

ISSN 1519-843X
e-ISSN 1982-8136

DEBATES DO NER

ano 20
número 38
ago./dez. 2020

CONGRESSOS E CABOCLOS: ENTRE CANTOS E DANÇAS

PUBLICAÇÃO DO NÚCLEO DE ESTUDOS DA RELIGIÃO DO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL
DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

DEBATES DO NER, PORTO ALEGRE, ANO 20, N. 38, AGO./DEZ. 2020

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

Reitor: Carlos André Bulhões Mendes

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretora: Claudia Wasserman

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Coordenador: Arlei Sander Damo

EXPEDIENTE

Núcleo de Estudos da Religião (NER)

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (IFCH/UFRGS)

Av. Bento Gonçalves, 9500 – Porto Alegre – RS – 91509-900

Telefone: (51) 3308-6866 / E-mail: revistadebatesner@gmail.com

Site: www.ufrgs.br/ner

INDEXADORES

Latindex; Index Copernicus; EBSCO; RCAAP; DOAJ.

EDITORES

Eduardo Dullo (UFRGS)

Rodrigo Toniol (UFRJ)

COMISSÃO EDITORIAL EXECUTIVA

Bernardo Lewgoy (UFRGS)

Emerson Giumbelli (UFRGS)

Raquel Weiss (UFRGS)

ORGANIZADORES DA EDIÇÃO

Eduardo Dullo (UFRGS)

Clara Flaksman (Museu Nacional/UFRJ)

Miriam Rabelo (UFBA)

EDITORA ASSISTENTE

Barbara Jungbeck (UFRGS)

REVISÃO DE TEXTO E DIAGRAMAÇÃO

Barbara Jungbeck

Imagem da capa: Paula Siqueira

MISSÃO

A religião se apresenta como uma das questões mais recorrentes e universais da sociedade, tendo se constituído num tema clássico de estudo e pesquisa nas Ciências Sociais e Humanas. Sua longa duração histórica a torna um fato social diversificado e de grande atualidade, que exige aprofundamento e pesquisa constante. O Núcleo de Estudos da Religião (NER), integrado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, é hoje uma referência nacional na área dos estudos da religião, tendo em seu periódico, *Debates do NER*, um importante veículo de divulgação dos resultados das pesquisas realizadas por seus membros e de intercâmbio com outros núcleos no país e no exterior.

POLÍTICA EDITORIAL

Debates do NER é um periódico semestral publicado pelo Núcleo de Estudos da Religião (NER) do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Seus números divulgam textos científicos inéditos decorrentes de pesquisas realizadas na área das Ciências Sociais, relacionadas à presença da religião como fato social e às suas interfaces com outras esferas da sociedade. Possui abrangência nacional e internacional, estendendo-se para os países do Mercosul por meio de uma extensa e qualificada rede de cientistas sociais da religião que têm publicado com regularidade no periódico.

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

Debates do NER / Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. – Ano 1, n. 1 (nov. 1997). Porto Alegre: UFRGS, IFCH, PPGAS, 1997 – Semestral
ISSN 1519-843X – ISSN 1982-8136 (eletrônico)

Ano 20, n. 38 (ago./dez. 2020).

1. Congressos e Caboclos: entre cantos e danças

CONSELHO EDITORIAL

André Corten – Université du Québec (Canadá)

Ari Pedro Oro – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Brasil)

Birgit Meyer – Utrecht University (Holanda)

Carlos Steil – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Brasil)

Cecília Loreto Mariz – Universidade Estadual do Rio de Janeiro (Brasil)

Joel Robbins – University of Cambridge (Reino Unido)

Marcelo Camurça – Universidade Federal de Juiz de Fora (Brasil)

Marjo de Theije – Vrije Universiteit Amsterdam (Holanda)

Maria das Dores Machado – Universidade Federal do Rio de Janeiro (Brasil)

María Julia Carozzi – Universidad Católica de Buenos Aires (Argentina)

Otávio Velho – Universidade Federal do Rio de Janeiro (Brasil)

Patrícia Birman – Universidade Estadual do Rio de Janeiro (Brasil)

Ricardo Mariano – Universidade de São Paulo (Brasil)

Rita Laura Segato – Universidade de Brasília (Brasil)

Ronaldo Almeida – Universidade Estadual de Campinas (Brasil)

Ruy Blanes – School of Global Studies University of Gothenburg (Suécia)

Stefania Capone – Université de Paris X Nanterre (França)

Vincenzo Pace – Università di Padova (Itália)

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO 11

Eduardo Dullo

Barbara Jungbeck

DEBATE

FAZENDO POLÍTICA EM OUTROS CONGRESSOS: TRAMAS RELIGIOSAS E PRÁTICAS MUDIÁTICAS E A ESTÉTICA DA POLÍTICA NAS PERIFERIAS URBANAS DO RIO DE JANEIRO 19

Carly Barboza Machado

COMENTÁRIOS

EMARANHADOS E MISTURAS: POSSIBILIDADES DE TRABALHO EM CONTEXTOS DE COMPLEXIDADE 63

Raquel Sant'Ana

ETNOGRAFIA DE PROJETOS POLÍTICOS SOBRECODIFICANDO O MUNDO SOBRECODIFICADO QUE CARLY MACHADO NOS APRESENTA 77

Gabriel Feltran

ENTRE A DANAÇÃO E A GLÓRIA: O MINISTÉRIO DE FLORDELIS E O PROBLEMA DA <i>OIKONOMIA</i> CRISTÃ	83
--	----

Mariana Côrtes

GLÓRIA: A PAIXÃO (E AS PAIXÕES) DE FLORDELIS	97
--	----

Bruno Reinhardt

RÉPLICA

DESAFIOS POLÍTICOS, ETNOGRÁFICOS E CONCEITUAIS: UMA CONVERSA SOBRE E A PARTIR DO MINISTÉRIO FLORDELIS E SEUS CONGRESSOS	115
---	-----

Carly Barboza Machado

DOSSIÊ TEMÁTICO

APRESENTAÇÃO DOSSIÊ CABOCLO	137
-----------------------------	-----

Clara Flaksman

Miriam Rabelo

NA ROTA DOS CABOCLOS	145
----------------------	-----

Miriam Rabelo

Clara Flaksman

“CABOCLO É TUDO”: ALIANÇA COMO CORRENTE	181
---	-----

Márcia Nóbrega

A “RADIÇÃO” DE ALMAS, ESPÍRITOS E CABOCLOS EM ANDARAÍ, BAHIA	211
---	-----

Carolina Pedreira

CABOCLOS EM MOVIMENTOS: DANÇAS DE CABOCLOS NO CANDOMBLÉ EM SALVADOR	243
--	-----

Ana Rizek Sheldon

"É DAQUELE QUE VEM DA MATA E DÁ UNS PULOS": O MOVIMENTO DO CABOCLO NA VIDA E NA ESCRITA	281
--	-----

Maíra Vale

A DONA DA TERRA JUPIRA DO TOMBENCI, SUAS CABOCLAS, SEUS CABOCLOS	315
---	-----

Marinho Rodrigues

Marcio Goldman

ARTIGOS

A DIVERSIDADE RELIGIOSA E NÃO RELIGIOSA NAS CATEGORIAS CENSITÁRIAS DO IBGE NA MÍDIA E PRODUÇÃO ACADÊMICA	339
--	-----

Paula Montero

Henrique Fernandes Antunes

ENSAIO FOTOGRÁFICO

A PASSAGEM DOS CABOCLOS. OU COMO OS CABOCLOS
TOCAM

377

Paula Siqueira

RESENHA

WIRZBA, NORMAN. *FOOD AND FAITH:*
A THEOLOGY OF EATING. 2ND ED. UNITED KINGDOM /
CAMBRIDGE, CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 2019

399

Ewerton Reubens Coelho-Costa

TABLE OF CONTENTS

PRESENTATION	11
<i>Eduardo Dullo</i>	
<i>Barbara Jungbeck</i>	
DEBATE	
THE MAKING OF POLITICS IN OTHER CONGRESSES: RELIGIOUS ENTANGLEMENTS, MEDIA PRACTICES AND THE AESTHETICS OF POLITICS IN THE URBAN PERIPHERIES OF RIO DE JANEIRO	19
<i>Carly Barboza Machado</i>	
COMMENTS	
TANGLES AND MIXTURES: NOTES ON ANTHROPOLOGY AND COMPLEXITY	63
<i>Raquel Sant'Ana</i>	
ETHNOGRAPHY OF POLITICAL PROJECTS	77
<i>Gabriel Feltran</i>	
BETWEEN DAMNATION AND GLORY: FLORDELIS MINISTRY AND THE PROBLEM OF CHRISTIAN OIKONOMIA	83
<i>Mariana Côrtes</i>	

GLORY: THE PASSION (AND PASSIONS) OF FLORDELIS 97

Bruno Reinhardt

REPLY

POLITICAL, ETHNOGRAPHIC AND CONCEPTUAL
CHALLENGES: A CONVERSATION ON AND FROM THE
FLORDELIS MINISTRY AND ITS CONGRESSES 115

Carly Barbosa Machado

THEMATIC DOSSIER

CABOCLOS: A PRESENTATION 137

Clara Flaksman

Miriam Rabelo

THE PATHWAYS OF THE CABOCLOS 145

Miriam Rabelo

Clara Flaksman

“CABOCLO IS EVERYTHING”: THE ALLIANCE AS STREAM 181

Márcia Nóbrega

THE RADIATION EXPERIENCE OF SPIRITUAL ENTITIES
IN ANDARAÍ, BAHIA 211

Carolina Pedreira

CABOCLOS IN MOVEMENT: THE DANCE OF CABOCLOS IN THE
CANDOMBLÉ OF SALVADOR, BAHIA 243

Ana Rizek Sheldon

“IT’S HE WHO COMES FROM THE WOODS
AND LEAPS AROUND”. THE MOVEMENT OF THE
CABOCLO IN LIFE AND IN WRITING 281

Máira Vale

THE MISTRESS OF THE LAND
JUPIRA FROM THE TOMBENCI, HER CABOCLAS
AND CABOCLOS 315

Marinho Rodrigues

Marcio Goldman

ARTICLES

RELIGIOUS AND NON-RELIGIOUS DIVERSITY
IN IBGE’S CENSUS CATEGORIES IN THE MEDIA AND
ACADEMIC LITERATURE 339

Paula Montero

Henrique Fernandes Antunes

PHOTO ESSAY

THE PASSAGE OF CABOCLOS ON EARTH.
OR HOW THESE AFRO-BRAZILIAN ENTITIES INFLUENCE
THE HUMANS AND OTHER SPIRITS THEY GET
IN TOUCH WITH 377

Paula Siqueira

BOOK REVIEW

WIRZBA, NORMAN. *FOOD AND FAITH:*
A THEOLOGY OF EATING. 2ND ED. UNITED KINGDOM /
CAMBRIDGE, CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 2019

399

Ewerton Reubens Coelho-Costa

APRESENTAÇÃO

É com satisfação que publicamos o número 38 da *Debates do NER*, após um conturbado ano que demandou muito de todos nós. Continuando as novidades do nosso Conselho Editorial anunciadas em nosso número 37 (como a entrada de Birgit Meyer), neste número temos três outras alterações. Em primeiro lugar, temos a entrada de um dos mais destacados e influentes antropólogos da religião e colaborador e incentivador de nossa Revista e dos Debates, Joel Robbins, que ocupa o cargo de Sigrid Rausing Professor of Social Anthropology na Universidade de Cambridge. Professor Robbins publicou, em nosso número 26 de 2014, sua conferência de abertura do evento da ACSRM, realizado na UFRGS em 2013. Seu trabalho pioneiro e formulação de uma Antropologia do Cristianismo tem sido uma inspiração para a antropologia global e para a antropologia brasileira, inclusive ao receber com incomparável gentileza e dedicação antropólogos brasileiros que o procuraram para estágios no exterior (como Clara Mafra, Aparecida Vilaça e Eduardo Dullo). As duas outras mudanças são uma transição de posição: Ari Pedro Oro e Carlos Alberto Steil, até então membros da Comissão Editorial, passam a ser, agora, membros do Conselho Editorial. Somos profundamente gratos pelo inestimável trabalho que realizaram desde a criação do NER e desta Revista e esperamos continuar contando com seus conselhos por muito tempo.

Abrimos este novo número com um instigante *Debate* acerca do universo pentecostal da periferia do Rio de Janeiro. Carly Barboza Machado, professora do PPGCS/UFRRJ e uma das principais referências dos estudos sobre religião, mídia e política no Brasil, oferece uma esplêndida provocação ao propor uma análise da religião a partir da antropologia de eventos. Fruto de etnografia realizada no Congresso Internacional das Missões (CIM), organizado pelo Ministério Flordelis há 10 anos, a autora articula diferentes

escalas de ação por meio de uma estética da política, marcada pela centralidade da mídia pentecostal nas periferias do Rio de Janeiro. Para continuar a discussão, trouxemos para a roda debatedoras e debatedores especialistas no assunto: Raquel Sant’Ana (Museu Nacional/UFRJ), Gabriel Feltran (UFSCar), Mariana Côrtes (UFU) e Bruno Reinhardt (UFSC). Em seu comentário ao texto de Carly Machado, Raquel Sant’Ana levanta possibilidades de trabalhos etnográficos em “contextos de complexidade”, nos fazendo pensar sobre a criação de teorias pelo fazer etnográfico. Ao mostrar a rentabilidade e destreza com que Carly Machado trabalha com tantas “misturas e emaranhados” em um campo de pesquisa formado por atores tão diversificados, sugere uma descrição densa dos “emaranhados” sociais, sem tentar desfazê-los. A seguir, Gabriel Feltran conduz a reflexão para um maior nível de abstração teórica com base na cena política contemporânea do Brasil. Argumenta que “Ministérios como o Flordelis [...] seriam instâncias de sobrecodificação das existências e, portanto, formas de significá-las” por meio do “governo de condutas”. Procura entender as “intenções normativas” ou “projetos políticos” por trás da busca pela produção de novos sujeitos, seus fiéis. Mariana Côrtes, por sua vez, ultrapassa o espaço geográfico ocupado pelo Ministério Flordelis e centra-se na atuação de diferentes igrejas e seus projetos religiosos/sociais, nas periferias das grandes cidades, sobre os “sujeitos habitantes das margens”. Demonstra, pelo uso dos termos “ministérios” e “congressos”, a transição entre o teológico e o secular na esfera política institucional. Propõe, com isso, uma leitura do texto de Carly Machado através da oikonomia, noção construída por Giorgio Agamben, pensando nos modos de governamentalização do Estado e dos dispositivos de governo pentecostal. Por último, Bruno Reinhardt utiliza as ricas experiências de suas pesquisas etnográficas com movimentos pentecostais em Gana para elucidar as vivências de homens e mulheres “de Deus”, seus interlocutores, em relação com o campo etnográfico de Machado, analisando o pentecostalismo como um objeto que também “se observa e se representa”. Enfatiza e sustenta uma antropologia do suplício pentecostal, extremamente estimulante ao se mostrar interessada não somente na ascensão, mas também nas quedas. Está

igualmente embebido por Agambem ao embasar essa proposta à “genealogia da glória”. Por fim, temos a réplica de Carly Barboza Machado, em que faz uma essencial convocação às pesquisadoras, pesquisadores, leitoras e leitores da área para compor diálogos a fim de construir um fazer antropológico coletivo e cada vez mais valioso. Esta Revista, por seu histórico caráter de Debate, vê como crucial o engajamento dialógico, no qual ideias e textos possam ser objeto de reflexão e colaboração!

Composto de seis artigos, o *Dossiê Temático* “Caboclo” nos brinda com singulares modos de habitar espaços, territórios e corpos, ampliando com densidade etnográfica e profundidade teórica um aspecto pouco trabalhado das religiões de matriz africana no Brasil. Organizado por Clara Flaksman (Museu Nacional/UFRJ) e Miriam Rabelo (UFBA), a quem agradecemos imensamente não apenas pela qualidade do trabalho, mas também pela diligência e atenção durante todo o processo, os textos se movimentam com a mesma fluidez dos caboclos apresentados, desenhando rotas de caboclos que atravessam o espaço geográfico da Bahia. “Na rota dos caboclos” é o título do primeiro artigo que compõe a seção. Flaksman e Rabelo impressionam ao escrevê-lo com admirável sensibilidade, levantando a problemática da imprecisão da definição do que são essas entidades. Enfocam em suas histórias e trajetos que conectam pessoas, tempos e territórios afetivos marcados pelos movimentos imprecisos dos caboclos. Márcia Nóbrega, doutora em Antropologia Social pela Unicamp, é quem nos guia pelo próximo trajeto: a Ilha do Massangano, situada no Rio São Francisco. A autora mostra as “alianças” que são firmadas entre pessoas e Caboclos a partir da relação com o ambiente que os cerca. Os encontros entre os seres são comparados ao movimento das correntezas das águas, tecendo a própria corrente dos movimentos dos caboclos. A seguir, Carolina Pedreira (UFT) nos leva para a região da Chapada Diamantina, apresentando um dos possíveis modos de ser dos caboclos, a “radiação”. Exibe uma experiência especialmente cativante por tratar das relações contínuas entre “almas, espíritos e caboclos”, abrangendo os momentos para além da incorporação e analisando a convivência entre diferentes entidades. No quarto texto, Ana Rizek Sheldon, doutoranda

em Ciências Sociais pela UFBA, mergulha no centro dos movimentos dos caboclos em festas públicas dos terreiros de candomblé de Salvador: nas danças. Descreve três momentos distintos do caboclo Lage Mineiro, e, com seu olhar atento, percebe as diferentes dinâmicas em jogo nos passos do samba. Apreende a reverberação, nas festas, das tensões e vínculos cotidianos entre diversas entidades e pessoas no interior dos terreiros. No Recôncavo Baiano, Maíra Vale, doutora em Antropologia Social pela Unicamp, reflete sobre a atuação dos caboclos na escrita etnográfica. Para isso, adentra nas histórias da cidade de Cachoeira, fortemente marcada pela presença desses seres. Vale transcreve com fineza as movimentações dos caboclos no dia a dia das ruas da cidade para o seu texto, defendendo a importância de manter os “pulos” livres, dos caboclos, para dentro de sua escrita, pois “é preciso olhar nos búzios, pedir licença, escutar e aí escolher o que falar”. Para fechar esse Dossiê Temático em grande estilo, o último texto é de autoria compartilhada entre Marinho Rodrigues (Tata Luandenkossi, Tata Kambondo do Terreiro Matamba Tombenci Neto), intelectual de religiões de matriz africana, e Marcio Goldman (Tata Sumbunanguê, Tata Mabaia do Terreiro Matamba Tombenci Neto) professor do PPGAS/MN/UFRJ e prestigiado pensador brasileiro. Em seu texto, Rodrigues e Goldman demonstram encantadoramente o movimento dos caboclos presentes em todos os outros textos. É estruturado por imagens “obtidas na grande festa para os caboclos do Terreiro Matamba Tombenci Neto” que ilustram as rotas, alianças, permanências, danças, correntes, vínculos e pulos dos caboclos desse terreiro.

Integrando como único texto da seção *Artigos*, está “A diversidade religiosa e não religiosa nas categorias censitárias do IBGE e suas leituras na mídia e produção acadêmica”. A perspicaz análise de Paula Montero (USP/CEBRAP) e Henrique Fernandes Antunes, pós-doutorando IPP/CEBRAP, é dedicada a um banco de dados levantado a partir de milhares de artigos e reportagens recortados temporalmente entre os anos de 2000 a 2019. Neste trabalho de fôlego, como o próprio título ilustra, buscam “compreender de que forma e porque o declínio do catolicismo interessa como questão de pesquisa e como notícia” concomitantemente. Colocam

em escrutínio as imaginações e teorizações dos “principais formadores de opinião” e como elas acabam modulando olhares sobre a diferença religiosa dentre as diferentes audiências, sendo a midiática formada por “uma opinião pública imaginada” e a acadêmica “feita para seus próprios pares”. O seu olhar, portanto, se volta inclusive para o universo acadêmico enquanto atores sociais com efeitos próprios sobre o mundo social.

O *Ensaio Fotográfico* da vez complementa nosso Dossiê e nos presenteia com grande afabilidade. De autoria de Paula Siqueira, fotógrafa profissional em Londres, é resultado de sua pesquisa de doutorado pelo Museu Nacional/UFRJ no interior da Bahia. Suas fotos retratam as relações íntimas entre humanos e caboclos, a “batalha e a beleza no candomblé do interior baiano”, como ambos se tocam e são tocados, e, mais importante, como acabam nos tocando através das imagens. Para fechar a edição, temos uma interessante *Resenha* trazida por Ewerton Reubens Coelho-Costa, doutorando em Sociologia pelo PPGS/UECE, do livro *Food and faith: A theology of eating*, de Norman Wirzba. Publicado em 2019, ainda sem tradução no Brasil, oferece “uma abrangente estrutura teológica para analisar a importância da comida e do comer [...] instruindo e possibilitando nutrição, crescimento e conexão com os outros e com as ideias do divino”.

Por fim, agradecemos a todo apoio que recebemos do PPGAS/UFRGS, na figura de seu coordenador, Arlei Damo, cuja preocupação com todos os periódicos sediados neste PPGAS é fonte de inspiração para um trabalho coletivo e para um bom ambiente de trabalho. Nossa maior gratidão, contudo, é para com você, nosso/a leitor/a, sobretudo para com leitores/as que são, também, autores/as e pareceristas - fomentando uma comunidade acadêmica forte que nos impulsiona a continuar este trabalho e a buscar cada vez mais melhorar o que oferecemos. Desejamos a todas/os um excelente final de ano e boa leitura!

Eduardo Dullo
Barbara Jungbeck

DEBATE

FAZENDO POLÍTICA EM OUTROS CONGRESSOS: TRAMAS RELIGIOSAS, PRÁTICAS MIDIÁTICAS E A ESTÉTICA DA POLÍTICA NAS PERIFERIAS URBANAS DO RIO DE JANEIRO¹

*Carly Barboza Machado*²

Resumo: Tendo por base a etnografia realizada no Congresso Internacional de Missões - CIM - organizado pelo Ministério Flordelis há mais de 10 anos no Rio de Janeiro, proponho-me a discutir a relação entre pentecostalismo, mídia e política, explorando as possibilidades de uma pesquisa em um evento religioso, e procurando assim priorizar, a partir deste recorte, as formações e transformações de campos religiosos e políticos. Articulado a uma antropologia de eventos, sugiro um debate acerca das escalas da ação política, e da formação e decomposição de alianças nestes contextos dinâmicos. Destaca-se ainda no presente artigo uma discussão sobre a estética da política no Brasil contemporâneo, partindo da centralidade da mídia pentecostal neste processo, e pensando em particular a mediação da música gospel no fazer da política nas periferias do Rio de Janeiro nos últimos anos.

Palavras-chave: Pentecostalismo; Mídia; Política; Música gospel.

THE MAKING OF POLITICS IN OTHER CONGRESSES: RELIGIOUS ENTANGLEMENTS, MEDIA PRACTICES AND THE AESTHETICS OF POLITICS IN THE URBAN PERIPHERIES OF RIO DE JANEIRO

Abstract: Based on an ethnography conducted at the Congresso Internacional de Missões - CIM - organized by the Flordelis Ministry for over 10 years in Rio de Janeiro, I propose to discuss the relationship between pentecostalism, media and

¹ Como Citar: MACHADO, Carly Barboza. Fazendo política em outros Congressos: tramas religiosas e práticas midiáticas e a estética da política nas periferias urbanas do Rio de Janeiro. *Debates do NER*, Porto Alegre, v.2, n. 38, p. 19 - 59, 2020.

² Doutora em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UERJ. Professora do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Brasil. E-mail: machado.carly@gmail.com.

politics, exploring the possibilities of a research in a religious event as a way to prioritize formations and transformations of religious and political fields. Combined with an anthropology of events, I suggest a debate about the scales of political action, and the formation and decomposition of alliances in these dynamic contexts. The present article also intend to approach the discussion on the aesthetics of politics in contemporary Brazil based on the centrality of Pentecostal media in this process, and thinking in particular the mediation of gospel music in the making of politics in the peripheries of Rio de Janeiro in recent years.

Keywords: Pentecostalism; Politics; Media; Gospel music.

INTRODUÇÃO

Quando voltei meus interesses para o Ministério Flordelis³, em 2016, fui impactada pelo seu principal evento que à época já se realizava há mais de 10 anos: o Congresso Internacional de Missões – CIM. Situado em São Gonçalo, o Congresso reunia anualmente um conjunto muito grande de pregadores e pregadoras, cantoras e cantores, e representantes de diversos grupos religiosos e políticos. Percebo hoje, 4 anos depois, que meus anos de pesquisa no CIM acompanharam o auge deste Congresso, e talvez por isso eu também tenha sido capturada pelas forças que ali se concentravam naquele momento.

Fui levada ao Ministério Flordelis por um mediador específico: Tonzão⁴, na época cantor de funk gospel (Paz, 2018), e recém-saído da igreja onde

³ Projeto de pesquisa “Ministérios evangélicos e periferias fluminenses: religião, mídia, ação política e cultura no cotidiano das cidades da Região Metropolitana do Rio de Janeiro”, coordenado por Carly Machado (Bolsa Produtividade CNPQ – Nível 2).

⁴ Sobre a trajetória de Tonzão no funk gospel, ver a dissertação de mestrado de Sthefanye Paz (PPGCS/UFRRJ, 2018), desenvolvida no âmbito do projeto de pesquisa “Ministérios evangélicos e periferias fluminenses: religião, mídia, ação política e cultura no cotidiano das cidades da Região Metropolitana do Rio de Janeiro”, coordenado por Carly Machado (Bolsa Produtividade CNPQ – Nível 2).

eu fazia meu campo anterior (a Assembleia de Deus dos Últimos Dias – ADUD⁵). A inserção de Tonzão no Ministério Flordelis deslocou meu interesse para este novo campo de pesquisa, de certa forma em continuidade com minha pesquisa anterior: minha intenção era a de acompanhar um grupo religioso pentecostal com atuação sólida nas periferias urbanas do Rio de Janeiro, e com fortes frentes de ação midiática⁶. Procurando conhecer mais profundamente as particularidades desse novo campo, me aproximei da trajetória de Flordelis: pastora, mulher, negra, cantora gospel, pré-candidata à prefeitura de São Gonçalo em 2016, e com uma história, até então, permeada por acontecimentos de importante repercussão pública, que já haviam inclusive resultado na produção de um filme sobre sua vida.

Cheguei no Ministério Flordelis com minhas atenções direcionadas ao seu principal evento anual, o Congresso Internacional de Missões (CIM). Tonzão divulgara em suas redes sociais que se apresentaria no evento agendado para a semana do feriado de sete de setembro de 2016. Mesmo antes de colocar os pés na Cidade do Fogo – nome da sede do Ministério Flordelis – comecei a acompanhar o CIM a partir da dinâmica e dos fluxos de sua organização e montagem. E assim o foi de 2016 a 2018. Um desses fluxos se manifestava nas redes sociais através da confirmação dos convidados oficiais do evento, e da montagem gradual do panfleto digital de divulgação do

⁵ Sobre a pesquisa na ADUD, ver Birman e Machado (2012); Machado (2017a); Machado (2017b).

⁶ O projeto de pesquisa “Ministérios evangélicos e periferias fluminenses: religião, mídia, ação política e cultura no cotidiano das cidades da Região Metropolitana do Rio de Janeiro” desenvolve-se no âmbito de dois grupos de pesquisa: Observatório Fluminense (UFRRJ) e Distúrbio (UERJ). As questões analíticas que permeiam as conclusões apresentadas neste artigo estão diretamente articuladas aos debates desenvolvidos nesses dois coletivos de pesquisa. Gostaria ainda de destacar a importância do grupo de estudos “É muita mistura” na construção desta pesquisa e deste artigo. Esse grupo formado por alunos, ex-alunos e queridos interlocutores foi constituído nos tempos de pandemia do ano de 2020, e tem sido desde então um espaço de acolhimento afetivo, acadêmico e intelectual para todas as ideias que ouse formular.

Congresso e de sua programação. Ao longo das semanas que antecederiam o evento, as atrações iam sendo anunciadas pelo *Facebook* e pelo *Instagram*, e o conjunto de cantores e palestrantes se avolumava. Às vésperas do Congresso, o panfleto digital já reunia quase uma centena de pessoas.

Outro movimento que se dava como parte da preparação do CIM era a organização das *caravanas* vindas das mais diversas cidades do Rio de Janeiro, e algumas de fora do estado. Nos dias mais próximos ao evento, com a programação confirmada, os anúncios das *caravanas*⁷ - grupos em modelo de excursão que se organizam para viabilizar o acesso ao CIM, incluindo transporte e hospedagem - performatizavam mais um plano do fluxo de pessoas que se movia na direção da Cidade do Fogo.

Quando tive acesso pela primeira vez à programação completa do evento, comecei a entender a massiva presença dos convidados: com duração de uma semana, a agenda previa dois cultos por dia. Aos sábados, domingos e no feriado, a quantidade de cultos chegava a três: um às 9h da manhã, outro às 15h e o último com início às 19h. O feriado, relembro, era o dia 07 de setembro, data oficialmente referida no calendário nacional à “Independência do Brasil”. Nos anos de 2016 a 2018 o CIM aconteceu sempre na semana deste feriado. Em alguns dias, os cultos da noite se encerravam perto de 1 da manhã. Daí a importância das *caravanas*, já que o acesso à Cidade do Fogo através de transporte público era bastante complicado, ainda mais para pessoas de outras cidades.

A preparação do CIM consistia anualmente no primeiro ato da performance de poder relacionada ao evento. A demonstração pelas mídias sociais da capacidade de captação de convidados para o Congresso era um aspecto central da mobilização realizada pelo Ministério Flordelis, liderado pela Pastora e cantora Flordelis e seu marido, o Pastor Anderson do Carmo. Os anúncios, dia após dia, atualizando a lista dos convidados confirmados, seguia a lógica da divulgação da *line up* de um grande festival que, neste

⁷ Em sua análise da Marcha para Jesus, Sant’Ana (2017) também destaca a dinâmica das caravanas que conduzem ao evento.

caso, demonstrava a capacidade de articulação deste Ministério com a mídia gospel, com as principais instituições evangélicas, prioritariamente pentecostais, e com mediadores importantes da política local e nacional.

O presente artigo tem por objetivo discutir a relação entre pentecostalismo, mídia e política a partir do Congresso Internacional de Missões – CIM. Este trabalho pretende trazer contribuições para debates acerca das escalas da ação política (da local à nacional) a partir do campo político pentecostal mobilizado pelo CIM, no Rio de Janeiro, e sua dinâmica de formação e decomposição de alianças. Pretendo, a partir desta reflexão, dialogar com o campo de estudos em religião e política, especialmente com os debates sobre o fazer político de grupos evangélicos a partir de suas práticas midiáticas (Freston, 2003; Machado, 2006; Birman, 2003), e do ponto de vista das periferias urbanas (Almeida e D’Andrea, 2004; Cunha, 2015; Mafra e Almeida, 2009; Teixeira, 2011; Birman, 2012).

A elaboração desta reflexão partiu das possibilidades de produção de conhecimento antropológico por meio desse tipo de evento – um Congresso – como alternativa às análises do campo religioso dentro de instituições específicas. Este recorte procura priorizar as formações e transformações de redes e campos religiosos e políticos. Estas reflexões remetem a leituras sobre *performances* (Peirano, 2002), e uma abordagem situada, sobre eventos, com o propósito de desenvolver uma análise dos atores em relação (Gluckman, apud Feldman-Bianco, 2010; Meinert e Kapferer, 2015). Destaco ainda, no âmbito deste artigo, a importância do diálogo com trabalhos acerca dos espaços e tempos da política no Brasil, que se incluem nesses diferentes eventos e festas (Chaves, 2000; Chaves, 2003; Teixeira e Chaves, 2004; Sant’Ana, 2017; Dullo, prelo).

Destaca-se, ainda nesta análise, uma discussão sobre a estética da política no Brasil contemporâneo partindo da centralidade da mídia pentecostal neste processo, pensando, em particular, a mediação da música gospel no fazer da política nas periferias do Rio de Janeiro nos últimos anos. Além dos autores que tratam da música gospel (Cunha, 2004; Jungblut, 2007; Paula, 2007; Pinheiro, 2007; Sant’Ana, 2013 e 2017; Bandeira, 2017; Oosterbaan,

2015 e 2017) minhas questões se relacionam com o campo de estudos de religião e mídia (Meyer e Pels, 2003, Meyer e Moors 2006, Meyer 2009, Meyer 2013; Stollow, 2013) e os desafios que se colocam para os campos da religião e da política a partir das mídias e das práticas de mediações.

#CIM2016/2017/2018: OCUPAR A IGREJA, A RUA E AS MÍDIAS SOCIAIS

Acompanhei o Congresso Internacional de Missões – CIM – nos anos de 2016, 2017 e 2018. Nesses anos, no nível nacional, aconteceram o impeachment da presidente Dilma Rousseff, o governo de Michel Temer e a eleição de Jair Bolsonaro. Ao mesmo tempo, nas ruas, aconteciam as “manifestações” pró e contra Dilma e o PT, contra Temer, pró Lula/Haddad, e pró e contra Jair Bolsonaro. Nas mídias sociais tivemos o boom das hashtags: #nãovaitergolpe, #foradilma, #foratemer, #lulalivre, #elenão, #elesim, dentre outras. Simultaneamente, também nas ruas, aconteciam Marchas para Jesus (Sant’Ana, 2017) e diversos atos públicos mobilizados por atores do meio evangélico (Maurício Junior, 2019).

Outros eventos, no entanto, aconteciam entre a igreja e a rua, como o caso do CIM. Na rotina ordinária da Cidade do Fogo, seus cultos se davam no amplo galpão da igreja, com a presença majoritária de seus membros, em datas e horários pré-agendados. Durante o Congresso Internacional de Missões o ato religioso se expandia em público, no espaço e no tempo. Abrindo-se a parede móvel do fundo do templo, prolongava-se o local da celebração ao longo do estacionamento da sede, triplicando seu tamanho. A arquitetura do templo já fora feita para se expandir. Além de tomar toda a Cidade do Fogo (incluindo uma área separada para a divulgação dos parceiros e venda de produtos), o CIM invadia a rua, onde moradores e comerciantes da região montavam suas próprias *barraquinhas* para venda de comidas e bebidas, e também se ocupavam por providenciar locais para o estacionamento dos carros dos participantes da grande festa anual.

A pesquisa no CIM foi uma experiência fundamental para a compreensão da relevância das análises sobre eventos de uma maneira bastante interessante. O CIM era um evento anual. Diferente de outros eventos que são únicos, singulares, um acontecimento particular, o CIM possibilitou, ao mesmo tempo, uma pesquisa sobre eventos e uma análise de processo, dada sua historicidade e a minha possibilidade de acompanhá-lo por 3 anos.

Meinert e Kapferer (2015), em sua coletânea sobre uma antropologia de eventos, apresentam uma rica discussão a respeito dos aspectos metodológicos e teóricos deste modo de fazer pesquisa. Partem das questões colocadas pela Escola de Manchester e, indo para além dela, tocam principalmente em debates pós-estruturalistas acerca da ideia de “sociedade” que intentam superar os termos estruturalistas que se situam na base dos trabalhos de Gluckman e Mitchell. Os autores aprofundam reflexões sobre abordagens metodológicas que tomam eventos como forças singulares nas quais dimensões críticas da existência sócio cultural apresentam potenciais novos da formação processual das realidades sócio culturais. Abordar eventos impõe uma análise que trate de espaço e tempo, articulações entre organização e significado, e de relações qualificadas entre micro e macrocosmos.

As pesquisas de Chaves (2000) e Sant’Ana (2017), sobre a Marcha dos Sem Terra, e a Marcha para Jesus, respectivamente, e o artigo de Dullo (no prelo) sobre as manifestações de rua de 2013 são trabalhos fundamentais para a construção desta abordagem do CIM. Em todos os casos, coloca-se em questão a dimensão espaço – temporal de eventos do tipo, e como a partir destes se formam espaços e tempos da política (Teixeira e Chaves, 2004) ou “political seasons” (Das apud Dullo, prelo). Outro aspecto relevante é o seu caráter performativo, a dinâmica dos atores, as hierarquias, os movimentos, os silêncios, as pausas, as ações. Uma leitura que enfatiza o “feito” e não apenas o “dito” em atos religiosos e políticos (Peirano, 2002). Acompanhar eventos anuais aponta, ainda, para a observação de continuidades e rupturas, implicando em uma análise de processos sociais, situados e fluidos.

Pensando sobre a dimensão festiva do CIM enquanto modo de fazer política, me valho das questões colocadas por Chaves (2003) sobre como a festa *faz* política.

Dar relevância teórica ao fato de que a festa apresenta uma qualidade política representa uma mudança de rota e uma alteração dos parâmetros nos quais é usualmente pensado o fenômeno da política. Implica reconhecer que os padrões estabelecidos na configuração moderna de valores são ineficientes para entender, porque incapazes de abarcar, a totalidade das formas políticas entre nós operantes (Chaves, 2003, p. 21).

Para pensar festa e política, Chaves fala sobre como o espaço/tempo das festas formam práticas públicas nas quais se realiza um diálogo mais ou menos explícito entre população e políticos, se mobilizam manifestações de poder, e se conforma um espaço concreto onde a política é vivida e percebida como relação particular entre pessoas. As “festas da política” que articulam práticas religiosas católicas e o fazer da política são mais conhecidas, dados trabalhos antropológicos sobre o tema. Pretendo aqui abordar mais detalhadamente a dinâmica e os atores envolvidos em uma festa da política a partir do meio pentecostal.

Contemporaneamente, o espaço/tempo de eventos e festas se expandem cada vez mais através das mídias. O CIM, em todas as edições que acompanhei, foi bastante difundido a partir de suas redes sociais: os cultos eram transmitidos online via *Youtube*, e fotos e vídeos eram publicados no *Facebook* e no *Instagram* pela organização do evento. Os cantores, pregadores e a audiência do CIM participavam dos cultos também postando seus conteúdos em suas mídias sociais, fazendo fotos, *lives* e *stories*, e usando as *hashtags* sugeridas pelos organizadores: #CIM2016, #CIM2017, #CIM2018. Na divulgação do evento de 2016, a informação sobre o número de participantes era a seguinte: “mais de 100 mil pessoas presentes; mais de um milhão de acessos em 42 países”.

A intensificação do tempo se realizava pela organização de dois a três cultos por dia durante o Congresso. Uma semana parecia durar um mês,

dada a quantidade de eventos e pessoas circulando pela Cidade do Fogo. A difusão pelas mídias sociais operava essa ampliação, tornando possível participar de uma temporalidade multiplicada, visto que os conteúdos *online* podiam ser assistidos e comentados para além do tempo real dos acontecimentos.

A prática de multiplicação dos eventos a partir da ocupação ampliada do espaço e do tempo através da difusão de conteúdos pelas mídias sociais é parte das mais variadas formas de ação coletiva no Brasil e no mundo atualmente. As mídias digitais expandem efeitos de acontecimentos locais e multiplicam práticas em formatos extremamente plurais. Isso se aplica tanto ao campo da política, da cultura, do entretenimento, quanto da religião, e o CIM agrega todos estes elementos. Um evento de alta densidade que, ao mesmo tempo, opera a partir de uma alta concentração de elementos estéticos, midiáticos, tecnológicos e sensoriais, todos altamente imersivos e que produzem uma intensa dispersão de seus efeitos.

Appadurai (2005) ressalta a relevância da “paisagem midiática” para se pensar a vida moderna, destacando a importância de tratar do *trabalho da imaginação*, mediada pelos meios de comunicação, enquanto parte do cotidiano mental das pessoas comuns em todas as sociedades. As mídias, reforça Appadurai, compreendidas por tantos como o “ópio das massas”, têm sido operadas, alteradas, reproduzidas pelos sujeitos, e produzido seletividade, ironia, resistência, ódio, humor, e outras tantas ações que se dão com elas e a partir delas.

A relação entre evangélicos e política no Brasil vem sendo amplamente discutida há alguns anos e por diferentes autores. Desde os estudos mais clássicos, a percepção da presença e da importância política da mídia já era abordada por pesquisadores do campo. Em seu trabalho de 1993, “*Brother votes for Brother*”, Paul Freston abre seu texto com a cena de um evento

musical no qual candidaturas políticas estavam sendo apresentadas ao público evangélico. Assim termina o autor sua descrição do referido evento:

As the candidate leaves, the elderly pastor preaches a short sermon and the music group begins to play. Strong rhythm, deafening volume, the young people clapping and swaying. What is all this? It is a Pentecostal political rally – unthinkable a few years back, and enough to make many a Pentecostal pioneer turn in his grave (Freston, 1993, p. 66)⁸

Desde então, as práticas midiáticas do campo evangélico têm sido acompanhadas por Paul Freston em suas reflexões. Machado (2006), em sua análise das eleições do ano de 2000 no município do Rio de Janeiro, se mostra atenta ao que se dá na mídia durante a campanha eleitoral. Em “De olho na tela e no púlpito”, Machado analisa como a moralidade evangélica é mobilizada na campanha através da TV e da mídia impressa. Muitos estudos sobre o tema no final dos anos 90 e início dos anos 2000 abordaram a frente midiática da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) enquanto importante campo de pesquisa e debates.

Birman (2003), em seu texto intitulado “Imagens religiosas e projetos para o Futuro”, ao tratar da relação da IURD com o espaço público, afirmava que:

A presença dessa religiosidade espetacularizada na mídia cresce continuamente e tem resultado numa percepção nova e generalizada sobre “quem somos nós”, “os brasileiros”, historicamente considerados em narrativas que privilegiam a nossa catolicidade essencial. A paulatina inclusão desse grupo que se exhibe como um “grande grupo” exterior à imagem nacional dominante, vem, pois,

⁸ “Quando o candidato sai, o pastor mais velho prega um pequeno sermão e o grupo musical começa a tocar. Ritmo forte, um volume estonteante, a juventude batendo palmas e se remexendo. O que é tudo isso? É uma realidade política pentecostal – impensável há alguns anos atrás, e suficiente para fazer muitos pioneiros pentecostais revirarem em seus túmulos” (Freston, 1993, p. 66 - tradução da autora).

alterando a consciência religiosa do país e o imaginário da nação (Birman, 2003, p. 236)

As reflexões de Birman perseguem o tema da relação entre evangélicos e a mídia, e um dos objetos tratados pela autora é uma cerimônia, um espetáculo da IURD denominado “Fogueira de Israel”.

Neste circuito vai se produzindo conexões progressivas entre as atividades rituais ‘locais’ e outras que saem das igrejas, para ocuparem áreas públicas, como estádios de futebol e que ‘viajam’ pelo mundo até alcançarem seu destino final, em rituais realizados por bispos da Igreja, a serem transmitidos pela mídia (Birman, 2003, p. 243).

Destaco os trabalhos de Freston, Machado e Birman para enfatizar o fato de que as reflexões aqui desenvolvidas que tratam da relação entre religião e política, e que têm como ênfase o aspecto midiático desta relação, se encontram em continuidade com as questões colocadas há mais de duas décadas por este campo de estudos no Brasil. A partir dessas referências e orientações persigo tais problemas e procuro aprofundar e atualizar temas para reflexão.

“EU SOU CANELA DE FOGO, RETETÉ DE JEOVÁ”

Eu sou canela de fogo / Reteté de Jeová
Estou nadando no azeite / Não consigo parar

Tô envolvido na glória / Tô envolvido no manto
Estou andando em brasas eu não estou suportando
O rolo está descendo enchendo este lugar
Tem labaredas de fogo, em todo, em todo lugar

É labareda, é labareda de fogo / É labareda, é labareda de fogo

É fogo santo, fogo puro, é por isso que eu não mudo / Não paro de adorar

(Canela de fogo. Intérprete: Flordelis)⁹

O Ministério Flordelis que organiza o CIM é um ministério pentecostal que confirma sua identidade “de fogo¹⁰” através de diferentes formas estéticas: no nome de sua sede (Cidade do Fogo), na logomarca do Ministério (uma composição das imagens superpostas de uma cruz, uma Flor de Lis¹¹ e uma labareda de fogo), nas músicas entoadas pela congregação (os “corinhos de fogo”), e na frequente projeção nos telões da igreja de imagens de fogo, compostas por jogos de luzes vermelhas, amarelas e laranjas. Todos estes elementos combinados tornam o salão da Cidade do Fogo um caldeirão pentecostal, repleto de pessoas cantando, entoando orações, Glórias e Aleluias, e pleno de abundantes movimentos corporais que acompanham orações e cânticos. Flordelis conclama o público do CIM a fazer muito barulho porque, como afirma repetidamente, “o povo pentecostal é um povo barulhento”¹².

A história de Flordelis e Anderson do Carmo foi publicamente formulada e apresentada como uma história de transformação e superação, marcada por uma característica central e peculiar: o casal tinha 55 filhos – 4 biológicos e

⁹ EU SOU CANELA DE FOGO - FLORDELIS FT. LUAN SANTOS (DVD FLORDELIS). Publicado pelo canal Flordelis [S.I.:s.n.] 2018. 1 vídeo (4:04 min). Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=K0JD8TPumQQ> Acesso em 31 Agosto 2020.

¹⁰ O Pentecostalismo, em sua genealogia, apresenta diversos elementos de fogo: o batismo no Espírito Santo ocorrido no Pentecostes (uma de suas características centrais) é nomeado como Batismo de fogo, assim como as línguas nele faladas: as línguas de fogo.

¹¹ Lírio frequentemente utilizado em brasões e escudos que representam a monarquia francesa.

¹² Projetos que mobilizam uma forte ação pública pentecostal operam em geral a partir de dois principais conjuntos de referências: a ideia de batalha espiritual (Mariz, 1999) e uma teologia do domínio (Sant’Ana, 2017). O Ministério Flordelis traz características de ambos. Sobre a ideia de “povo”, processos de minoritização a partir do campo evangélico, e o lugar da mídia nas estratégias de abertura no campo pentecostal, ver Burity (2016).

51 adotados. Os 51 filhos adotados por Flordelis tinham trajetórias associadas ao mundo do crime e da violência, assim como a própria pastora, mulher, negra, nascida e criada na favela do Jacarezinho, Zona Norte da cidade do Rio de Janeiro. A proteção de seus filhos era o eixo da narrativa da vida de Flordelis: por eles ela conta ter enfrentado bandidos e juízes que resistiam em lhe conceder a guarda das crianças¹³.

Flordelis já estampou manchetes de jornal, sendo acusada de “sequestradora” por manter sob seu teto crianças que não eram oficialmente seus filhos. Sua batalha judicial pela guarda dessas crianças fez com que Flordelis fosse apresentada pela mídia de massa, na TV e em jornais, ora como louca, ora como uma heroína. Em 2009 sua história virou um filme: “Flordelis – Basta uma palavra para mudar”. O projeto conta com a participação de atores famosos que atuaram sem cachê e liberaram toda a renda do filme para Flordelis e seus filhos.

Nos anos 90 Flordelis já atuava como missionária nas favelas cariocas, mas o ano oficial de Criação da Comunidade Evangélica Ministério Flordelis é 1999. Quando da fundação do Ministério, em um bairro do subúrbio da cidade do Rio, já estava casada com Anderson do Carmo, e seus filhos mais velhos já atuavam no projeto. Em 2002 o Ministério deslocou-se para a cidade de São Gonçalo, na Região Metropolitana do Rio de Janeiro onde aconteceu o primeiro CIM, que desde então teve mais de 10 edições.

O CIM inicialmente tinha por objetivo oficial arrecadar fundos que sustentassem os projetos sociais dirigidos por Flordelis. Além das doações sob a forma de ofertas, o Congresso contava com *barracas* de comida organizadas pelos diferentes grupos da igreja (jovens, mulheres etc.), onde também eram vendidos os discos e livros de Flordelis.

¹³ BARBOSA, CAIO. A MÃE DE 55 FILHOS. Site da Revista Marie Claire [S.I.:s.n.] 2012. Disponível em: <http://revistamarieclaire.globo.com/Revista/Common/0,,EMI-319129-17737,00-A+MAE+DE+FILHOS.html> Acesso em 31 Ago 2020

Jesus entrou aqui, não veio para brincar
Veio para decidir histórias vão mudar
Deus vai entrar na tua vida, vai restaurar o teu lar
Sabe aquela enfermidade? Hoje o meu Deus vai curar
Vai libertar o teu filho das drogas e da prisão
Sabe aquele teu marido? Vai marchar com o varão
Sabe aquela tua filha que vive na perdição
Ela vai virar a líder do grupo de oração
Sabe aquela feiticeira que tentou contra você
Deus vai entrar na peleja ela vai é se converter

A fórmula central da história de Flordelis é sua forte ênfase na possibilidade de Deus transformar vidas a partir da instituição familiar. Os riscos da vida nas periferias são precisamente delineados na letra do cântico aqui citado, por gênero e geração. São as doenças que podem atingir a todos, a vida dispendiosa do homem adulto “mau marido”, o risco do jovem rapaz tornar-se um bandido e da jovem menina tornar-se uma “perdida”, e mal falada. A solução para todos estes problemas é a família conduzida com pulso forte pelo casal que lhe dá origem, especialmente pela mãe, representada pela imagem de Flordelis. Muitos ministérios pentecostais se organizam como ministérios de “casais” nos quais a mulher, cantora, apesar de protagonista do ministério, não conduz o projeto sozinha, sendo usualmente associada ao Pastor (seu marido). Casos em que estes casais se divorciaram redundaram em escândalos no meio evangélico e levaram ao fim dos ministérios conduzidos pelo casal, especialmente daqueles nos quais a mulher era o destaque¹⁴.

O Ministério Flordelis, assim como o evento do CIM, mobilizam um protagonismo feminino típico de certos contextos de práticas pentecostais,

¹⁴ TRAIÇÕES E ATÉ TRIÂNGULO AMOROSO: RELEMBRE AS POLÊMICAS QUE CHOCARAM O MUNDO GOSPEL. Redação IBahia [S.L.:s.n.] 2016. Disponível em: <https://www.ibahia.com/detalhe/noticia/traicoes-e-ate-triangulo-amoroso-relembre-as-polemicas-que-chocaram-o-mundo-gospel/> Acesso em 31 Agosto 2020.

e que merecem a devida atenção nas pesquisas sobre o tema, inclusive no que diz respeito à formação de mulheres, mulheres negras, cantoras gospel, como quadros da política no campo evangélico. A dimensão interseccional que atravessa as discussões em torno da figura de Flordelis (gênero¹⁵, raça¹⁶, religião e território), apesar de não se apresentar integral e devidamente articulada neste artigo, é, sem sombra de dúvidas, fundamental para o debate que aqui se coloca. Centro-me neste texto, dados os seus limites, nos temas com os quais dialogo há mais tempo: religião, política, mídia e periferia. Pretendo, se eu for capaz e se esta pretensão for viável, dedicar-me aos temas de gênero e raça em trabalhos futuros e, com sorte, espero desenvolvê-los junto a parcerias qualificadas.

Partindo da lógica de expansão da “família Flordelis” para além de seus 55 filhos, o primeiro alvo deste Ministério foi a cidade, e a “proteção dos jovens vulneráveis”. São Gonçalo é o segundo maior município do estado do Rio de Janeiro, com uma população estimada de mais de 1 milhão de pessoas. De acordo com Pinho (2006):

¹⁵ Patrícia Birman (1996) aponta para os efeitos combinados da constituição mais forte de um “personagem evangélico” mais mundano nos anos 2000, ou seja, não necessariamente ligado a uma igreja, e a “presença maciça de mulheres” neste processo. Em seu texto, Birman discute o papel de mediadoras destas mulheres que, em sua leitura, criam campos de continuidade entre “crentes e não crentes”. Maria das Dores Machado (2005) discute há quase duas décadas a relação entre pentecostalismo e gênero, analisando processos de “individualização” e formação da autonomia moral em mulheres do meio evangélico, assim como o fortalecimento de suas participações públicas e políticas a partir de práticas no campo pentecostal. Teixeira (2016) desenvolve uma importante discussão sobre a “mulher universal” e seu processo de subjetivação no âmbito da teologia da prosperidade da Igreja Universal do Reino de Deus

¹⁶ Desde as reflexões de John Burdick (2002), uma das primeiras sobre a relação entre o pentecostalismo e a identidade negra no Brasil (“mistura possível?”), muito tem sido discutido e ainda há a ser pensado sobre este tema. Destaco aqui as reflexões de Contins (2004) sobre pentecostais negros no Brasil e nos EUA, e o debate apresentado por Reina (2017) sobre “os desafios e as possibilidades de ser negro na igreja evangélica”.

O crescimento de São Gonçalo deve-se, naturalmente, à dinâmica da metrópole carioca, constituindo-se a partir dos anos 1940, diante do elevado processo de urbanização, numa aglomeração urbana, reservatório de mão-de-obra barata, notadamente formada por emigrantes nordestinos. Nos anos 1950, a cidade chegou a ser considerada polo industrial, tendo também expressiva concentração de fazendas dedicadas à citricultura. A partir dos anos 1980, como ocorreu com o restante do país, a recessão econômica e a desindustrialização tiveram seus efeitos sentidos na cidade. Considerada “periferia consolidada”, a cidade de São Gonçalo inscreve-se na teia de relações metropolitanas como uma região de privação relativa ou pobreza (Pinho, 2006, p. 171).

A partir de São Gonçalo, e sua realidade ao mesmo tempo local e transversal, o CIM se comunica com todas as periferias brasileiras em um jogo de escalas. A relação entre práticas pentecostais e as periferias urbanas brasileiras vem sendo tratada há alguns anos e por diferentes perspectivas¹⁷. Birman, em artigo de 2012, discute as relações entre o religioso e o secular na composição do dispositivo da violência enquanto modelo ordenador da cidade.

As formas de habitar e de circular na cidade, bem como as disposições subjetivas relativas às divisões de seus espaços, foram paulatinamente se alterando, marcadas por novas modalidades de intervenção e de reelaboração de suas práticas. A categoria "violência" aumentou a sua abrangência e seus sentidos e se impôs como uma das justificativas centrais para reordenações necessárias

¹⁷ O amplo e diverso campo de estudos sobre o pentecostalismo nas cidades e nas periferias urbanas promoveu importantes estudos para estimular reflexões sobre a relação entre religião, favela e cidade (Mafra, 2003; Almeida e D’Andrea, 2004; Mafra e Almeida, 2009); pentecostalismo, crime e violência (Cunha, 2015; Teixeira, 2011 ; Mesquita, 2013; Galdeano, 2013; Machado, 2014); sobre o pentecostalismo no âmbito das políticas de segurança pública praticadas no Rio de Janeiro (Birman, 2012; Machado, 2017a e 2017b); sobre o tema da relação entre práticas evangélicas e o campo da assistência (Sche-liga, 2010; Rosas, 2013); e a relação entre práticas artísticas pentecostais e a cultura das periferias (Pinheiro 2007; Pinheiro e Farias, 2019; Oosterbaan, 2015; Machado, 2020).

dos espaços da cidade, desdobrando-se em políticas de repressão, de controle, de vigilância e também de medidas sócio-morais dos sujeitos que seriam seus alvos preferenciais. As mediações promovidas pelos atores religiosos no tratamento do "problema da violência" se desenvolveram ao longo desse processo e integraram os debates e também alguns dos dispositivos engendrados para governar a cidade, seus conflitos e suas populações. (Birman, 2012, p. 211)

As práticas do Ministério Flordelis apresentam um amplo conjunto de ações que possibilitam debates acerca da relação entre pentecostalismo e desigualdade social, conflitos urbanos, crime e gestão da violência, projetos de ordem, e as práticas de governança nas periferias. Mas proponho, para os fins deste artigo, e com ênfase no Congresso Internacional de Missões – CIM, uma discussão acerca da formação de redes e práticas políticas pentecostais situadas nas periferias e mobilizada partir de seus territórios. Analisando os encontros, consensos e dissensos acompanhados no CIM, pretendo descrever mediadores e mediações da articulação interescalar entre projetos religiosos e políticos locais e nacionais, a partir deste território periférico em particular, e junto às suas lideranças religiosas.

“A IGREJA ESTÁ DE PÉ EM TEMPOS DE CRISE”

A igreja está de pé, mais forte do que nunca está de pé
Na luta está orando, na prova adorando
Mesmo perseguida ela vai rompendo em fé
A igreja está de pé, mais forte do que nunca está de pé, vai vencendo as
batalhas
Pisando na serpente, pregando a palavra, ela vai rompendo em fé
A igreja está de pé, a igreja do senhor está de pé
Vencendo este mundo triunfando sobre o inferno, erguendo sua
bandeira¹⁸

¹⁸ A IGREJA ESTÁ DE PÉ. Publicado pelo canal Flordelis [S.I.:s.n.] 2018. 1 video (4:41 min). Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=dFV2J62g4Tc> Acesso em

O CIM contava com a participação de diversos tipos de convidados: cantores e cantoras, pregadores e pregadoras locais que atuavam no cotidiano da igreja, representantes de alguns dos Ministérios mais conhecidos do estado do Rio de Janeiro, e grandes nomes nacionais. Nos anos de 2016, 2017 e 2018, quando a ideia de “crise” dominava a cena política nacional, o CIM foi realizado em sua plena potência, confirmando a tese que deu título ao CIM 2016, e também tema de uma das músicas de Flordelis: “A igreja está de pé em tempos de crise”.

Congressos, como o CIM, operam no jogo de escalas entre o local e o nacional, e produzem efeitos muito consistentes de proximidade, próprios ao fazer da política eleitoral. Revel (1996, p. 14) vê no princípio da variação de escala um recurso fecundo por possibilitar que se construam objetos complexos e, portanto, que se leve em consideração a estrutura “folheada” do social. Pensar em escalas é pensar sobre os engendramentos entre o micro e o macro, e são amplos os debates sobre qual destas dimensões tem privilégio sobre a outra (idem). Vainer (2006) discute a questão da “escala da agência” e, particularmente, a “escala da ação política”. Complexificando a relação “micro” e “macro”, Vainer afirma que as escalas não estão dadas, nem são fixas, nem podem ser reificadas. “Antes, devem ser trazidas para o terreno social incerto e móvel, daquilo que está em disputa” (p. 17).

escalas não são apenas socialmente construídas ou engendradas, como também, e sobretudo, estão permanentemente em questão, campo e objeto de disputas e confrontos entre diferentes agentes que propõem diferentes escalas e em diferentes escalas se dispõem – seja para conservar seja para transformar o mundo e as escalas que o organizam (Veiner, 2006, p. 17).

O CIM era um momento crucial da articulação entre o Ministério Flordelis e suas práticas locais com projetos religiosos e políticos que atuavam no âmbito nacional. Este é o caso do Pastor Silas Malafaia, representado no

24 Nov 2020.

CIM 2016 por sua nora, a cantora Rachel Malafaia, e também do Pastor Marco Feliciano, presente nos CIM 2016 e 2017, e que nas duas situações evidenciou sua fidelidade ao Ministério Flordelis, lembrando sua participação contínua no evento há mais de 10 anos.

Dentre os inúmeros grupos religiosos que mandavam seus representantes ao CIM, sejam cantores ou preletores, destaco ainda a Igreja Batista da Lagoinha, o Ministério Apascentar, a própria Igreja Universal do Reino de Deus (em menor escala), dentre outros. Uma importante personalidade de alcance nacional presente no CIM em todos os anos aqui tratados foi a cantora e pastora Fernanda Brum. Fernanda Brum associa à sua carreira de cantora um conjunto de ações sociais e uma abordagem à questão da mulher evangélica, particularmente quanto ao problema da violência doméstica. Há alguns anos Fernanda Brum realiza um grande congresso por ela definido como “transcultural e interdenominacional” voltado para o público feminino. A intenção do evento, em sua apresentação, é convocar mulheres dispostas a compreender o chamado de Deus, e despertar uma geração para viver um “novo tempo”. Tal como o CIM, o Congresso “Profetizando às Mulheres” (analisado por Bezerra, 2018) reúne um grande conjunto de mediadores de campos políticos e religiosos, nacionais e internacionais.

Fernanda Brum, assim como Flordelis, faz parte do *cast* de artistas da gravadora MK Music. A MK Music e a Rádio 93 FM são agências midiáticas que combinam vários dos projetos que se encontram no CIM e, mais do que isso, que servem de eixo econômico de articulação do evento. Completando 30 anos em 2017, a MK Music se apresenta como uma face da “profissionalização” da música gospel no Brasil. É conduzida por Marina de Oliveira, cantora gospel e filha do senador pelo PSD (Partido Social Democrático), Arolde de Oliveira. Em todas as três edições do CIM em que estive presente, a MK Music teve um grande *stand* de venda de seus produtos. Também a Rádio 93 FM transmitia parte de seus programas da sede da Cidade do Fogo, e realizava entrevistas ao vivo durante o Congresso. O estúdio da rádio ficava em local central e visível durante todo o evento,

com paredes de vidro que permitiam aos participantes acompanharem tudo que se passava lá dentro.

A carreira política de Arolde de Oliveira, dono da gravadora e da rádio, é integrada à sua carreira na mídia gospel, desde a criação da Rádio El Shaday em 1992 (atualmente Rádio 93 FM). Arolde participou nos anos 90 das iniciativas de privatização do setor de telecomunicações no Brasil. Nos anos 2000 foi secretário de transportes da cidade do Rio no governo Cesar Maia, ficando 6 anos no cargo. Em 2014 venceu pela nona vez consecutiva a eleição para deputado federal, do Rio de Janeiro. Em 2018, elegeu-se senador pelo mesmo estado.

Nas eleições municipais de 2016, a Pastora Flordelis foi pré-candidata à prefeitura de São Gonçalo. A formação de alianças entre os partidos no processo de definição de candidaturas no município fez com que Flordelis retirasse sua candidatura, em apoio a outro candidato da coligação de seu partido. Um de seus filhos, Misael, foi candidato a vereador de São Gonçalo. Seu nome na candidatura era “Misael da Flordelis”, e seu lema “Vou dar a volta por cima”, título e refrão de um dos *hits* gospel de sua mãe. Em 2016 o Ministério Flordelis possuía um candidato a vereador em cada cidade onde tinha uma igreja (São Gonçalo, Niterói, Maricá e Itaboraí). Misael foi eleito em São Gonçalo.

Em 2018, Flordelis foi pré-candidata à deputada estadual no Rio de Janeiro pelo PSD (Partido Social Democrático), partido de Arolde de Oliveira, e o teve como seu padrinho político. Ao confirmar sua candidatura, Flordelis concorreu não à deputada estadual, mas sim à deputada federal pelo partido, ocupando o espaço da candidatura de Arolde que se projetou ao senado. Foi eleita como a quinta deputada federal mais votada no Rio de Janeiro no âmbito geral da eleição, e a mulher mais votada no estado, com quase duzentos mil votos.

A dinâmica político-religiosa que explica o Ministério Flordelis se apoia em um conglomerado denso formado por instituições religiosas, do mercado e político partidárias, sendo estas aqui representadas pelo próprio Ministério e suas parcerias religiosas, a gravadora MK Music, e o partido

de Arolde de Oliveira, no caso de 2018, o PSD. Em sua pesquisa sobre a Marcha para Jesus, Sant'Ana (2017) analisa em profundidade este campo de poderes religiosos, econômicos e políticos do Rio de Janeiro, apresentando outros atores, além dos aqui citados. Com esta fórmula, a igreja se manteve de pé em tempos de crise, e destes saiu, inicialmente, fortalecida.

Parti de um projeto sobre Ministérios¹⁹, e cheguei aqui tendo como um dos principais resultados desta pesquisa a reflexão sobre Congressos. Ministérios e Congressos são categorias do mundo religioso e do mundo político. Alguns grupos se definem como ministérios hoje no cenário evangélico. Apesar da ideia de ministérios já existir há alguns anos dentro das igrejas protestantes, o uso que dá título ao coletivo religioso como um todo me parece oferecer algo sobre o que pensar.

Ministérios costumam ser, mais usualmente, modos de definir campos específicos de atuação e missão dentro de uma igreja: ministério de louvor, de crianças, de jovens, de mulheres, de assistência social, dentre outros. Outro uso frequente da ideia de ministério é aquele referido à relação entre sede e filial: Assembleia de Deus "X" - "Ministério Madureira", ou seja, identifica uma igreja que se apresenta como filial, ou uma congregação missionária de uma Igreja maior. Um último modo de utilização, é como uma missão pessoal: o meu ministério, ou seja, a ação para a qual o sujeito se dedica pessoalmente.

No caso do Ministério Flordelis, como de outros, o projeto missionário passa a dar sentido à toda iniciativa, e também ao seu nome. Não existe uma igreja que dá origem ao Ministério. A ação religiosa é o Ministério, e estes assim se nomeiam. Ministério Apascentar, Ministério Casa de Oração, dentre outros. A particularidade do caso de Flordelis é o fato de seu nome dar título ao Ministério. Deriva-se daí algumas análises interligadas: seu ministério é a expansão de um ministério pessoal (cuidar de jovens), de louvor (carreira

¹⁹ Projeto de pesquisa: Ministérios evangélicos e periferias fluminenses: religião, mídia, ação política e cultura no cotidiano das cidades da Região Metropolitana do Rio de Janeiro, coordenado por Carly Machado. Bolsa Produtividade CNPQ – Nível 2.

musical) e sua fama (presença midiática). Esta última, particularmente, adiciona um aspecto relevante de visibilidade ao Ministério Flordelis.

Tentando refletir sobre o assunto, penso hoje que ministérios são iniciativas caracterizadas por suas missões, seus projetos, seus planos de futuro. Depois de, por algum tempo, tentar fazer da ideia de ministério uma possível categoria analítica, arrisco-me a dizer que aprendi com os “ministérios evangélicos”, ou seja, com estes grupos religiosos que se apresentam como “ministérios”, que uma de suas principais características é a dimensão expansiva no tempo e no espaço. Eles não cabem apenas em suas comunidades religiosas e nas suas rotinas: apresentam como característica principal projetos voltados para a vida no mundo, na cidade, nas casas, nas famílias, nas ruas, e por isso nos ajudam a pensar a relação entre o religioso, o ordinário e o espaço público. Além disso, são projetos: movidos por planos de futuro, não apenas pelo que acontece no presente. Nesta dinâmica expansiva e multiplicadora, ministérios são instituições dinâmicas, mutáveis, instáveis, e mobilizadoras de uma ampla ação midiática e de comunicação. O “templo” não é necessariamente seu *locus* mais potente, mas seus eventos e suas mídias, através dos quais se expandem²⁰.

No caso particular do Ministério Flordelis, acompanhar seu Congresso anual me permitiu acompanhar processos de formação e desengajamento de alianças religiosas, midiáticas, territoriais e políticas. Congressos religiosos como o CIM são momentos de encontros entre atores políticos, e desses com audiências que podem, a partir daí, formar comunidades religiosas ou campos políticos, bem como outras formas de coletividades, mais ou menos duradouras.

²⁰ Destaco aqui duas pesquisas que me ajudam a pensar este tema. A dissertação de mestrado de Jamille Bezerra (2008, UFRRJ) sobre o Ministério Profetizando às Nações com foco etnográfico no Congresso Profetizando às Mulheres, ambos liderados pela cantora gospel Fernanda Brum. E a tese de doutorado em andamento de Lorena Mochel (PPGAS/MN) sobre um ministério evangélico em um grupo de WhatsApp.

A pesquisa no CIM e sobre o CIM permite análises sobre uma ampla variedade de temas em um complexo jogo de escalas. Escolhi, para os fins deste artigo, aprofundar uma análise a partir da música gospel, e seu lugar na fabricação da política nas periferias urbanas do Rio de Janeiro. E é a este foco que me dedico nas próximas seções.

“A VOLTA POR CIMA”

Quem impedirá o agir de Deus? Eu vou dar a volta por cima
Ele cumpre o que prometeu. Eu vou dar a volta por cima
O que passou, passou, chega de chorar! Eu vou dar a volta por cima
Tudo que eu vivi, foi uma lição. Eu vou dar a volta por cima

Vai virar, vai virar
A página da minha história meu Deus vai virar
Vai virar, vai virar
A página da minha história meu Deus vai virar²¹

Como visto nas seções anteriores, a carreira política de Flordelis se consolidou a partir de um importante eixo estrutural que articulava as dimensões econômica, política e religiosa. O nome central da articulação foi o de Arolde de Oliveira, e suas ações estratégicas formuladas a partir de seu grupo de comunicação (rádio e gravadora) e sua participação na política formal partidária e governamental, citadas anteriormente. Gostaria de me somar a essa discussão acerca das forças políticas e econômicas que sustentam projetos religiosos (tal como discutido por Sant’Ana 2017, Cunha 2004, entre outros), com reflexões sobre a dimensão estética das práticas políticas e religiosas de Flordelis.

²¹ FLORDELIS - A VOLTA POR CIMA (AO VIVO). Publicado pelo canal MK Music [S.I.:s.n.] 2016. 1 video (5:46min). Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=5O5xyt51HPk> Acesso em 16 de novembro de 2018.

A entrada de Flordelis na política partidária e sua candidatura foram formuladas a partir de práticas estéticas que têm na música seu principal elemento. A dimensão estética é um aspecto importante nas análises acerca das práticas políticas e de governança. Dizem respeito à produção de afetos, sensibilidades e sensorialidades que participam da experiência imersiva da política.

Dedico-me a pensar sobre a dimensão estética tomando por base as ideias de Birgit Meyer relacionadas aos conceitos de mediação²² e estética. Tal como discutido em trabalho anterior sobre a obra de Meyer (Machado, 2015), compreendo a definição de “mediação” nesta autora como algo que se assenta em complexos processos de transmissão que requerem intermediários (meios / mídias). As mídias, tal como entendidas pela autora, não apenas transportam a mensagem de modo neutro, mas lhe dá forma em virtude de suas propriedades e propensões tecnológicas, sociais e estéticas, através de formatos e formas específicas.

O ato de mediação, assim compreendido, desperta sensibilidades através de apelos singulares aos órgãos dos sentidos e por carregar significados e valores específicos em sua própria forma (Meyer 2013). O forte interesse no corpo, nos sentidos, na experiência e na estética nas ciências sociais, aponta Meyer, assinala hoje uma crescente consciência de que o surgimento e a manutenção das formações sociais dependem de estilos que formam e vinculam os sujeitos, não apenas através da imaginação cognitiva, mas também através da moldagem dos sentidos e dos corpos em construção (Meyer 2009). Atenta a estas questões, retomo o material etnográfico sobre Flordelis.

A agenda política de Flordelis se constituiu através de suas produções no campo musical, de suas canções (letra, melodia e ritmo) e do modo como ela

²² Apesar de seguir minha análise a partir de referências específicas que me formaram mais diretamente, gostaria de destacar a relevância neste debate do campo de produções brasileiras sobre Antropologia das Emoções (Rezende e Coelho, 2010) e a antropologia de Gilberto Velho sobre mediação (Velho, 1981; Velho e Kuschnir, 2001).

as performatizava em suas apresentações ao vivo: por isso o entrelaçamento central entre as suas músicas e seus slogans/temas de campanha.

As inúmeras vezes que ouvi Flordelis cantar “A volta por cima” no CIM foram momentos de intensa adesão da audiência, imersa em uma paisagem sonora e visual formada pelo conjunto de corpos e vozes que a acompanhavam, pelos instrumentos, e pelos jogos de luzes que adensavam ainda mais o ambiente. O desejo de “dar a volta por cima” passava também pela experiência afetiva, corporal e sensorial de cantar e dançar girando em torno do próprio corpo dizendo “vai virar, vai virar, vai virar, vai virar. A página da minha história Deus vai virar”²³.

Uma abordagem antropológica da paisagem sonora, sobre aquilo que se escuta, é bem mais rara do que leituras sobre a dimensão visual da pesquisa, sobre o que se vê no campo. Dentre os estudos que tratam da relação entre religião, mídia e espaço público, destaca-se o trabalho pioneiro e absolutamente inspirador de Hirshkind (2006) sobre o que foi por ele caracterizado como “*ethical soundscape*”, uma paisagem sonora composta por sermões islâmicos gravados em fita cassete, sua reprodução, circulação, e as práticas religiosas e públicas desenvolvidas a partir desses²⁴.

O trabalho de Oosterbaan (2017) adiciona uma análise urbana às leituras sobre paisagens sonoras no campo de estudos de religião e mídia, ao abordar a presença do pentecostalismo nas favelas da cidade do Rio de Janeiro. Baseado em uma pesquisa de longa duração, o autor pensa sobre as disputas internas à vida nas favelas, também em ternos territoriais, articulando tensões entre projetos de governança com seus “sons” em disputa no cotidiano. O trabalho do autor conjuga uma análise sobre religião, violência e a vida

²³ FLORDELIS - A VOLTA POR CIMA (AO VIVO).

²⁴ Como destaca Stollow (2013), as tecnologias de imagem e áudio, e suas materialidades, como no caso das fitas cassete pesquisadas por Hirschkind, são aspectos imprescindíveis da formação de práticas religiosas. Apenas por serem portáteis como objetos e em sua possibilidade de reprodução, as fitas cassete discutidas por Hirschkind foram centrais à formação de práticas religiosas públicas, tal como analisado por este autor.

urbana, sempre com a paisagem sonora em destaque e como fio condutor da análise. O livro de Oosterbaan inclui ainda uma fina discussão acerca das experiências de escuta no pentecostalismo, levando em consideração a importância da música, do rádio, e outros equipamentos eletroacústicos. Ao tratar da escuta musical pentecostal, ele analisa a moralidade do que se deve ou não escutar, do que é bênção, do que é perigo, e as várias dinâmicas operadas pelos sujeitos nessas fronteiras.

A partir do debate produzido por Oosterbaan, podemos identificar a importância da música gospel na vida das periferias urbanas do Rio de Janeiro, e como, através desta vivência sonora, são moduladas moralidades, fronteiras territoriais, pertencimentos e conflitos. A música gospel pode ser então pensada como elemento crucial da estética da política nas periferias, da formação de subjetividades e das disputas em torno de projetos de governança nos territórios.

A voz de Flordelis tem o tom das vozes das cantoras populares brasileiras de forró: uma voz rasgada, na garganta, sem ser burilada no estilo gospel estadunidense, mas que mantém um vibrato popular, um tremor na voz que ora carrega a agonia do clamor presente em suas canções, e ora dá o tom da alegria da vida pentecostal em ritmo mais brasileiro. Além de sua voz, Flordelis no CIM canta com um conjunto massivo de vozes que a acompanham. Essa experiência do cantar junto com muitas pessoas promove sensações, vibrações corporais, movimentos, aquece o corpo pela produção da voz quase aos berros, faz dançar, erguer as mãos, por vezes chorar. Todos estes elementos descrevem vivências mais gerais tanto em shows musicais, quanto em eventos políticos, como também em atos religiosos, tornando inútil qualquer esforço em saber onde começa um e termina o outro.

O CIM 2018, diferente dos anos anteriores em que as candidaturas políticas eram abertamente apresentadas, foi marcado por uma maior discrição quanto à candidatura de Flordelis e de outros políticos a ela relacionados. A eleição de 2018 foi acompanhada por um debate público e junto à justiça eleitoral acerca do que se poderia ou não fazer dentro das igrejas em período de campanha. Discutia-se, à época, iniciativas que propunham o afastamento

das lideranças de suas funções eclesiais em período eleitoral. Questionava-se nesse sentido, e com foco específico nos evangélicos, quando o “abuso” do poder religioso virava crime eleitoral. Cogitava-se o uso da “influência” do líder espiritual para “seduzir” seus fiéis e capturar sua liberdade de escolha, os convencendo a aderir a uma certa candidatura. Discutia-se, assim, questões em torno da pergunta: “onde termina a liberdade religiosa e começa o proselitismo político?” e em que casos o problema deveria ser tratado nesses termos²⁵.

Em setembro de 2018 Flordelis já era oficialmente candidata à deputada federal. Por esse mesmo motivo eu fui ao Congresso esperando que naquele ano o espetáculo político fosse o mais ostensivo de todos, e encontrei exatamente o contrário. Em 2016, nas eleições municipais, quase todos os dias havia no palco momentos de explícita articulação e mobilização política para as campanhas em andamento. Em 2017, fora do tempo da eleição²⁶, o CIM sediou atos cívicos, com a presença de lideranças políticas celebrando o município, o estado e a nação. Muitos políticos no exercício de seus mandatos compareceram ao evento. Relembre-se aqui o fato de o CIM acontecer frequentemente na semana do feriado nacional de 07 de setembro, o que reforça a dimensão cívica do evento.

Em 2018, no entanto, eu não ouvi nenhuma referência explícita à candidatura de Flordelis durante os cultos em que estive. Alguns convidados externos oravam pela “missão da pastora”, para a qual Deus a havia levantado, mesclando um clamor por seu pastorado e por sua conhecida candidatura. Claro que inúmeras referências implícitas circulavam no evento,

²⁵ BALLOUSSIER, ANNA VIRGINIA. ABUSO DE PODER RELIGIOSO DIVIDE CORTES ELEITORAIS E É CONTESTADO POR PASTORES. Site da Folha de São Paulo [S.l.:s.n.] 2018. Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/06/abuso-de-poder-religioso-divide-cortes-eleitorais-e-e-contestado-por-pastores.shtml?utm_source=newsletter&utm_medium=email&utm_campaign=newsfolha?loggedpaywall Acesso em 06 de junho de 2018.

²⁶ Cabe aqui uma referência explícita às reflexões de Palmeira (apud Peirano, 2002) sobre o “tempo da política”.

mas certamente havia uma mudança no modelo de fazer política eleitoral sendo experimentado naquele ano.

Poucos candidatos em campanha para outros cargos circularam no CIM 2018. Arolde de Oliveira, candidato a Senador e dono da MK Music, esteve presente e ocupou o palco durante breves momentos, durante os quais o Pastor Anderson do Carmo orou por sua vida e por sua missão na proteção da igreja e da família brasileira. Índio da Costa, candidato a governador, foi ao CIM em um dos dias, e apesar de ter sua presença notificada à plateia, não falou à congregação. Não ouvi nenhuma referência explícita à candidatura de Jair Bolsonaro, candidato à presidência apoiado por Arolde de Oliveira e seu partido, incluindo Flordelis.

A campanha de Flordelis só se intensificou após o CIM 2018, e foi composta por dois modelos de intervenção pública: alguns atos de campanha nas ruas e nas mídias sociais, onde divulgava sua candidatura e suas principais ideias, e muitas idas a igrejas para participação em eventos como cantora gospel. O número de participações em cultos e eventos evangélicos era absolutamente superior às ações divulgadas em sua agenda de candidatura. Por privilegiar a presença em eventos religiosos, Flordelis manejou uma complexa economia moral, política e estética de suas aparições como candidata e como cantora²⁷.

2019 foi o primeiro ano do mandato como deputada federal de Flordelis. Logo nos seus primeiros meses de atividade, realizou um grande evento no Congresso Nacional denominado “Seminário Cruzada pela adoção: 9 meses,

²⁷ O caso de Flordelis não é um fato isolado. Em 2018 a música gospel confirmou-se como um campo privilegiado de formação de carreiras políticas. Se os pastores e bispos eram até então os principais nomes evangélicos na política formal, em 2018 o campo incluiu fortemente o incentivo às carreiras políticas de músicos gospel. Destacaram-se nestas eleições os nomes de Mattos Nascimento (RJ) Samuel Santos (GO), Vanilda Bordieri (SP), Irmão Lázaro (BA), Lauriete (ES), Cristina Mel (RJ), Adriano Gospel Funk (RJ) para citar alguns casos, além de outros mais conhecidos do público brasileiro que também aliam há alguns anos carreiras políticas a carreiras na música gospel, como Marco Feliciano (SP) e Magno Malta (ES)

família para todos”. Realizado no mês de maio (“mês das mães”), o Seminário contou com o franco apoio da Ministra Damares Alves, a própria também protagonista de um controverso caso de adoção. Flordelis já no início do ano aparecia como um dos nomes cotados para as eleições municipais de 2020, na qual despontava como candidata a prefeita de São Gonçalo. Toda atuação de Flordelis no Congresso Nacional em 2019 era realizada tendo ao lado seu marido o Pastor Anderson do Carmo, seu principal assessor e secretário estadual de seu partido, o PSD.

Mas em junho de 2019, o Pastor Anderson do Carmo foi assassinado dentro de sua residência em São Gonçalo. Em seu corpo foram encontradas 30 perfurações, o que indicava uma quantidade mínima de 15 tiros. O caso teve ampla repercussão midiática e mobilizou muitas polêmicas. Dois filhos do casal foram presos pelo assassinato. As investigações trabalham com a hipótese do envolvimento de Flordelis no crime, e a especulação pública sobre as motivações e as responsabilidades tocam fundamentalmente em questões de gênero, família, religião e sexualidade, pouco se referindo aos conflitos políticos envolvendo Flordelis e Anderson do Carmo.

Em agosto de 2020, durante a finalização da elaboração deste artigo, Flordelis foi indiciada como mandante do assassinato de Anderson do Carmo. A montagem pública do caso mobilizou aspectos da vida familiar de Flordelis, particularmente sua dimensão sexual, indicando possíveis relacionamentos entre filhos, e também entre pais e filhos. Retomou-se o fato de que Anderson, 16 anos mais novo do que Flordelis, havia sido namorado de uma de suas filhas antes de tornar-se seu namorado e marido. A imagem de Flordelis passou a estampar vídeos e memes que a apresentavam como uma “hipócrita defensora da família”, “da vida” e “dos bons costumes”. Seus posicionamentos morais de cunho religioso, amplamente difundidos em suas mídias sociais nos últimos anos, foram recuperados e acionados como denúncia de sua hipocrisia, quando comparados aos últimos acontecimentos em torno de seu nome, e de sua família.

Apesar do enorme desgaste público de Flordelis, a deputada e pastora, mesmo sendo investigada pelo assassinato de seu marido, e em meio a muitas reportagens escandalosas sobre sua vida particular, não se esquivou de manter suas redes sociais ativas e apresentar-se publicamente na mídia, divulgando ações de seu Ministério e de seu mandato.

O Ministério Flordelis foi desmantelado nesse processo. Alguns dos filhos do casal desvincularam-se da igreja. Misael “da Flordelis”, o filho eleito vereador de São Gonçalo em 2016, afastou-se da mãe adotiva e de seu Ministério, e passou a protagonizar a luta por justiça no caso do assassinato de Anderson do Carmo. Desde o CIM 2019, e em todos os momentos que seguiram os escândalos, o afrouxamento de relações institucionais foi avassalador. Nenhum nome reconhecido do campo evangélico pentecostal esteve presente no Congresso de 2019. O PSD, partido de Flordelis, agiu rápido ao suspender a filiação da deputada e iniciar seu processo de expulsão. A MK Music rompeu o contrato que tinha com a cantora há mais de uma década. Arolde de Oliveira²⁸, senador eleito, dono da MK Music e articulador da candidatura de Deputada Federal pelo PSD, formalizou seu afastamento. Um deputado federal do PSL apresentou representação à Mesa da Câmara dos Deputados para que fosse encaminhado ao Conselho de Ética pedido de perda de mandato da deputada por quebra de decoro parlamentar. Damares Alves que se aproximou de Flordelis pela pauta da adoção no início de seu mandato em 2019, veio a público ao lado do presidente Jair Bolsonaro em uma de suas *lives* dizer que a pastora “enganou topo do país”, e lamentou que estes escândalos em torno do caso possam afetar a pauta da adoção. Bolsonaro disse que as fotos de Flordelis ao seu lado e de sua esposa Michelle estavam sendo usadas para “desgastá-lo”.

Retomando as reflexões sobre o tempo da política, vale relembrar que Flordelis foi indiciada em ano de eleições municipais (2020). Como dito

²⁸ O Senador Arolde Oliveira faleceu em 21 de outubro de 2020, aos 83 anos, vítima da COVID-19.

anteriormente, Anderson do Carmo e sua esposa eram parte do campo político que se apresentava à prefeitura de São Gonçalo.

Olham para mim, já julgando o meu final
Esquecendo que o meu Deus, é um Deus sobrenatural
O Deus que dá valor, a quem o mundo humilhou
É o Deus que uma virada em minha vida decretou
As vezes a gente erra, tentando acertar
E o nosso nome vira o alvo, de quem quer acusar
Mesmo machucados, temos que continuar
Quem obedece aqui em baixo, amanhã por cima vai estar

Dar “a volta por cima” tornou-se então um projeto pessoal para Flor-delis. Não mais apenas um testemunho sobre sua história. Também não apenas uma mensagem para os que a ouvem como pastora ou deputada. A partir do escândalo da morte de Anderson do Carmo, ela própria encarnou o suplício de redefinir sua história.

O pentecostalismo das periferias urbanas se constituiu como um campo de quedas e retornos, escândalos e glórias, derrotas e vitórias, e em meio a isso, de muitas lutas e provas. É um pentecostalismo que habita as cadeias, as delegacias, as ruas, as bocas de fumo, e assume que é lá, onde mora o “pecado”, que se deve oferecer um projeto de redenção. “Onde abundou o pecado, superabundou a graça” (Romanos 5:20). Atravessar o tempo do suplício aguardando o tempo da vitória é parte das possibilidades do campo pentecostal, assim como o tempo da redenção, mesmo quando confirmado o pecado ou o crime, e seu veredicto. A justiça dos homens e a justiça de Deus operam lado a lado, mas não necessariamente juntas. Na moralidade pentecostal, mesmo o caído pode se levantar pela graça.

Escândalos, quedas, acusações, processos e prisões não são fenômenos exclusivos do campo político pentecostal. O tempo do suplício é um dos tempos da política, e tanto o suplício, quanto os processos de redenção política que o seguem, são compostos por complexas operações morais

com componentes religiosos e seculares. Durante os mesmos anos do CIM, acompanhamos em rede nacional muitos processos de suplício político. As crises alternam seus envolvidos. Enquanto alguns campos políticos vivem suas crises, outros se fortalecem. A igreja de Flordelis esteve de pé em tempos de outras crises, de 2016 a 2019. Agora ela vivencia sua própria crise, perde os apoios que a ergueram e sustentaram outrora, e cai. Pode-se dizer que o tempo da política nestes anos foi marcado por tempos de suplício religiosos e seculares. E o caso de Flordelis não foi um caso isolado.

Durante a pesquisa de campo na ADUD e no Ministério Flordelis presenciei atores do campo político evangélico atravessarem grandes escândalos mantendo presença constante em eventos públicos, e também aqueles que desapareceram. O modo de fazer política pentecostal, e a música gospel que faz vibrar suas agendas, operam com a possibilidade de se dar a volta por cima, de haver a restituição, redenção. Mas, cabe sempre lembrar, essas possibilidades podem se confirmar, ou não. Pesquisas situadas, que assumem a dimensão temporal e processual da vida social, mobilizam relações sociais que passam por mudanças, continuidades, rupturas, surgimentos e desaparecimentos. E essa radicalidade da ação do tempo é presente não apenas na pesquisa, mas na vida cotidiana, ordinária, e em sua própria radicalidade. Na vida das periferias, a “queda” é parte do cotidiano, e uma religião que abarque suas demandas precisa se deixar permear por essas dinâmicas, esses fluxos, essas tramas, com seus ritmos descompassados e melodias polifônicas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os estudos que partem da questão da relação entre religião e mídia possibilitam desdobramentos muito variados. Este artigo teve por objetivo desenvolver dois aspectos oportunizados por este enfoque: primeiramente, uma análise de modos de formação e ação política no meio pentecostal. Ministérios e Congressos foram categorias condutoras da reflexão aqui apresentada. Através de um ministério – o Ministério Flordelis - foi possível

analisar um tipo de formação político-religiosa que tem por característica central desafiar modos de organização espaço-temporal. Ministérios se propõem a ocupar não apenas templos (e podem mesmo prescindir de templos), mas ruas, cidades, e outros tantos domínios digitais. Apresentam-se sob a forma de eventos, operam importantes aparatos midiáticos, voltando-se, assim, ao espaço expansivo mobilizado por suas missões, seus projetos. E seus projetos, como tais, apontam para o futuro: ao tempo da mudança, da transformação, dos processos. Suas alianças são assim dinâmicas, fluidas, instáveis e muitas vezes frágeis.

Tomando um *congresso* como campo de pesquisa – o Congresso Internacional de Missões (CIM) – busquei uma abordagem que tornasse viável concentrar esforços analíticos para capturar um Ministério em ação, no ato de sua expansão espaço-temporal, e na execução de seus processos de formação de redes interescales. Acompanhar este congresso por alguns anos evidenciou ainda seu aspecto dinâmico, instável, e trouxe a compreensão sobre como se processam, no âmbito destes eventos que se repetem sempre se reinventando, tempos de fortalecimento, vitória, esmaecimento, suplício e tormento.

O outro aspecto discutido neste artigo, a partir da relação entre religião e mídia, foi a *estética da política do campo pentecostal* que se constitui a partir da música gospel. Tratar da estética da política significa abordar processos sensoriais, perceptivos, corporais, afetivos, narrativos, e o modo como estes participam da produção de processos de legitimação e práticas autorizativas de um certo campo político e religioso pentecostal.

Como contribuição aos estudos de religião e mídia, reforço a importância de abordarmos as questões desse campo a partir de estudos situados, e particularmente a partir das *periferias urbanas*, e da política que se faz nas e a partir das periferias. Uma abordagem da articulação entre *projetos religiosos e produções midiáticas, com questões que se colocam a partir de regimes territoriais e práticas de governança nas periferias urbanas*, mobiliza uma inscrição potente para discussões sobre o Brasil contemporâneo e seus processos de continuidades e rupturas políticas. É fundamental, ainda, e

por isso, integrar cada vez mais o debate sobre religião, mídias e mediações, éticas e estéticas, às discussões sobre *projetos de poder*, e suas dimensões políticas, econômicas e culturais.

E onde há poderes, há conflitos e *crises*. Pensando as articulações do religioso e do secular nos *tempos da política*, sugiro seguirmos refletindo sobre o *tempo do suplício* nas modulações das *crises* da política nacional brasileira. Sobre os tempos da queda e da redenção, do escândalo e da vitória, da relação entre blasfêmia e verdade no emaranhado político e religioso que faz a política brasileira há séculos, e a partir do qual se formula o *secular* no Brasil.

São muitas as metáforas que usamos nas Ciências Sociais para expressar nossos modos de pensar. As ideias de “tramas” e “emaranhados”, que tanto utilizamos no grupo de pesquisa Distúrbio (UERJ), são uma forma de provocar pesquisas que assumam os imbricamentos próprios à vida ordinária, e estranhem as leituras mais rígidas na circunscrição de esferas da vida social, e sua abordagem. Pensar em *tramas* é um convite ao “entranhamento”, e ao desafio de se mobilizar teorias e metodologias para esta abordagem emaranhada, mesmo correndo riscos de profanar fronteiras. Espero neste artigo não haver apresentado soluções para o contínuo desafio antropológico, mas ter feito um exercício produtivo e bom para o diálogo.

REFERÊNCIAS

ASAD, Talal. Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power. In: *Christianity and Islam*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press. 1993.

ASAD, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. California. Stanford University Press. 2003.

BANDEIRA, Olívia. Música gospel no Brasil: reflexões em torno da bibliografia sobre o tema. *Religião & Sociedade*, v. 37, n. 2, 2017, pp. 200-28.

BEZERRA, Jamille. *Profetizando às Mulheres: mídia gospel, gênero e política*. 2018. Dissertação. (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2018.

BIRMAN, Patricia. Cruzadas pela paz: práticas religiosas e projetos seculares relacionados à questão da violência no Rio de Janeiro. *Religião & Sociedade*, 32(1), 2012, pp. 209-226.

BIRMAN, Patricia. Mediação feminina e identidades pentecostais. *Cadernos Pagu* (6-7), 1996, pp.201-226.

BIRMAN, Patrícia. Narrativas seculares e religiosas sobre a violência: as fronteiras do humano no governo dos pobres. *Sociologia & Antropologia*, 9(1), 2019, pp. 111-134.

BIRMAN, Patricia (org). *Religião e espaço público*. São Paulo: Attar Editorial. 2003.

BIRMAN, Patricia; MACHADO, Carly. A violência dos justos: evangélicos, mídia e periferias da metrópole. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 27, núm. 80, outubro, 2012, pp. 55-69.

BURDICK, John. Pentecostalismo e identidade negra no Brasil. Mistura possível? In: MAGGIE, Yvonne e REZENDE, Claudia (orgs). *Raça como retórica: a construção da diferença*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2002.

BURITY, Joanildo. Minoritization and Pluralization. What Is the “People” That Pentecostal Politicization Is Building? *LATIN AMERICAN PERSPECTIVES*, Issue 208, Vol. 43 No. 3, 2016, pp. 116–132.

CHAVES, Christine. *A Marcha Nacional dos Sem-Terra: um estudo sobre a fabricação do social*. Rio de Janeiro: Reluma Dumará/NUAP. 2000.

CHAVES, Christine. *Festas da política: uma etnografia da modernidade no sertão (Buritis/MG)*. Rio de Janeiro: Reluma Dumará/NUAP. 2003.

CONTINS, Marcia. Subjetividade e alteridade: os pentecostais negros no Brasil e nos Estados Unidos. *LOGOS 21: Comunicação e religiosidades*. Ano 11, nº 21, 2º semestre de 2004, pp. 151-174.

CUNHA, Christina. *Oração de traficante: uma etnografia*. Rio de Janeiro: Garamond. 2015.

CUNHA, Magali. “Vinho novo em odres velhos”: um olhar comunicacional sobre a explosão gospel no cenário religioso evangélico no Brasil. Tese (doutorado em comunicação), São Paulo, Universidade de São Paulo, 2004.

D’ANDREA, Tiarajú Pablo. *A formação dos sujeitos periféricos: cultura e política na periferia de São Paulo*. Tese (doutorado em sociologia), São Paulo, Universidade de São Paulo, 2013.

DULLO, Eduardo (prelo). *A Political Ritual Without Closure: Serial Liminality and the Escalation of Conflict in Brazil’s Street Demonstrations*.

FELDMAN-BIANCO, Bela (org). *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*. São Paulo. Editora UNIFESP, 2010.

FRESTON, Paul. Brother votes for brother: the new politics of Protestantism in Brazil. In: STOLL, David, GARRARD-BURNETT, Virginia (eds.), *Rethinking Protestantism in Latin America*. Philadelphia: Temple University Press. 1993.

GALDEANO, Ana Paula. A gestão social da violência: de como ativistas de direitos humanos, líderes de associação de bairro e evangélicos se mobilizam. In: CUNHA e FELTRAN (org). *Sobre periferias: novos conflitos no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Lamparina & FAPERJ. 2013.

HIRSCHKIND, Charles. *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*. Nova York: Columbia University Press, 2006.

HIRSCHKIND, Charles. Existe um corpo secular? *Religião & Sociedade*, v. 37, n. 1, 2017, pp. 175-89.

JUNGBLUT, Airton Luiz. A salvação pelo rock: sobre a 'cena underground' dos jovens evangélicos no Brasil. *Religião & Sociedade*, v. 27, n. 2, 2007, pp. 144-62.

MACHADO, Carly. Conexões e rupturas urbanas: projetos, populações e territórios em disputa. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 32(93), e329308. 2017a.

MACHADO, Carly. "É muita mistura": projetos religiosos, políticos, sociais, midiáticos, de saúde e segurança pública nas periferias do Rio de Janeiro. *Religião & Sociedade*, 33(2), 2013, pp. 13-36.

MACHADO, Carly. Pentecostalismo e o sofrimento do (ex-)bandido: testemunhos, mediações, modos de subjetivação e projetos de cidadania nas periferias. *Horizontes Antropológicos*, n. 42, 2014, pp. 153-80.

MACHADO, Carly. Religião e Mídia: reflexões de uma mente inquieta e o desafio de uma antropologia "sensacional". *Campos* 16(2), 2015, pp.138-144.

MACHADO, Carly. Samba gospel: Sobre pentecostalismo, cultura, política e práticas de mediação nas periferias urbanas do Rio de Janeiro. *Novos estudos CEBRAP*, 39(1), 2020, pp. 81-101.

MACHADO, Carly. The church helps the UPP, the UPP helps the church: pacification apparatus, religion and boundary formation in Rio de Janeiro's urban peripheries. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, 14(3), e143075. 2017b.

MACHADO, Maria das Dores Campos. *Política e Religião: a participação dos evangélicos nas eleições*. Rio de Janeiro: Editora FGV. 2006.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais. *Revista Estudos Feministas*, 13(2), 2005, pp. 387-396.

MAFRA, Clara; ALMEIDA, Ronaldo de (orgs.). *Religiões e cidades: Rio de Janeiro e São Paulo*. São Paulo: Terceiro Nome, 2009.

MARIZ, Cecília. A teologia da batalha espiritual: uma revisão da bibliografia. *BIB*, n. 47, 1999, pp. 33-48.

MAURICIO JUNIOR, Cleonardo. 'Acordamos, Somos Cidadãos': os evangélicos e a constituição ética de si na relação com o político. *Revista ANTHROPOLOGICAS*. Ano 23, 30(1), 2019, pp. 99-135.

MEINERT, Lotte; KAPFERER, Bruce (edit). *In the event: toward an anthropology of generic moments*. New York; Oxford. Ed. Berghahn. 2015.

MESQUITA, Wania. Religiosidade pentecostal e ordem violenta em favelas na cidade de Campos dos Goytacazes. In: CUNHA e FELTRAN (org). *Sobre periferias: novos conflitos no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Lamparina & FAPERJ. 2013.

MEYER, Birgit; MOORS, Annelies (eds.). *Religion, media and the public sphere*. Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press. 2006.

MEYER, Birgit; PELS, Peter (eds.). *Magic and modernity: interfaces of revelation and concealment*. Stanford, Stanford University Press. 2003.

MEYER, Birgit. *Aesthetic formations: media, religion, and the senses*. Nova York, Pal-grave Macmillan. 2009.

MEYER, Birgit. "Material Mediations and Religious Practices of World-making". In: K. Lundby (Eds.), *Religion Across Media: From Early Antiquity to Late Modernity*. New York: Peter Lang International Academic Publishers, 2013, pp. 1-19.

NOVAES, Regina. Juventude, religião e espaço público: exemplos 'bons para pensar' tempos e sinais. *Religião & Sociedade*, v. 32, n. 1, 2012, pp. 184-208.

OOSTERBAAN, Martijn. Gospel Funk: Pentecostalism, Music, and Popular Culture in Rio de Janeiro. In: INGALLS, Monique; YONG, Amos (orgs.). *The Spirit of Praise: Music and Worship in Global Pentecostal-Charismatic Christianity*. University Park: Penn State University Press. 2015.

OOSTERBAAN, Martijn. *Transmitting the spirit: religious conversion, media, and the urban in Brazil*. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press. 2017.

Paula, Robson de. “Os cantores do Senhor”: três trajetórias em um processo de industrialização da música evangélica no Brasil. *Religião & Sociedade*, v. 27, n. 2, 2007, pp. 55-84.

PAZ, Sthefanye. *Tonzão entre dois “mundos”: mediações e agência entre o funk e a igreja*. Dissertação. (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

PEIRANO, Mariza (org.). *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 2002.

PINHEIRO, Márcia Leitão. Música, religião e cor: uma leitura da produção de black music gospel. *Religião & Sociedade*, v. 27, n. 2, 2007, pp. 163-80.

PINHEIRO, Márcia Leitão; FARIAS, Carine Lavrador de. O funk abençoado: apropriação musical, trajetória religiosa e carreira musical de MC Polliana Gospel Funk. *Religião & Sociedade*, v. 39, n. 3, 2019, pp. 34-57.

PINHO, Osmundo de Araújo. A vida em que vivemos: raça, gênero e modernidade em São Gonçalo. *Rev. Estud. Fem.*, Florianópolis, v. 14, n. 1, 2006, pp. 169-198.

REINA, Morgane. Pentecostalismo e a questão racial no Brasil: desafios e possibilidades de ser negro na igreja evangélica. *PLURAL, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP*, São Paulo, v.24.2, 2017, pp.253-275.

REVEL, Jacques (org.). *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas. 1996.

REZENDE, Claudia Barcellos e COELHO, Maria Cláudia. *Antropologia das Emoções*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas. Série Sociedade e Cultura, 2010.

ROSAS, Nina. “Amostra grátis” da prosperidade: ações de assistência na Igreja Universal e o caso de Minas Gerais. In: CUNHA e FELTRAN (org). *Sobre periferias: novos conflitos no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Lamparina & FAPERJ. 2013.

SANT’ANA, Raquel. A música gospel e os usos da ‘arma da cultura’: reflexões sobre as implicações de uma emenda. *Intratextos*, v. 5, n. 1, 2013, pp. 23-41.

SANT’ANA, Raquel. *A Nação cujo Deus é o Senhor: a imaginação de uma coletividade “evangélica” a partir da Marcha para Jesus*. Tese (doutorado em antropologia social), Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

SCHELIGA, Eva. *Educando sentidos, orientando uma práxis - etnografia das práticas assistenciais de evangélicos brasileiros*. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

STOLOW, Jeremy. *Deus in Machina: religion, technology, and the things in between*. New York: Fordham University Press. 2013.

TEIXEIRA, Carla; CHAVES, Christine (org). *Espaços e tempos da política*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/NUAP UFRJ. 2004.

TEIXEIRA, Cesar Pinheiro. *A construção social do ex-bandido: um estudo sobre sujeição criminal e pentecostalismo*. Rio de Janeiro: Letras, 2011.

TEIXEIRA, Cesar. Saindo do crime: igrejas pentecostais, ONGs e os significados da ressocialização. In: BIRMAN; LEITE; MACHADO e CARNEIRO (org). *Dispositivos urbanos e trama dos viventes: ordens e resistências*. Rio de Janeiro: Editora FGV. 2015.

TEIXEIRA, Jacqueline Moraes. *A mulher Universal: corpo, gênero e pedagogia da prosperidade*. Rio de Janeiro: Mar de Idéias. 2016.

VAINER, Carlos. Lugar, região, Nação, mundo. Explorações históricas do debate acerca das escalas da ação política. *R. B. Estudos urbanos e regionais* v. 8, n. 2, 2006, pp.9-29.

VELHO, Gilberto. *Individualismo e Cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar. 1981.

VELHO, Gilberto e KUSCHNIR, Karina (orgs.). *Mediação, Cultura e Política*. Rio de Janeiro: Aeroplano. 2001.

Recebido em: 31/08/2020

Aprovado em: 31/08/2020

COMENTÁRIOS

EMARANHADOS E MISTURAS: POSSIBILIDADES DE TRABALHO EM CONTEXTOS DE COMPLEXIDADE¹

Raquel Sant'Ana²

Resumo: Este texto procura destacar brevemente os rendimentos da ideia de “emaranhado”, apresentada por Carly Machado no artigo “Fazendo política em outros Congressos: tramas religiosas, práticas midiáticas e a estética da política nas periferias urbanas do Rio de Janeiro” (publicado neste mesmo número), como chave de leitura possível dos procedimentos utilizados pela autora. Embora a ênfase na complexidade e na produção de uma teoria desde a etnografia seja comum a diversas tradições antropológicas (para alguns, inclusive, é a própria definição distintiva da disciplina, como se sabe) o manejo de “emaranhados” pela autora demonstra os ganhos específicos dessa abordagem para o estudo de pentecostais, margens e de “eventos”.

Palavras-chave: Pentecostais; Etnografia; Evangélicos.

TANGLES AND MIXTURES: NOTES ON ANTHROPOLOGY AND COMPLEXITY

Abstract: This text seeks to briefly highlight the yields of the idea of “entanglement”, presented by Carly Machado in the article “Making politics in other Congresses: religious plots, media practices and the aesthetic of politics in the urban peripheries of Rio de Janeiro” (published in this same number), as a possible reading key for the procedures used by the author. and their income for anthropological research in general, and, but in particular, for the study of Pentecostals and "events". Although the emphasis on complexity and the production of a theory from ethnography is common to several anthropological traditions (for some, it is the very distinctive definition of the discipline, as we know) the author's handling of “tangles”

¹ Como citar: SANT'ANA, Raquel. Emaranhados e misturas: possibilidades de trabalho em contextos de complexidade. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 2, n. 38, p. 63 - 76, 2020.

² Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil. E-mail: emailderaquel@gmail.com.

demonstrates the specific gains of this approach to the study of Pentecostals, margins and “events”.

Keywords: Pentecostalism; Etnography; Evangélicos.

No emblemático ano de 2013, em um contexto de crescente espanto com a definição de novas forças políticas e com as manifestações de rua que tomavam o país, Carly Machado publicava um artigo com o emblemático nome: “É muita mistura: projetos religiosos, políticos, sociais, midiáticos, de saúde e segurança pública nas periferias do Rio de Janeiro”. Ali, analisando condições que cercavam um evento público realizado na periferia do Rio de Janeiro, Machado traçava etnograficamente uma trama que incluía pastores, cantores, agentes públicos, instituições, empresas, redes familiares, referências midiáticas, líderes comunitários e que ganhava, no comentário lateral e um pouco enigmático de uma interlocutora, essa definição: é muita mistura.

O comentário, no entanto, não aparecia nessa descrição como uma crítica ou incômodo, mas como uma espécie de constatação admirada de complexidade. É notório, porém, que essa “mistura” também tem aparecido repetidamente sob a forma de denúncia no debate público nacional. Em sua versão acusatória, é sentida a recorrência de variações de uma mesma definição dos elementos que são considerados “misturados”: a religião, o dinheiro (sejam interesses de mercado ou de enriquecimento pessoal) e a política. Reportagens que quantificam o número de candidatos eleitorais com títulos religiosos, por exemplo, ou a própria cobertura da investigação sobre a Deputada Flordelis, trazidos no texto de Machado, demonstram como os casos particulares são elencados para exemplificar essa incompatibilidade de termos suposta como premissa. Nessa maneira de postular, se produz também um certo efeito que situa a religião como o modo fundamental de localizar atores (“os evangélicos”, “os fundamentalistas”, “as igrejas”), com

rendimentos mais ou menos produtivos para o debate público e consequências específicas para o debate acadêmico.

Não me estenderei aqui sobre a bem conhecida discussão acerca da historicidade dessa proposta moderna da separação da realidade em “esferas” classicamente discutida por Talal Asad (1993; 2003) e que gerou, ela mesma, outros arranjos analíticos que colocaram o secularismo em questão, ou sobre abordagens igualmente férteis como as que perguntam sobre os problemas de definição do público nessas relações (Montero, 2018). A despeito de seu notório rendimento, meu objetivo é chamar a atenção e desdobrar possibilidades de algo que me parece uma das características mais fortes do trabalho de Carly Machado: a insistente desarrumação da maneira como são postos os problemas nessas tradições. Não rejeição ou desvio, mas desarrumação. Ou, como insistirei por mais algumas páginas, um emaranhado.

Seja pela escolha de objetos muitas vezes vistos como marginais, interlocutores participantes de controvérsias e arranjos institucionais pouco convencionais na literatura, seja pelo diálogo com tradições analíticas que estabeleceram pouca comunicação entre si historicamente, o texto, em continuidade com outros trabalhos da autora, apresenta um emaranhado (para usar uma palavra dela) que ressitua a discussão. Creio, por isso, que enumerar parte dos procedimentos pelos quais a autora alcança esse resultado pode produzir um caminho interessante de diálogo com seu trabalho, e também de pensar brevemente as possibilidades que podem ser experimentadas em outras situações de pesquisa. É a isso que me dedico neste comentário.

É importante notar, em primeiro lugar, que, assim como “É muita mistura” de 2013, o artigo de Machado ora publicado, se insere em uma série de outros esforços etnográficos que, não tendo partido (apenas) de “estudos de religião”, vem produzindo descrições e análises que abrem perguntas e abordagens novas ao campo, marcadamente estudos que trazem contribuições de uma antropologia urbana e de seu fazer desde as “margens” (Birman, 2012; Vital da Cunha, 2015, Almeida e D’Andrea, 2004).

Essa maneira de produzir as perguntas de trabalho parece demonstrar a fertilidade mais geral do que Mariza Peirano (2008) apontou como o modo

mais fundamental de contribuição da antropologia para a teoria social: a produção de teorias desde a etnografia e do encontro com interlocutores que são levados a sério não apenas nas respostas que dão às perguntas que os pesquisadores fazem, mas também no jeito como formulam eles próprios seus problemas. Isso quando este encontro resulta em delimitar teorias nativas desde um ponto de vista externo ou dialogar com elas de modo a produzir um saber conjunto.

O que quero demarcar aqui como parte dos “procedimentos” centrais para a produção do “emaranhado” é que no centro das contribuições dessa abordagem está deslocar as perguntas tal como aparecem na teoria a partir do que os interlocutores apresentam.³ Viemos nos perguntando ao longo de décadas, como pesquisadores, sobre os arranjos do religioso e do político, a pergunta que ouvimos, no entanto, pode ser sobre como se dá uma “volta por cima”.

Parece desdobrar disso, que uma maneira de ler o texto é pelo emaranhado como um tipo de método. Isso porque somos apresentados, inclusive no estilo da escrita, a uma desestabilização contínua do que é mostrado. Os personagens se desdobram a partir das novas conexões que descobrimos possuírem com outras escalas de poder, de circulação, de tempo e de problemas teóricos.

O Congresso Internacional de Missões - CIM é uma forma de pensar a política local, eventos, que pode ser analisada não só situacionalmente, mas também através da ideia de performance. Além disso, se baseia na imagem de uma mediadora produzida midiaticamente, a qual possui vínculos com

³ No artigo em discussão, fica claro como a “volta por cima”, presente na fala de Flordelis, é tomada como um modo de orientar a própria pergunta de pesquisa, ou seja, a construção de reputações e suas dissoluções, a transformação e instabilidade nas alianças. É por isso que o trabalho não pode se enquadrar unicamente no diálogo com a literatura sobre associativismo e política, ou sobre mídia, ou sobre religião. O problema colocado pelos interlocutores não diferencia esferas. É por isso também que a ideia de “campo político pentecostal” ganha aqui bastante relevância. Nesse movimento, a autora traz a contribuição marcadamente antropológica na produção de teoria social.

a história das narrativas sobre violência no estado do Rio, e com a circulação em uma mídia gospel que produz implicações estéticas, efeitos em escalas cotidianas, que no tempo específico do congresso reúne alianças que demonstram o trânsito para lógicas nacionais, que se transformam com um escândalo policial, que, por sua vez, tem implicações midiáticas e políticas e é encarado através de uma lógica da volta por cima que conecta escalas diferentes do discurso e da prática pentecostal. Com esse parágrafo propositadamente precário e (espero) cansativo, com o enfileiramento reduzido de parte dos argumentos da autora, pretendo demonstrar que, para além da óbvia atenção para a complexidade do objeto, a sequência de desdobramentos apresentada produz um efeito de desestabilização da leitura. O emaranhado, me parece, segue sendo uma boa imagem.

Além de se recusar a reduzir seu objeto a uma das linhagens de problemas com que dialoga, a autora também recusa fixá-la em um recorte de escala e de tempo, promovendo no leitor uma experiência de instabilidade e de provisoriade que é, ao fim, a própria conclusão de seu argumento. É na transformação, nos desdobramentos, arrumações temporárias e voltas por cima que se entende o emaranhado das vidas, falas, histórias e canções de seus interlocutores.

Proponho que nos detenhamos um pouco mais nas possibilidades dessa abordagem via “emaranhados” e no rendimento de sua instabilidade. Penso que se pode afirmar que os emaranhados são procedimentos verificáveis simultaneamente nos processos de 1) elaboração do objeto; 2) coleta e apresentação de dados 3) análise final.

Exploreemos a seguir algumas de suas implicações ressaltando, menos emaranhadamente, que não pretendo: a) elevar a alguma condição superior de formulação teórica o “emaranhado” (parte do que a autora argumenta, como afirmei, é algo caro à antropologia como disciplina e parte de sua maneira mais geral de olhar os enunciados teóricos); b) atribuir à autora concordância prévia com os desdobramentos que experimento como leitora interessada; c) defender que este seja o único ou melhor método para produzir conhecimento; d) produzir uma história das análises digamos “emaranhadas”.

Este é um comentário breve, situado, e me valho da liberdade do formato para ensaiar sistematizações e consequências boas para pensar. Se essa arrumação temporária de ideias e destaques for capaz de ajudar a emaranhar ou desamaranhar algumas ideias terei cumprido meu objetivo.

OBJETOS EMARANHADOS E A “ANÁLISE DE EVENTO”

Se parte do que o texto produz é um emaranhado, que papel cumpre a decisão sobre o recorte do objeto e a via de acesso a ele nessa produção? Um dos pontos que me parece útil para pensar é a maneira pela qual é apresentada a ideia de análise de “evento” no texto. Isso porque, como fará em outros diálogos teóricos, a autora traz à tona teorias clássicas que a antropologia desenvolveu, mas não as aplica diretamente. O “evento” é uma delimitação dos interlocutores que a autora coloca em diálogo com algumas propostas clássicas da antropologia que possuem outros enquadramentos. É assim que não estamos diante de uma aplicação direta de análise de ritual (Turner, 1974), análise situacional (conforme proposta por Gluckman, 2010), de eventos como experiências estéticas (Meyer, 2009) ou dos tempos extraordinários da política (Palmeira, 2002).

Embora em diálogo com essas tradições, a autora parece não levar nenhuma delas exclusivamente às últimas consequências por um motivo: recortar o objeto como evento, nesse caso, é também dialogar com uma forma de organização e construção de laços para seus interlocutores. Há aqui a produção de condições de possibilidade para a emergência de perguntas que são próprias da situação, porém com seu próprio rendimento teórico: há uma teoria nativa do que seja um evento? Como é possível estabelecer uma distinção entre tempo cotidiano e extraordinário para um ministério, que segue modos de organização diferentes de uma igreja? O que é o evento para quem está presente fisicamente e para quem está apenas online? Ele segue sendo um evento quando está sendo assistido uma semana depois em

um celular disposto sobre uma bancada na qual se lava a louça numa casa de outra cidade? O que define o evento?⁴

A escolha pela descrição do evento aqui, diferente de análises mais clássicas, não parece ter a pretensão de estabelecer um modelo. Tampouco parece ter como objetivo esgotar um feixe de redes específico. Ao fim, o que parece resultar da narrativa é um objeto cuja formulação desestabiliza delimitações de espaço, tempo e escala. Ou seja, o evento, tal como aparece aqui, pode ser uma maneira de recortar um emaranhado, descrevê-lo, mas não desemaranhá-lo. É o caráter emaranhado em si mesmo que se descreve. O ganho analítico faz ver não só os limites dos modos pelos quais os problemas tais quais estão propostos na literatura apresentam, o que é um ganho geral de etnografias, mas também, e isso é um passo a mais, no que ele compõe um modo de organizar e pensar politicamente. Somos provocados a desistir de desembaraçar definitivamente os fios do emaranhado e passar a analisar o que ele produz.

Um dos efeitos dessa abordagem é o assombro. A cada estabilização de um recorte a autora elenca um novo feixe de relações, uma nova cena, um novo discurso, um novo diálogo teórico que desestabiliza as conclusões anteriores. Esse recurso parece abrir possibilidades para constituir um modo de descrição da própria dinâmica do evento como sequência de assombros (com a nova liderança ou celebridade convidada? Com o novo “mover do Espírito” pela mensagem? Com a nova dinâmica chamada - de pé, sentado, dançando-?), e também da própria vida que é lida como um caminho de “voltas por cima”.

O evento como recorte desestabiliza as proporções de espaço, tempo e escala. Ocorre não só na sede do ministério, mas também nos dispositivos eletrônicos utilizados pelos que o assistem à distância, no território que carrega a ação cotidiana do projeto, nos contextos em grande medida

⁴ Em meu próprio trabalho, venho desenvolvendo estratégias para lidar com essa questão a partir da ideia de performatividade, ou seja, de que um evento é espaço privilegiado para a produção de coletividades do ponto de vista performativo (2017).

aleatórios em que pode ser acompanhado por públicos interessados em alguma apresentação em especial, curiosos ou simplesmente encaminhados por alguma dinâmica algorítmica imponderável. Ocorre nos dias agendados para o evento e a qualquer momento em que seja acessado online. Ocorre como dinâmica própria da escala local, nacional e também é marca de trajetórias individuais. É temporário, mas muda a vida. É com ele que é possível apresentar o emaranhado sem desfazê-lo.

EMARANHADO COMO ABORDAGEM ETNOGRÁFICA

Como se sabe, a etnografia é um gênero que pode tomar como base para sua elaboração muitos tipos de materiais, sejam eles arquivos, textos teóricos, literários, jornalísticos ou mesmo materiais audiovisuais, entre muitos outros, dos quais também fazem parte os coletados em diferentes modalidades de observação participante.

Neste caso, sob a ideia de “trabalho de campo” notamos aqui reunidos dados de qualidades diferentes, recolhidos na imprensa, na observação participante via comparecimento no local do congresso, em redes sociais relacionadas com o evento, materiais de divulgação entre outros. Esse debate sobre a combinação de recursos tem, como também é amplamente conhecido, na ideia de etnografia multisituada (Marcus, 1995; 1998) um de seus pontos clássicos pelo qual passou grande parte dos desenvolvimentos sobre os caminhos metodológicos e teóricos da produção antropológica. Essa também é uma característica comum às etnografias de sociedades complexas com multipertencimentos e transformações (Velho, 1992; Barth, 2000), e já alcançou debates inclusive sobre a posição da produção de conhecimento e autoria das diversas fontes que podem aparecer ao pesquisador como verdadeiros interlocutores (Becker, 2009). Parece, porém, que além de assentada sobre essas tradições mais amplas da disciplina, a aparente recusa à sistematização mais geral dos elementos utilizados como fonte me parece aqui produzir algo a mais que vale destacar.

Isso porque no desenvolvimento da escrita, a apresentação em sequência de dados que remetem a tempos e contextos de coleta diferentes parece servir fundamentalmente à produção do efeito de emaranhado. Assim como em relação às perguntas de pesquisa e os enquadramentos do objeto, que são repetidamente apresentados e desestabilizados por uma outra possibilidade, a ser apresentada no parágrafo seguinte, os dados também cumprem esse papel apontando, por suas características, para escalas diferentes de tempo, espaço e relações. Diferente de outros procedimentos descritivos em que a dispersão de origem dos dados conflui para uma combinação narrativa que reforça a coerência e estabilidade do objeto, no trabalho de Machado, ela aparece como um outro fator de desestabilização das coerências temporárias na descrição do objeto.

O dado sobre a aliança partidária que povoou o jornal do estado, o filme produzido em outro tempo recuperado pelo escândalo atual, a investigação, o congresso, parecem conferir, com seu acúmulo, uma qualidade de movimento ao objeto. Diferente de outros textos em que essa sequência ajuda a demonstrar como as combinações, que seriam problemáticas do ponto de vista de outros universos, possuem uma ligação harmoniosa e constituem um universo mais ou menos estável para determinados mundos, os movimentos da narrativa de Machado não são construídos com atritos e faíscas. As passagens demonstram que a combinação de operações em diferentes escalas é um trabalho extenso a ser realizado com mais ou menos sucesso pelos mediadores em questão.

Lendo o texto enquanto um experimento que analisa e descreve um emaranhado tomando-o como tal, sem “desemaranhá-lo”, me parece que esse aspecto metodológico tem ainda uma outra dimensão. Ele aparece como um meio hábil para descrever as possibilidades de interação que se apresentam em um “evento”. Tanto para os limites apresentados a quem realiza uma observação participante localizada nesse “evento”, quanto para a própria dinâmica sobre a qual ele se sustenta.

Parte do que se tornou clássico nas descrições etnográficas (e que em certa medida gerou inclusive um certo senso comum que trata como sinônimos

“trabalho de campo”, com uma de suas muitas modalidades, e “observação participante”) foi a capacidade de, por estabelecer laços duradouros e de fato “participantes” com uma comunidade ou rede, ser possível apresentar uma densidade para as personagens e cenas descritos. Esse modelo de trabalho permite acompanhar essas personagens em suas múltiplas interações, explorar os efeitos da própria relação entre pesquisador e interlocutores, ou mesmo, descrever momentos de “drama”.

O que me parece, no caso desse emaranhado e também de meus próprios experimentos em pesquisa realizada no circuito gospel de shows e na Marcha para Jesus (2017) é que, além desse rendimento, há um outro que reside precisamente em descrever a qualidade ao mesmo tempo íntima e casual das interações em questão. Ou seja, é na descrição dessas interações que se dão ao mesmo tempo uma fugacidade e fluidez próprias de um mundo pós indústria cultural⁵ e uma profunda intimidade de “irmãos em Cristo” que nunca se viram ou se verão outra vez, porém compartilham algo naquele momento, ao lado de outros que são parte enraizada do Ministério, acompanhados por alguém que, na segurança de escrever deitada em sua cama em um fórum de rede social, ouvindo uma “palavra” dada no palco para milhares de pessoas, tem em si um rendimento importante para o argumento. É, de certa forma, esse feixe instável que se está descrevendo.

Essa atenção para o desenvolvimento de tipos de vínculos e relações que não se enquadraram nos modelos mais clássicos de comunidade, que tem estado presente de maneira mais explícita em outros textos da autora (Machado, 2010; 2017), e, embora possua diálogos com a literatura mais geral sobre mídia, parece ter ganho, neste último desenvolvimento, uma maior delimitação de suas especificidades no campo pentecostal.

⁵ Uso o termos de Adorno e Horkheimer por me parecer elucidativo da dimensão mercadológica e industrial do processo, mas ressalvo que com isso me distancio dos acúmulos da autora que explora desdobramentos de uma ideia de “mídia”, com outros rendimentos analíticos.

Não é o caso, nesse limitado espaço, de explorar os diálogos dessa abordagem com as diferentes linhagens que propõem abordar o quinhão contemporâneo dessa experiência. Seja como “mundos líquidos”, “margens” ou “instabilidades ontológicas”, há algo de próprio sendo realizado em batalhas espirituais, repetidas “voltas por cima” e em transformações. Uma estratégia de “emaranhado” para a produção de dados, descrição e análise parece potente para abordar e habitar esse mundo de transformação.

O EMARANHADO COMO RESULTANTE

Começamos estas considerações finais com a lembrança da ideia de “mistura” e chamando para a reflexão uma correlata, o emaranhado. Mas, o que decanta de tomar emaranhados como recortes e abordagem de pesquisa? O que se produz de uma análise que não propõe desfazer os emaranhados, mas descrevê-los?

O efeito narrativo parece ter especial rendimento em trazer à tona os fluxos e emaranhados da vida social que são capazes de produzir suas próprias formas de operação. Formas que se distinguem das igrejas, como, por exemplo, Ministérios que, difíceis de enquadrar sob o peso dos modelos de análise institucional que herdamos historicamente do Catolicismo e de sua Reforma, não podem ser entendidos apenas como uma construção religiosa, mas como um emaranhado complexo, midiático, político, de bases profundas no território.

Partindo daí, fica mais clara a importância de “eventos” (nesse caso, um congresso) como situações privilegiadas para tratar etnograficamente. Mais do que uma “situação”, montada analiticamente aos moldes propostos por Gluckman, estamos diante de construções centrais na operação das articulações que sustentam o Ministério como tal. Disso se desdobra também que essa etnografia precisa ser feita em escalas: de tempos, de espaços e de problemas.

Torna-se possível nesse mesmo processo, a formulação da hipótese que resulta da desestabilização de todos os pressupostos englobantes: a de que há um modo pentecostal de navegar pelos emaranhados, um modo que é uma maneira de fazer política e de navegar pela vida. Que é capaz de se emaranhar por diferentes escalas, esferas e tempos. Esse emaranhado profundamente calcado na transformação, na “volta por cima”, tem assim uma potência como elemento útil no contexto de Flordelis e também como entrada de análise para outros contextos. É na etnografia que construímos teoria nesse campo, afinal.

Se parte do trabalho dos antropólogos é por vezes demonstrar que há ordem no mundo do “outro”, visto como desordem por olhares externos, o “emaranhado” parece ter ganhos como modo de levantar perguntas sobre a própria forma de operar na instabilidade. Jeitos de navegar um mundo caído e dar a volta por cima.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Ronaldo & D'ANDREA, Tiarajú. Pobreza e redes sociais em uma favela paulistana. *Novos Estudos*, São Paulo, 68, 2004, pp. 94-106.
- ASAD, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in christianity and Islam*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1993
- ASAD, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. California. Stanford University Press. 2003.
- BARTH, Fredrik. *O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. 2000.
- BECKER, Howard. *Falando da sociedade: ensaios sobre as diferentes maneiras de representar o social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2009.

BIRMAN, Patrícia. Cruzadas pela paz: práticas religiosas e projetos seculares relacionados à questão da violência no Rio de Janeiro. *Religião & Sociedade*, 32(1), 2012, pp. 209-226

GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In. FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*. 2. ed. São Paulo: Editora UNESP. 2010.

MACHADO, Carly. Novos Movimentos Religiosos, Indivíduo e Comunidade: sobre família, mídia e outras mediações. *Relig. soc.*, Rio de Janeiro, v. 30, n. 2, 2010, p. 145-163.

MACHADO, Carly. “É muita mistura”: projetos religiosos, políticos, sociais, midiáticos, de saúde e segurança pública nas periferias do Rio de Janeiro. *Relig. soc.*, Rio de Janeiro, v. 33, n. 2, 2013, p. 13-36.

MACHADO, Carly Barboza. THE CHURCH HELPS THE UPP, THE UPP HELPS THE CHURCH: PACIFICATION APPARATUS, RELIGION AND BOUNDARY FORMATION IN RIO DE JANEIRO’S URBAN PERIPHERIES. *Vibrant*, Virtual Braz. Anthr., Brasília, v. 14, n. 3, e143075, 2017. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-43412017000300500&lng=en&nrm=iso>. access on 27 Nov. 2020. Epub Apr 23, 2018. <https://doi.org/10.1590/1809-43412017v14n3p075>.

MARCUS, George E. Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, 1995, pp. 95-117.

MARCUS, George E. *Ethnography through Thick/Thin*. Princeton: Princeton University Press, 1998.

MEYER, Birgit. *Aesthetic formations: media, religion, and the senses*. Nova York, Palgrave Macmillan. 2009.

MONTERO, Paula. “Religião cívica”, “religião civil” e “religião pública”: continuidades e descontinuidades. *Debates do NER*. V1, n. 33, 2018, pp. 15-39.

PALMEIRA, Moacir. "Política e tempo: nota exploratória". In: PEIRANO, Mariza (org.). *O dito e o feito. Ensaio de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, pp. 171-177, 2002.

PEIRANO, Mariza. Etnografia, ou a teoria vivida. *PontoUrbe*, ano 2, versão 2.0, fevereiro 2008.

SANT'ANA, Raquel. *A Nação cujo Deus é o Senhor: a imaginação de uma coletividade "evangélica" a partir da Marcha para Jesus*. Tese (doutorado em antropologia social), Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017..

SCHECHNER, Richard. *Performance Studies, an introduction*. London: Routledge. 2002.

TURNER, Victor W. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes. 1974.

TURNER, Victor W. *From Ritual to theatre: the human seriousness of play*. New York: Performance Arts Journal Publications, 1982.

TURNER, Victor W. *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ Publications. 1998.

VELHO, Gilberto. Unidade e fragmentação em sociedades complexas. In: G. Velho e O. Velho (orgs.), *Duas conferências*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ. 1992.

VITAL DA CUNHA, Christina. *Oração de Traficante: uma etnografia*, Ed. Garamond. 2015.

Recebido em: 21/10/2020

Aprovado em: 21/10/2020

ETNOGRAFIA DE PROJETOS POLÍTICOS SOBRECODIFICANDO O MUNDO SOBRECODIFICADO QUE CARLY MACHADO NOS APRESENTA¹

*Gabriel Feltran*²

Resumo: Este comentário, inspirado no texto de Carly Machado aqui publicado, é uma sobrecodificação intencional da etnografia realizada pela autora. Ele quer descrever os mesmos fenômenos por ela tratados, em especial o Ministério Flordelis e seus congressos religiosos, mas agora com categorias próprias do pensamento político secularizado, que me parece também informar as teorias nativas por ela estudadas. Além dessa tradução sobrecodificadora, procuro neste comentário subir a escala da abstração e tratar não mais do universo empírico em questão, mas da cena política brasileira que o projeto estudado escreve junto à sua comunidade política, enquanto nos permite entrevistá-la. Parcial e provisório, este comentário ensaístico pretende que algum desentendimento entre ciência do social, e análise de conjuntura, seja produtivo a um só tempo intelectual e politicamente.

Palavras-chave: Etnografia; Sobrecodificação; Política; Religião.

ETHNOGRAPHY OF POLITICAL PROJECTS

Abstract: This comment is an intentional overcoding of the ethnography carried out by Carly Machado in this issue. I want to analyse the same phenomena dealt with by her, especially the Flordelis Ministry and its religious congresses, but now with categories issued from the secularized political thought. In doing so, I argue that those categories also inform the native theories studied by Machado. In addition to this overcoded translation, this commentary seeks to raise the scale

¹ Como citar: FELTRAN, Gabriel. Etnografia de projetos políticos - sobrecodificando o mundo sobrecodificado que Carly Machado nos apresenta. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 2, n. 38, p. 77 - 82, 2020.

² Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas, Brasil. Professor do Departamento de Sociologia e Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos, Brasil. E-mail: gabrielsf@ufscar.br

of abstraction and address no longer the empirical universe in question, but the Brazilian political scene that the studied project writes, while builds its political community. Partial and provisional, this essayistic commentary provokes some misunderstandings between a science of the social and an analysis of the conjuncture, trying to be productive both intellectually and politically.

Keywords: Ethnography; Overcoding; Politics; Religion.

Carly Machado reflete sobre o poder e a política contemporânea, no Brasil, a partir do “Ministério Flordelis”, estudado em pesquisa de campo entre 2016 e 2019. Ministérios como o Flordelis, interpretando o que nos diz Carly Machado com categorias distintas das utilizadas pela autora, seriam instâncias de sobrecodificação das existências e, portanto, formas de significá-las. Mas não só isso. A esses novos sentidos atribuídos às vidas por um diagrama religioso bem mundano, correspondem formas materiais e explícitas de governo das condutas.

Em sua intenção, nunca realizável empiricamente como tal, mas produtora de efeitos concretos entre os que mergulham “no propósito” dos ministérios, o projeto propõe-se a abarcar a totalidade da existência dos fiéis, transformando suas ações em comportamento, no sentido arendtiano. A totalidade da existência, gostaria de ressaltar, já que a intenção propriamente política é a de construção de um movimento, nesse sentido estrito, totalitário. Evidentemente, distingo aqui esses espaços de germinação instituinte de movimentos totalitários (em seus discursos e intenções) dos efeitos político-institucionais pragmáticos que eles produzem. E muito mais ainda, claro, dos totalitarismos enquanto regimes, ou seja, máquinas governamentais tecnificadas e instituídas.

Estamos aqui falando de intenções normativas que querem se tornar práticas de governo e ensaiam com seus fiéis. Práticas ainda fragmentárias frente ao conjunto da população, em franca busca de institucionalização, em fase de testes para todos os envolvidos. O ponto aqui é que essas intenções normativas, esses projetos de poder, precisam de comportamento. A

rotinização de modos de raciocinar específicos, massificados por condicionamento comportamental, é a técnica fundamental da produção de novas vidas e novos sujeitos, sempre instilada por clichês.

Considerados positivos, por disciplinarem vidas lançadas à superfluidade pela pobreza, desamparo e humilhações, em cenários urbanos de forte privação material e de direitos fundamentais como as favelas e periferias, esses comportamentos massificados e esses clichês (frases feitas com sentido comportamental, decoradas por flores, corações, pombas brancas e enviadas por *whatsapp* diuturnamente) são então associados a termos programáticos de projetos políticos em época eleitoral, e se convertem em votos para os que governam ministérios, e também para suas redes policiais ou criminais, ou ainda outras.

É daí que aparecem esses “outros congressos”, pouco científicos, em que os fiéis, idealmente já comportados (Freud nos deixou alguns impossíveis, entre eles o “governar”, mas os Ministérios não leram ou não gostaram de Freud), podem se encontrar para sintetizar suas representações individuais-coletivas sobre a vida, sobre o Deus guerreiro, sobre as perdas sofridas pela violência e a miséria, sobre as vitórias obtidas quando a prosperidade se tornou campo de batalha, enfim, sobre tudo o que é muito mundano e guerreiro e que, como tal, precisa da linguagem para ser sobrecodificado.

Regimes governamentais expansivos no tempo e no espaço formulam-se e materializam-se, então, com os ministérios e as redes de relações concretas que os compõem. Nos canais de relação dessas redes, fluem recursos financeiros, simbólicos, reciprocidades reais. Uma articulação estrategicamente concebida e religiosamente justificada entre eventos de mobilidade popular (caravanas, eventos, congressos, passeios turísticos), de entretenimento (shows musicais, performances teatrais etc.) e cultos simbólicos sobre o sagrado e o profano, o céu e o inferno, a água e o fogo, são postos em marcha e compõem os “Ministérios”, categoria da política setorial moderna.

Como rituais durkheimianos, esses eventos atualizam os ideais de mundo inscritos no próprio regime de práticas ali presente reforçando-os de maneira circular. Ideais normativos de um lado, práticas administrativas

comportamentais materialmente fundamentadas de outro, e temos um regime massivo de governo de populações. Materialmente fundamentadas, porque é claro que esses Ministérios fazem dinheiro circular numa direção específica – saindo do bolso dos fiéis aos seus próprios caixas, mas também de bolsos de fiéis a bolsos de fiéis, porque a comunidade é também apoio mútuo.

“Só o que não é meu me interessa”, diria essa nova antropofagia ministerial, parafraseando outro manifesto que pretendia construir um projeto de país, há um século atrás. Ministérios pentecostais são mais efetivos que a arte antropófaga, no entanto, até porque fazem o que ela disse que a cultura nacional deveria fazer. Os ministérios deglutem o que está à sua volta, ao se expandirem pelas periferias urbanas e, de lá, para muitos outros lugares bastante mais centrais. Seus braços e bocas oferecem não apenas o sangue de Jesus ou batismos de fogo. Eles lançam ou cospem uma série de atividades práticas, mundanas, de apoio à rotina de trabalhadores periféricos desprotegidos, que inclui desde ações de entretenimento e turismo gospel até autoajuda sentimental, pitadas de empreendedorismo e aconselhamento comportamental para crises no trabalho, mas também apoio material no caso de fortes privações.

O regime de rituais políticos e sobretudo midiáticos articulados em TV, rádio e mídias sociais massivamente invadidas se conforma em projeto estético-político, subindo em escala, invertendo a máxima gramsciana da hegemonia como emancipação. Hegemonia sim, mas agora sem emancipação, que se faz pelo mercado, pelo mundo empresarial tomado como produtor não apenas de comportamentos, mas de sujeitos. Como massificação, na medida em que todas as relações sociais se tornam mediadas por imagem-mercadoria, como já sabíamos desde Guy Debord. Esse projeto estético-político produz massas. Não é mais, como um dia foi, um conjunto de ideias ou ideais, apenas. É um projeto já instituído em nichos específicos, que parecem outro mundo mas são do nosso mundo, como Carly Machado nos faz ver. São projetos com planificação também de condições objetivas e técnicas materiais de governo, garantidas por mercados religiosos e de

entretenimento massivo, que deságuam em programas televisivos repetitivos mas sempre novos para quem os assiste todos os dias. Sejam programas policiais, religiosos ou de notícias, eles escrevem sempre os mesmos programas, a mesma sobrecodificação sobre as vidas sofridas, realmente sofridas. Essa sobrecodificação é programática: há intenções eleitorais precisas, planejadas como carreiras pessoais de mobilidade social abençoadas.

Como sabemos, entretanto, toda política se funda em controle dos meios de violência. Símbolos, técnicas de governo, bases materiais são importantes. Mas é preciso dar um passo a mais, e controlar as armas, se for possível. O assassinato de Anderson do Carmo, então marido da própria Flordelis, ocorrido em 2020, teve repercussão nacional, e conferiria mais uma persona às já muitas personas sintetizadas no corpo negro dessa mulher criada nas periferias cariocas, em situação de pobreza. Cantora gospel, pastora, com histórico de atuação controversa na área da infância, candidata a prefeita de São Gonçalo, mãe de 55 filhos sendo 51 deles adotados, próxima das redes criminais quando criança, das redes da política institucional depois de adulta, ela havia sido eleita deputada federal por um partido de direita e, em 2020, exercia seu primeiro mandato. Flordelis foi acusada de ter sido a mandante do homicídio do marido, e há muitas evidências já colhidas pela investigação policial nessa direção. A condenação pública de Flordelis já se deu nas redes sociais, deixando perplexos os fiéis que, afinal, já conheciam sua história “de filme” desde 2009, pelo cinema de gosto popular. Grupos de classe média progressista, e também grupos identitários muito orgulhosos na defesa das ações afirmativas, não hesitaram em ridicularizar com memes de toda espécie a mulher negra, periférica, bolsonarista e deputada federal, quando souberam de sua participação no homicídio.

Estamos na nova política nacional, feita por novos homens, novas mulheres e novas massas. Também por novos controles sobre os meios materiais e de violência. O texto de Carly Machado nos remete à ponta de um iceberg que não sabemos ainda o que vai produzir, mas que tendo lido Charles Tilly – aquele que fala do fazer a guerra como fazer do Estado, tudo isso associado à acumulação e formalmente idêntico ao que se chama

de "crime organizado" - não deixa de nos inquietar. Não sabemos o que vai sair disso, mas já sabemos, entretanto, é que é preciso transitar das análises temáticas para as análises relacionais da política, se quisermos compreender minimamente o que se passa. E que é preciso sobrecodificar o mundo para iniciar qualquer ação ou projeto político que se pretenda hegemônico. Algo que, neste momento, parece-me premente.

Recebido em: 10/10/2020

Aprovado em: 10/10/2020

ENTRE A DANAÇÃO E A GLÓRIA: O MINISTÉRIO DE FLORDELIS E O PROBLEMA DA *OIKONOMIA* CRISTÃ¹

Mariana Côrtes²

Resumo: O presente texto estabelece um diálogo com o artigo “Fazendo política em outros Congressos: tramas religiosas, práticas midiáticas e a estética da política nas periferias urbanas do Rio de Janeiro” de Carly Machado. As práticas missionárias realizadas pelo Ministério Flordelis implodiram as fronteiras da “igreja”, pois as dinâmicas pentecostais da região metropolitana do Rio de Janeiro operadas em torno das categorias “ministérios” e “congressos” ultrapassam o lócus doutrinal e institucional da denominação. Este texto apresenta a hipótese de que o uso das noções de “ministério” e “congresso” não representa uma apropriação do político pelo religioso, mas indica exatamente o oposto. Eles são termos da esfera política que revelam uma “assinatura”, conceitos que se apresentam de forma “secularizada”, mas que carregam o segredo do seu pertencimento à esfera teológica, na forma de uma *oikonomia* cristã.

Palavras-chave: Pentecostalismo; Ministério; Congresso; Esfera teológica.

BETWEEN DAMNATION AND GLORY: FLORDELIS MINISTRY AND THE PROBLEM OF CHRISTIAN OIKONOMIA

Abstract: The following text establishes a dialogue with the article “The making politics in other Congresses: religious entanglements, media practices and the aesthetics of politics in the urban peripheries of Rio de Janeiro” by Carly Machado. The missionary practices carried out by the Flordelis Ministry imploded the “church” borders since Pentecostal dynamics of the metropolitan region of Rio de Janeiro

¹ Como citar: CÔRTEES, Mariana. Entre a danação e a glória: o ministério de Flordelis e o problema da *Oikonomia* cristã. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 2, n. 38, p. 83 – 95, 2020.

² Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas, Brasil. Professora de Sociologia do Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Uberlândia, Brasil. E-mail: marianampcortes@gmail.com.

operate around the categories of “ministry” or “congress”, and by doing so, they go beyond the doctrinal and institutional locus of the “denomination”. This text presents the hypothesis that the use of notions such as “ministry” or “congress” does not represent an appropriation of the political by the religious, but indicates the exact opposite. They are terms of the political sphere that reveal a “signature”, concepts that present themselves in a secularized way, but carry the secret of their belonging to the theological sphere, in the form of a Christian *oikonomia*.

Keywords: Pentecostalism; Ministry; Congress; Theological sphere.

O artigo “Fazendo política em outros Congressos: tramas religiosas, práticas midiáticas e a estética da política nas periferias urbanas do Rio de Janeiro” de Carly Barboza Machado se propõe a pensar a relação entre pentecostalismo, mídia e política a partir de um evento que acontece há mais de uma década no município de São Gonçalo, Rio de Janeiro: o Congresso Internacional de Missões – CIM, promovido pelo Ministério Flordelis. Leva o nome da pastora evangélica, cantora gospel e deputada federal responsável por condensar em torno de si uma série de práticas estratégicas e governanças pentecostais no contexto das periferias urbanas fluminenses. Flordelis foi objeto de uma controvérsia recente quando se tornou, em agosto de 2020, a principal suspeita de ser a mandante do assassinato de seu marido, o Pastor Anderson do Carmo, morto em junho de 2019. A exposição midiática do caso nos principais canais de televisão e a produção maníaca de memes que ridicularizavam a personagem de Flordelis inscreviam com o signo da infâmia essa mulher negra, de origem pobre e periférica, que havia, segundo a acusação judicial, planejado de forma atroz o homicídio do próprio marido, com a suposta colaboração de dois dos seus filhos, dos cinquenta e cinco, quatro biológicos e cinquenta e um adotados. A partir do escândalo do assassinato do marido, a mancha da ignomínia, depositava-se sobre Flordelis como uma profecia autorrealizada. Afinal, sua trajetória de mulher negra, nascida e criada na favela do Jacarezinho, Zona Norte da cidade do Rio de Janeiro, marcada, em

sua narrativa de superação, pela luta contra bandidos e juízes pela guarda dos seus filhos, arrancados de situações de violência e experiências na criminalidade, condensava um percurso biográfico “manco”, “bastardo” e “ambíguo” (Bourdieu, 1999). Flordelis ocupava uma zona cinzenta de indecidibilidade, que a fazia deslizar, nas representações veiculadas pelos meios de comunicação de massa, “ora como louca, ora como heroína” (Machado, 2020), ora como aquela que havia sequestrado meninos e meninas que não eram oficialmente seus filhos, ora como aquela que havia salvado crianças dos horrores do mundo do crime. Assim, o interessante artigo de Carly Machado (2020) nos faz entrever que quando a acusação do planejamento do assassinato do próprio marido passa a pairar sobre a imagem de Flordelis, ela não redonda no vazio, mas passa a ocupar um território de suspeição previamente estabelecido, em torno de uma figura cuja imagem já oscilava entre a “queda” e a “redenção”, o “escândalo” e a “vitória”, a “blasfêmia” e a “verdade” (Machado, 2020).

Sob a experiência ambivalente de quem habita um espaço liminar entre a *desgraça* e o *livramento*, Flordelis construiu seu trabalho como missionária nas favelas cariocas desde a década de 1990. A partir de 2002, o Ministério Flordelis passa a atuar na cidade de São Gonçalo, onde o Congresso Internacional de Missões – CIM começa a se realizar periodicamente. Machado (2020) desenvolveu sua pesquisa empírica sobre o Congresso entre os anos de 2016 a 2018, na Cidade do Fogo – nome da sede do Ministério Flordelis, acompanhando os processos que levam à sua preparação, organização e montagem, incluindo a intensa mobilização das redes sociais, que anunciavam a presença de convidados cujo capital simbólico no campo pentecostal atestavam a capacidade de agenciamento de Flordelis na articulação de atores importantes no movimento pentecostal, como representantes da indústria fonográfica gospel e sujeitos ligados à política local e nacional. O trabalho de Carly Machado (2020), ao investigar a relação entre pentecostalismo, mídia e política a partir de um evento na região metropolitana do Rio de Janeiro, se situa na linhagem de uma série de estudos que passaram a compreender a atuação de igrejas, ministérios, eventos, projetos sociais, comunidades terapêuticas pentecostais nas periferias das metrópoles e cidades médias brasileiras como a formação de um novo regime de condução

das condutas dos sujeitos habitantes das margens (Birman, 2003; Mafra, 2011; Vital da Cunha, 2015; Teixeira, 2016; Côrtes, 2017; Sant'Ana, 2017). Em seu artigo "O problema da formação do 'cinturão pentecostal' em uma metrópole da América do Sul", Clara Mafra (2011) mostra como parte das metrópoles latino-americanas ingressaram no século XXI como uma "configuração urbana peculiar", que ela denominou de "cinturão pentecostal". Em torno das regiões centrais, consolidadas e históricas das metrópoles, de maioria católica, configurou-se um cinturão periférico, formado por bairros, subúrbios e cidades com condições urbanas precárias e uma presença significativa de pentecostais. Na etnografia realizada por Mafra (2011) na região metropolitana do Rio de Janeiro, a autora observou que os sujeitos periféricos, distantes das contrapartidas de prestação e contraprestação de "favores" que concertavam, de forma tradicional, a relação interclasse entre ricos e pobres sob o modelo católico de regulação das mediações sociais, rompiam com essas modalidades de subordinação, percebidas sob o signo da humilhação e passavam a construir formas emergentes de relações intraclasse. Nessas relações, as diferenças sociais passam a ser dramatizadas segundo novos critérios, como a disputa interna entre fiéis em torno de qualificações carismaticamente orientandas, por exemplo, a atribuição de quem "é mais ungido" ou "tem mais intimidade com o Espírito Santo" (Mafra, 2011). Em trabalho anterior sobre a atuação da Assembleia de Deus dos Últimos Dias (Adud), com sede em São João de Meriti, Baixada Fluminense do Rio de Janeiro, Machado (2014) analisou a formação de um complexo dispositivo do sofrimento a partir da investigação sobre os testemunhos dos "resgatados da morte", homens que haviam experimentado a criminalidade violenta e reconfiguraram sua narrativa de vida a partir da "figura potente" do resgatado. A fabricação de uma nova mediação intraclasse (Mafra, 2011) e a recusa da humilhação ofereceram as condições sociais para a criação de um dispositivo do sofrimento que, sob relações intraclasse, também recusava a subserviência e contornava a "vitimização" (Machado, 2014). Assim, o "cinturão pentecostal" produzia agenciamentos inventivos para lidar com as condições de precariedade/vulnerabilidade/violência das periferias, ao mesmo passo que criava novos modos de subjetivação dos adeptos do pentecostalismo.

Durante a década de 1990, diante da perplexidade do impacto do crescimento evangélico em um país onde o catolicismo detinha a hegemonia quase absoluta do mercado de ofertas de bens de salvação, parte dos pesquisadores brasileiros elaboraram o seguinte diagnóstico: a remagificação do religioso, a democratização do êxtase e a exacerbação do emocional eram sintomas do atraso brasileiro, próprio de uma sociedade que não havia levado o processo de secularização às últimas consequências (Prandi & Pierucci, 1996). A partir dos anos 2000, os estudos das ciências sociais brasileiras sobre o pentecostalismo, contudo, passam por uma inflexão epistemológica, teórica e empírica. O problema do projeto inacabado da secularização sai de cena para a chegada da constatação de que o que estava acontecendo nas periferias brasileiras não podia ser simplesmente descrito como a formação de um “pronto-socorro mágico” para desesperados, sinal inequívoco de nossa inoperância civilizacional. O que estava em jogo era outra coisa, ainda inaudita, que precisava ser investigada. Os trabalhos de Carly Machado sobre as práticas da Assembleia de Deus dos Últimos dias (Adud) no resgate de criminosos (2014), a operação das comunidades terapêuticas pentecostais na recuperação de “viciados” em drogas (2020, no prelo), e mais recentemente, a produção do evento midiático-massivo do Congresso Internacional de Missões do Ministérios Flordelis (2020), nos permitem vislumbrar que, nas periferias das cidades brasileiras, particularmente do Rio de Janeiro, foco das etnografias da pesquisadora, estão sendo gestadas tecnologias sociais altamente criativas de condução das condutas dos indivíduos, em que o governo do outro só é possível a partir de um governo sobre si. Nesse processo, os sujeitos periféricos são, ao mesmo tempo, sujeitos e objetos dessa condução, em uma forma de governo que só é possível a partir da potência de agência dos governados: a capacidade de reformular seus lugares sociais de classe/gênero/raça; de rejeitar a humilhação social e recompor sua própria identidade; de fabricar uma narrativa de vida em torno da experiência incessantemente repetida do sofrimento (Machado, 2014); de permear “rotas de fuga” dos “exílios” urbanos cotidianamente vivenciados pelos habitantes das margens (Machado, 2020, no prelo); de compor sua história em torno do “tempo do suplício” (Machado, 2020) da degradação social, moral e afetiva, e sua possibilidade infinitamente

construída da espera do “tempo da redenção”. Como entrevemos na trajetória de Flordelis: “Olham para mim, já julgando meu final; Esquecendo que o meu Deus, é um Deus sobrenatural; O Deus que dá valor, a quem o mundo humilhou; é o Deus que virada em minha vida decretou”. No hino “A volta por cima”, cantado de forma pungente e sófrega por Flordelis, vislumbramos, como argumenta Machado, que “a partir do escândalo da morte de Anderson do Carmo, ela própria encarnou o suplício de redefinir sua história”.

Em seu artigo, Carly Machado (2020) mostra que para compreender o Ministério Flordelis é preciso investigar o “conglomerado denso formado por instituições religiosas, do mercado e político partidárias”, que ultrapassam os limites do que poderíamos denominar como “templo” ou “igreja”, que circunscreveu, por muito tempo, os esforços heurísticos e as incursões empíricas dos estudos sobre o pentecostalismo no Brasil. Max Weber (1982) afirmou que a formação de uma “congregação soteriológica de fiéis” nas religiões de salvação acontece por meio de um corte disruptivo com o chamado “clã natural”. O profeta convoca seus seguidores a abandonar “os seus” para fundar uma comunidade exclusivamente religiosa, em que os “irmãos de fé” devem predominar sobre os “irmãos de sangue”. Na convocação profética originária do cristianismo, “os que não podem ser hostis aos membros da casa, ao pai e à mãe, não podem ser discípulos de Jesus” (Weber, 1982, p. 377). A religião profética para Weber (1982), como argumenta Pierucci (2006), tem como *modus operandi* não a reposição da ordem, mas a ruptura com o status quo, em sua dimensão propriamente solvente de laços estabelecidos a fim de criar laços inteiramente novos, “para a invenção de uma vida comunitária nova, buscada, experimentada e escolhida pelo ‘indivíduo-agora-individuado’ que se disponibilizou a deixar-se levar por um chamado, um convite, um anúncio” (Pierucci, 2006, p. 122). Após a interpelação profética que destrói, sem culpa nem pejo, as conexões sagradas mediadas pelo sangue, para inventar, *ex nihilo*, uma congregação inédita, a administração dos adeptos arrancados dos seus pertencimentos originários, deve ficar a cargo do sacerdote, que, no processo de *rotinização do carisma*, desempenhará o exercício cotidiano de “cura de almas”, ou seja, o trabalho de reprodução do dogma bem como o de escuta, aconselhamento e condução da vida dos fiéis

(Weber, 1982). O modelo conceitual da “congregação”, do “templo” ou da “igreja”, sistematizado por Weber e outros autores importantes dos estudos da religião, constituiu-se, dessa forma, como um “privilegio teórico”, que pode ter contribuído para invisibilizar outras configurações religiosas que não podem ser limitadas ao espaço das denominações pentecostais, onde se atualizam as liturgias, os ritos e os cultos cotidianos.

O trabalho de Machado (2020) mostra que, nas dinâmicas pentecostais da região metropolitana do Rio de Janeiro, as fronteiras do “templo” foram implodidas, pois as ações religiosas que são operadas em torno da categoria “ministérios” ultrapassam o *lôcus* da denominação. No caso do Ministério Flordelis, argumenta Machado (2020), é o projeto missionário - e não o espaço institucional, burocratizado e doutrinal da igreja - que oferece o fundamento para todas as iniciativas de evangelização: “a ação religiosa é o Ministério”. Seu ministério é a “expansão de um ministério pessoal (cuidar de jovens), de louvor (carreira musical) e sua fama (presença midiática)”. A pesquisadora propõe então que a ideia de “ministério” pode ser pensada como uma possível categoria analítica, que tem “como característica principal seus projetos voltados para a vida no mundo, na cidade, nas casas, nas famílias, nas ruas, e por isso nos ajudam a pensar a relação entre o religioso, o ordinário e o espaço público”. Assim, Carly Machado nos propõe uma investigação heurística sensível para a “dimensão dinâmica e multiplicadora” não só dos *ministérios*, mas também dos inúmeros *congressos* e *eventos* pentecostais. Convida-nos a compreender que a forma de condução pentecostal das condutas dos habitantes das margens também passa por uma tecnologia de governo que não é só a do *templo*, mas também um engajamento aberto no tempo e no espaço, uma interpelação que supõe a agência criativa dos sujeitos nas atividades missionárias desterritorializadas e mutáveis, incessantemente amplificadas pelas estratégias midiáticas e pelas redes sociais. Machado (2020) nos oferece, portanto, um achado analítico instigante para pensar quais são os modos de operação dos “ministérios” e “congressos”, e também para interrogar o porquê de essas categorias habitarem tanto o mundo religioso como o mundo político, deixando uma brecha para a suspeita de que essa homologia indicada pela autora não seja mera coincidência. Talvez, o uso

das noções de “ministério” e “congresso” não sejam apropriações do político pelo religioso, mas indiquem exatamente o oposto: “ministério” e “congresso” são termos da esfera política institucional que denunciam uma “assinatura”, ou seja, um conceito que se apresenta na sociedade moderna de forma “secularizada”, e que carrega em si mesmo o segredo do seu pertencimento passado à esfera teológica (Agamben, 2011).

Em seu livro “O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo”, o filósofo italiano Giorgio Agamben (2011) apresenta a tese de que da teologia cristã derivam dois paradigmas políticos opostos e complementares:

a teologia política, que fundamenta no único Deus a transcendência do poder soberano, e a teologia econômica, que substitui aquela pela ideia de uma *oikonomia*, concebida como uma ordem imanente – doméstica e não política em sentido estrito – tanto da vida divina quanto da vida humana (Agamben, 2011, p. 13).

Se, de um lado, a ideia de que o paradigma do monoteísmo cristão tenha oferecido o fundamento para a teoria moderna da soberania, não seja em si mesma uma novidade teórica, a hipótese de Agamben se torna particularmente interessante quando percebemos que a gênese do liberalismo do século XVIII – e seu correlato, a biopolítica como forma de governamentalidade (Foucault, 2008a; 2008b) – se encontra em uma formulação, até então insuspeitada, da própria teologia cristã: a ideia de uma *oikonomia* como governo divino do mundo. A filosofia clássica aristotélica opunha como duas esferas absolutamente separadas o *oikos* e a *polis*, sendo o primeiro um organismo complexo que representa a esfera doméstica, no qual se entrelaçam relações despóticas senhores-escravos, relações pais-filhos e relações conjugais; e a *polis*, espaço da política propriamente dita, onde os cidadãos discutem sobre os bens da cidade e exercitam sua capacidade de *logos*, qual seja, a reflexão sobre a distinção entre o justo e o injusto, o belo e feio, o verdadeiro e o falso (Agamben, 2002). A *polis* só seria possível na condição de exclusão do *oikos* do mundo da política, o que implica na distinção entre a vida politicamente qualificada (*bios*) e a vida como condição puramente animal (*zoé*). Nos primeiros séculos da era cristã, entre o II

e IV, observa-se um “desenvolvimento imponente” da teologia cristã que passa a produzir um deslizamento semântico da noção de *oikonomia* para o âmbito teológico, concebendo a comunidade messiânica, de saída, não nos termos de uma política, mas de uma *oikonomia*. Nela, o ser vivo, criado à imagem de Deus, foi desde o início capaz unicamente de realizar a vida como *zoé*, e não como *bios*; em outros termos, nunca se revelou capaz de uma política, mas apenas de uma economia. Assim, para Agamben, o fato de que, “em última instância a história seja um problema não político, mas ‘gerencial’ e ‘governamental’, não é, nessa perspectiva senão uma consequência lógica da teologia econômica” (2011, p. 15).

Não deixa de ser interessante, e ao mesmo tempo perturbador, revisitar agora o Ministério Flordelis, analisado por Machado (2020), a partir dessa provocação desconcertante de Agamben (2011). Afinal, na trajetória de mãe biológica e adotiva de cinquenta e cinco filhos, pregadora pentecostal, cantora gospel e deputada federal, de Flordelis, o paradigma “gestionário”, “administrativo” e “governamental” parece cruzar instâncias supostamente diferentes – e, por vezes, antinômicas. Seu *ministério* atravessa a gestão da sua própria casa, dos seus filhos, das igrejas, das ruas, das favelas, dos subúrbios, das cidades, dos eventos pentecostais, da carreira musical e midiática, do empreendimento político como deputada federal, até chegar no Congresso Nacional. A gestão de uma instância se replica, se estende e se expande na gestão de outra, em uma zona de indiscernibilidade entre o que é próprio da *esfera da casa* e o que é próprio da *esfera da política*, em que o econômico e o político “entram em relação de recíproca contaminação” (Agamben, 2011, p. 38), tornando inoperante a oposição entre *oikos* e *polis*. Cuidar dos filhos e zelar pelos eleitores na Câmara dos Deputados faz parte de um mesmo empreendimento gerencial. O seu *ministério* é, portanto, essa ação perpétua de governo que, contudo, torna-se uma máquina incessante que opera no vácuo, pois o dispositivo econômico, demonstrado por Agamben (2011), é um dispositivo que gira em torno de si mesmo, cujo centro está vazio.

Para Agamben (2011), o centro do dispositivo governamental está vazio porque a teologia cristã é marcada por uma fratura entre *Deus e sua ação*, entre *ontologia e práxis*, pois, de um lado, tem-se a substância de Deus que deve ser eternamente igual a si mesma, e de outro, tem-se o problema do governo

divino do mundo, que se encontra no plano da *oikonomia*, ou seja, no plano da administração da natureza e dos homens. A teologia cristã se divide então em uma máquina bipolar que cinde para sempre a dimensão ontológica e não ativa de Deus e a dimensão econômica e ativa de Deus. “A fratura entre teologia e *oikonomia*, entre ser e ação, na medida em que torna livre e ‘anárquica’ a práxis, estabelece ao mesmo tempo a possibilidade e a necessidade de seu governo” (Agamben, 2011, p. 81). Ao tornar a práxis divina “anárquica”, ou seja, sem *arché*, desprovida de origem e fundamento, baseada em uma vontade triunfante e onipotente de Deus, mas carente de substância, torna-se imperativo, de forma paradoxal, que haja um governo. A questão teológica que se coloca é: como conciliar a providência de Deus e seu governo do mundo com o livre-arbítrio dos homens? A resposta teológica a esse problema é surpreendente: Deus governa o mundo como se tivesse ausente dele, como se as criaturas governassem livremente a si mesmas. A providência não pode ser simplesmente um ato de violência, mas deve operar através da própria natureza dos homens. Temos aí, de forma inusitada, a genealogia da arte de governar liberal, cujo governo dos outros só é possível a partir da agência dos governados. Os dispositivos de segurança, descritos por Foucault (2008a; 2008b), operam a partir da natureza das coisas, na gestão das variáveis que intervêm no jogo social.

Os *ministérios*, em sua “dinâmica expansiva e multiplicadora”, analisados por Machado (2020), são dispositivos pentecostais de governo altamente inventivos, em que as fronteiras entre o *governo do outro* e o *governo de si* se esfumam. A prédica do/a pastor/a, o louvor do/a cantor/a, o testemunho do/a missionário/a, rebatem nas experiências de vida dos fiéis, que constroem, por eles mesmos, suas próprias narrativas de recaídas e livramentos, tormentos e bênçãos, num campo aberto que se amplia nos eventos, nas mídias, nas redes sociais. Os *ministérios* e os *congressos* pentecostais não adquirem esse nome por um acaso fortuito, mas constituem um segredo escondido – a assinatura teológica dos ministérios e congressos da democracia liberal moderna. Não é por acaso, portanto, os vários agentes do campo pentecostal, que ingressaram nas últimas décadas no campo da política institucional, possam transitar de uma esfera para a outra com uma certa facilidade, pois, como é o caso de Flordelis, sua identidade de

mãe, sua carreira como pastora, seu trabalho como deputada são expedientes que partilham de uma premissa comum: o dispositivo “gerencial” da *oikonomia*.

Segundo Agamben (2011), a reflexão política moderna está capturada em um equívoco: ao se concentrar em “abstrações e mitologemas vazios como a Lei, a vontade geral e a soberania popular” (2011, p. 299), deixou escapar o problema político realmente relevante. Para o autor,

O verdadeiro problema, o arcano central da política, não é a soberania, mas o governo, não é Deus, mas o anjo, não é o rei, mas o ministro, não é a lei, mas a polícia – ou seja, a máquina governamental que eles formam e mantêm em movimento” (Agamben, 2011, p. 299).

Quando a instigante pesquisa de Carly Machado se propõe a investigar “os modos de formação e ação política no campo pentecostal”, a partir das categorias analíticas dos *ministérios e congressos*, uma chave teórica se abre para os estudos que se ocupam do pentecostalismo, mídia e política no Brasil contemporâneo. As intrincadas tramas que articulam a governança pentecostal nas periferias e a ocupação de postos na política institucional, que a pesquisa de Machado (2020) pretende iluminar, é um dos desafios heurísticos mais importantes que se colocam atualmente para as ciências sociais brasileiras. Pretendi, neste texto-comentário, trazer para o debate a instigante reflexão de Giorgio Agamben (2011), pois ela inverte os termos com que às vezes a discussão é colocada: o problema é menos a ameaça à laicidade do Estado no Brasil e mais o quanto o próprio processo – sempre ininterrupto – de *governamentalização do Estado* só pode ser compreendido a partir dos dispositivos pentecostais de governo que, partindo das margens, contribuem para compor o *modus operandi* do governo brasileiro. E, se os dispositivos pentecostais de governo conhecem uma relativa eficácia quando atuam no centro da máquina estatal, é justamente porque partilham de uma mesma *oikonomia* originária, em que o interessante não é o *poder legislativo*, mas o *poder executivo*; não é o problema da *lei*, mas o problema da *operação*;

não é a questão da transcendência de Deus, mas como os homens devem ser guiados, conduzidos, orientados, no espaço liminar entre a danação e a glória.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG/Humanitas, 2002.
- AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo. Homo sacer, II, 2*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- CÔRTEZ, Mariana. *Diabo e fluoxetina: Pentecostalismo e psiquiatria na gestão da diferença*. Curitiba: Appris, 2017.
- BIRMAN, Patricia (org). *Religião e espaço público*. São Paulo: Attar Editorial, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.
- FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- MACHADO, Carly Barboza. Pentecostalismo e o sofrimento do (ex-)bandido: testemunhos, mediações, modos de subjetivação e projetos de cidadania nas periferias. *Horizontes antropológicos*, n. 42, dezembro de 2014, pp. 153-180.
- MACHADO, Carly Barboza. Fazendo política em outros Congressos: tramas religiosas, práticas midiáticas e a estética da política nas periferias urbanas do Rio de Janeiro. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 2, n.38, 2020.
- MACHADO, Carly Barboza. *Presos do lado de fora: comunidades terapêuticas como zonas de exílio urbano* (artigo no prelo). 2020.

MAFRA, Clara. O problema da formação do “cinturão pentecostal” em uma metrópole da América do Sul. *Revista Interseções*, Rio de Janeiro, v. 13, jun. 2011, p. 136-152.

PIERUCCI, Flávio. A religião como solvente – Uma aula. *Novos Estudos Cebrap*, no. 75, São Paulo, julho de 2006.

PRANDI, Reginaldo; PIERUCCI, Flávio. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: HUCITEC, 1996.

SANT’ANA, Raquel. *A Nação cujo Deus é o Senhor: a imaginação de uma coletividade “evangélica” a partir da Marcha para Jesus*. Tese (doutorado em antropologia social), Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

TEIXEIRA, Jacqueline Moraes. *A mulher Universal: corpo, gênero e pedagogia da prosperidade*. Rio de Janeiro: Mar de Idéias, 2016.

VITAL da Cunha, Christina. *Oração de traficante: Uma etnografia*. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.

WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan S. A., 1982.

Recebido em: 03/11/2020

Aprovado em: 03/11/2020

GLÓRIA: A PAIXÃO (E AS PAIXÕES) DE FLORDELIS¹

*Bruno Reinhardt*²

Resumo: A partir da experiência do autor com o movimento pentecostal em Gana, o comentário dialoga com o artigo “Fazendo política em outros Congressos”, de Carly Machado. Destaco as propriedades expansivas e eticamente contingentes da concepção pentecostal de glória, que considero um esteio de sua teopolítica e uma fonte de instabilidade moral nas vidas dos homens e mulheres de Deus. Articulo o caso pentecostal com a genealogia da glória oferecida por Agamben e sublinho três contribuições do artigo de Machado para um estudo imanente da política pentecostal: o conceito de escalas, sua abordagem não-reducionista para a mediatização religiosa e sua proposta de uma antropologia do suplício pentecostal.

Palavras-chave: Glória; Teopolítica; Escalas; Mídia.

GLORY: THE PASSION (AND PASSIONS) OF FLORDELIS

Abstract: Based on the author's experience with the Pentecostal movement in Ghana, the commentary dialogues with Carly Machado's article "Making politics in other Congresses". It highlights the expansive and ethically contingent properties of the Pentecostal notion of glory, considered as a theopolitical force and as a source of moral instability in the lives of men and women of God. It articulates the Pentecostal case with the genealogy of glory offered by Agamben and highlights three contributions of Machado's article for an immanent study of Pentecostal politics: the concept of scales, its non-reductionist approach to religious mediatization, and the project of an anthropology of the Pentecostal torment.

¹ Como citar: REINHARDT, Bruno. Glória: a paixão (e as paixões) de Flordelis. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 2, n. 38, p. 97 – 111, 2020.

² Doutor em Antropologia Sociocultural pela University of California, Berkeley, UC BERKELEY, Estados Unidos. Professor do Departamento de Antropologia e Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil. E-mail: bmnreinhardt@gmail.com.

Keywords: Glory; Theopolitics; Scales; Media.

Gostaria de começar este comentário com um *detour* etnográfico que nos leva a Acra, Gana. Seu tema é a glória, o fio narrativo através do qual eu gostaria de dialogar com o artigo de Carly Machado e seu importante convite para “integrar cada vez mais o debate sobre religião, mídias e mediações, éticas e estéticas, às discussões sobre projetos de poder, e suas dimensões políticas, econômicas e culturais”. Uma vez acompanhei um amigo, que chamarei de profeta Kwesi, a um culto que ele iria ministrar fora de sua congregação. O evento não foi grandioso e Kwesi não é uma figura midiática. Ocorreu em uma pequena igreja na periferia de Acra, cujo pastor havia convidado Kwesi a apresentar seu ministério profético. Para ficar com a terminologia nativa, a “unção fluiu” naquele domingo à noite. Kwesi operou curas, profetizou e louvou de maneira poderosa. Sua pregação - uma hábil reflexão sobre as figuras do leão e da águia no Velho Testamento - foi acolhida com enorme empolgação pela congregação. Terminado o evento, observei a divisão do dízimo e ajudei os pastores a varrer a igreja e a desmontar a estrutura de som. Aproveitei para elogiar Kwesi por sua performance bem sucedida. Ele agradeceu, mas confessou que sua experiência tinha sido mais conturbada do que parecia.

Kwesi me disse que, mesmo antes do culto se iniciar, ele havia visto “no Espírito” a presença de um demônio naquela igreja. O demônio acompanhou toda a performance e se moveu do fundo da pequena sala para o púlpito exatamente quando o poder de Deus estava operando “no máximo”. Em certo momento, enquanto Kwesi profetizava e a plateia, de pé, enchia o ambiente de aleluias, o demônio aproximou-se e sussurrou em seu ouvido: “Veja como você é poderoso! Eles te amam! Glória ao profeta Kwesi!”. Kwesi me disse que, durante a maior parte do evento que incendiou a congregação naquela noite, ele havia operado “no piloto automático” e que sua atenção esteve quase que inteiramente dedicada a fazer “batalha espiritual” em seu templo interior, conclamando a autoridade do nome de Jesus para expulsar aquele insistente invasor; seu nome: “o espírito do orgulho”.

O espírito do orgulho é um velho conhecido dos pentecostais e ataca através de “brechas” abertas pela falta de humildade do converso, ou seja, momentos em que se negligencia o fato de que tudo de virtuoso que há na vida cristã, tudo que floresce – habilidades, talentos, contentamento, prosperidade material, saúde, relações harmoniosas, dádivas e poder espirituais, influência, assim como qualquer performance bem-sucedida no púlpito – é obra da graça de Deus e do Espírito Santo e não de seu servo e meio humano de manifestação. A provação de Kwesi, no entanto, é um caso limite: ao emanar o poder glorioso de Deus para outros naquela noite, o profeta foi tentado pelo demônio a reclamá-la para si, e assim a virtude se transfigurou em vício (ou o bem em mal) *ao se atualizar*. O caso ilustra as tensões entre diferentes espaços de visibilização do pentecostalismo enquanto religião pública e a duplicidade da cena nos provê com uma entrada para a complexa constelação de paixões morais (Klaits, 2010) que caracterizam a vida dos homens e mulheres de Deus, incluindo vulnerabilidades que escapam à imagem convicta e bem sucedida que transparecem no púlpito ou nas telas.

A vocação ministerial é tida pelos pentecostais como o mais alto chamado de Deus, mas também como uma profissão de risco, já que a missão de refletir a glória de Deus e construir o seu Reino atrai influência, prestígio, poder, contato com dinheiro, logo também o pecado e a agência predatória do mal. Essa possibilidade é exacerbada por sua concepção inclusiva e democrática do chamado e por suas formas institucionais flexíveis e testemunhais, extremamente dinâmicas, mas frágeis. Como vemos no caso de Kwesi, esse risco não é exclusivo a celebridades, como Flordelis. Em Gana, é sabido que, para habitar o ciclo orgânico de santidade e tentação implicado em seu chamado, ministros precisam de “cobertura espiritual”, o que explica o fato de fiéis intercederem constantemente por pastores, evangelistas, profetas, apóstolos e missionários em oração. Ministros também precisam de um ferramental ético que os prepare para os riscos da glória. De fato, grande parte das aulas que presenciei nas Escolas Bíblicas de Acra, espaços dedicados ao treinamento de pastores, visavam antecipar essas provações através de um estudo teológico minucioso de ministérios locais

e internacionais que decaíram não apesar, mas por causa de seu sucesso. Os casos são muitos, logo, para os líderes dessas escolas, não se trata de se essas provações iriam acontecer, mas de quando vão acontecer e de como reagir a elas à luz da Bíblia e dos diversos testemunhos positivos e negativos disponíveis na esfera pública. Os riscos do *métier* ministerial são bem conhecidos: além do “espírito do orgulho”, ataques ao casamento e ao uso adequado do dinheiro compõem a grande tríade de tentações pastorais endereçadas pela verdadeira teologia do suplício apresentada nessas escolas.

Gostaria de tomar a tentação de Kwesi como uma pequena alegoria que me permite explorar alguns pontos levantados pelo artigo de Machado. O que é a glória? Como ela se atualiza nas dimensões associativa, estética e política do pentecostalismo? E como ela se transfigura em uma dádiva-veneno (Mauss, 1999), que insere instabilidade e risco em seu projeto expansivo?

* * *

Em sua arqueologia da glória (*kabhod* em hebraico; *doxa* em grego), Giorgio Agamben (2011) toma este conceito como um meio privilegiado para se entender “de que maneira a liturgia ‘faz’ o poder” (p. 240), no cristianismo e além. Agamben nota que no cerne da economia judaica e cristã da glória estaria uma espécie de tautologia: um Deus que é glória, do qual emana toda a glória, e que ainda assim requer e é alimentado pela glorificação humana. Um mergulho na teologia patrística o permite reconstituir esse paradoxo em três níveis: i) a glória é uma propriedade exclusiva e eterna de Deus, mas a glória também é a glorificação que todas as criaturas devem a ele; ii) a glória é o hino de louvor que as criaturas devem a Deus, que, por sua vez, não é nada além da resposta necessária que a glória de Deus desperta naqueles que o glorificam; e iii) tudo o que Deus faz na criação, incluindo a redenção, ele faz por sua própria glória, e ainda assim devemos a ele gratidão e glorificação por isso.

Para os antropólogos, o tema soa familiar: o problema da graça (Pitt-Rivers, 1992), da dádiva pura. A maior contribuição de Agamben está em

explorar esse tema em seus contornos litúrgicos, interessando-se em como o circuito assimétrico da glória anima o vínculo político, econômico e estético entre o Reino transcendente (fonte de soberania) e o Governo imanente na teologia política e econômica do cristianismo. Agamben também explora a relação genealógica entre glória (*doxa*) e “opinião pública” secular e redefine a secularização como um processo de emancipação da glória de confins litúrgicos e cerimoniais e sua penetração “a cada instante e em cada âmbito, tanto público quanto privado da sociedade” (2011, p. 278). Isso o leva a diagnosticar uma transição nas bases das democracias contemporâneas, da deliberação para os dispositivos midiáticos de aclamação, uma democracia do espetáculo.

É interessante notar que o ataque de Lutero ao aparato Católico Romano de governo se deu fundamentalmente através de uma oposição entre teologia da cruz e teologia da glória (Helmer, 2000). O esplendor do Reino transcendente é isolado da criação e a Glória divina torna-se incompatível com a glória do governo eclesiástico, reduzida a mero artifício humano. O brilho monárquico da estética Católica Romana e seus “corpos gloriosos” (Kantorowicz, 1998) é contraposto de forma enfática por Lutero à cena do deus humilhado na cruz. Essa oposição entre Glória/glória e glória/cruz tem acompanhado a protestantização da própria Igreja Católica desde então, que passa a operar em sintonia maior com a oposição secularizante entre ética e estética, fé e liturgia, apesar de tentativas recentes de revertê-la (Ratzinger, 2015). Se a glória é o recalque do individualismo, subjetivismo e imaterialismo protestante, que reduz o cristianismo a uma religião do coração (Keane, 2007) em perigosa solução de continuidade com o humanismo exclusivo (Taylor, 2010) secular, os pentecostais parecem representar o retorno fantasmático de uma teologia da glória na era da democracia do espetáculo.

Desde sua terceira onda global, o movimento pentecostal tem abraçado os paradoxos da glória com grande fervor e crescido vertiginosamente através deles. Resgata-se assim o lugar constitutivo da liturgia no cristianismo - das aclamações, do corpo, dos sentidos, das emoções e dos afetos - assim como um projeto de rearticulação entre Reino transcendente e governo

imane, como refletido em suas teologias do domínio e da prosperidade e objetificado em seus ministérios de mídia e arquitetura grandiosa. Como pesquisadores deste campo sabem, “glória a Deus!” ou simplesmente “glória!” é talvez a interjeição mais característica do “modo de falar” (Hymes, 1999) pentecostal. O uso cotidiano dessa aclamação indexa a presença de um *habitus* discursivo pentecostal e, assim como o “Há um só Deus e Cristo” (*Heis Theos kai Christos*), que se espalhou no mundo antigo junto com o cristianismo, esse dispositivo tem uma profunda importância política, pois expressava “o consenso do povo [de Deus]” (Agamben, 2011, p. 479), um consenso produzido no ato de glorificação, função realizada pelos slogans na democracia do espetáculo.

A glória também está no cerne do modo de vida pentecostal, cujo *ethos* creio transcender noções convencionais de ascetismo. Naturalmente, pentecostais rejeitam os impulsos da carne e trabalham para submetê-los ao julgo do Espírito. Mas eles o fazem não apenas através da repressão do desejo ou de uma subjetivação culpada, mas sobretudo através da conversão libidinal do desejo carnal em desejo por Deus (Reinhardt, 2017) ou “zelo”, combustível e produto da glorificação. É comum ouvir de pentecostais articulações teológicas bastante similares às analisadas por Agamben, como “Deus criou os homens para que eles o glorificassem” ou que Deus se “deita” nos louvores a ele endereçados durante os cultos, como uma espécie de monarca vaidoso. Creio que o modo preferencial do pentecostalismo encenar a liminaridade temporal do cristão – o status de alguém que está, mas que não pertence ao mundo – é a aclamação do Reino vindouro, que indexa a sua cidadania celestial de maneira somática e desafiadora na cidade dos homens. Isso implica em certa superação do tema clássico da luta entre a carne e o espírito, que é ultrapassado pela busca por uma vida de glorificação, uma longa liturgia, que toma o corpo e o mundo, incluindo o mercado, a esfera pública midiática e (quando permitido) os próprios aparelhos representativos do estado, como meios para a glorificação de Deus.

Diante deste projeto, divisões liberais entre privado e público ou secular e religioso tornam-se fluidas. Os limites da “identidade de fogo” (Machado)

pentecostal parecem ser intrinsecamente controversos, no sentido de feitos através de desentendimentos e fricções com forças religiosas e seculares exógenas (Montero, 2015). Esse modo de expansão a um só tempo visceral e pragmático impõe fortes limitações a hermenêuticas da suspeita do tipo palco/bastidor, acostumadas a escavar “interesses” por detrás da religião ao purificá-la a priori de conteúdo político ou econômico. Acadêmicos dedicados a desvelar o “plano de poder” de instituições como a Igreja Universal podem começar lendo o livro de Edir Macedo que leva o mesmo título. E acadêmicos interessados em defender um núcleo “religioso” apolítico nesta igreja correm grande risco de incorrer no pecado antropológico de não levar seus nativos a sério. Em suma, o pentecostalismo requer uma revisão geral de nossas categorias analíticas e trabalhos como o de Machado são essenciais por nos ajudarem a caminhar nesta direção.

Destaco dois importantes componentes da máquina de glória pentecostal que o artigo de Machado nos ajuda a entender: sua natureza laminada e midiaticizada. A autora demonstra que, se quisermos pensar a “eclésia” pentecostal, a assembleia dos crentes, de acordo com a sua dinâmica interna, teremos que abandonar a gramática espacializante que caracteriza a teoria social hegemônica, que compartimenta a religião a priori enquanto esfera de valor (Weber), comunidade moral (Durkheim) ou campo (Bourdieu). A manifestação basilar do conceito pentecostal de “templo”, sua unidade eclesiológica mínima, não é uma edificação, mas o próprio corpo do fiel, cheio do Espírito de Deus e apto a glorificá-lo de forma modular: de maneira individual (incluindo em isolamento social), na companhia de um rádio, televisão ou celular, ou na companhia de outros, comunidades de conhecidos ou multidões anônimas, dentro e fora dos templos, dentro e fora de instituições ou denominações.

Creio que abordar essa constante oscilação entre instituição e movimento (Csordas, 2001) em termos de “mercado religioso”, homogeneizando as diferenças entre o individualismo pentecostal e individualismo liberal, é tão reducionista quanto acomodá-la à noção durkheimiana de Igreja enquanto comunidade moral bem delimitada. A noção de escala proposta por Machado

serve com antídoto para ambos reducionismos por sua atenção ao tempo da glória, que agrega o que chamamos de micro e macro em termos de simultaneidade e não como domínios territoriais. O conceito de mercado religioso é fundamentalmente unidimensional, logo traça a circulação do sujeito religioso “consumidor” entre espaços alternativos estáveis, apesar de competitivos. Por sua vez, o conceito de escala nos permite abordar a agência deste sujeito de forma laminada, movimentando e tecendo redes de lealdade mais ou menos intensas, em diversos planos, e de forma performativa ao longo de sua circulação física e midiática. Apesar de ser um atributo geral da eclesía pentecostal, essa propriedade aparece de forma mais enfática em suas lideranças, que encabeçam instituições que se relacionam entre si ora em competição ora através de redes diplomáticas inter-denominacionais e mesmo extra-religiosas, como exemplifica o Congresso analisado por Machado. Sua atenção ao conceito êmico de “ministério” enquanto articulação simultânea de missão pessoal, forma institucional e carreira midiática ilustra com destreza o potencial analítico desta abordagem.

Trabalho similar é feito por Diogo Corrêa (2015) em sua pesquisa na Cidade de Deus. O conceito de escalas o permite demonstrar como as forças que regem o fenômeno sociopolítico macro de ocupação desta comunidade, pelo tráfico e pela igreja ao longo dos anos, são replicadas em eventos litúrgicos de alcance médio, como cruzadas evangelísticas. Assim como nas carreiras de conversão individuais de seus interlocutores, em que dão vazão a uma “sociologia dos problemas íntimos”. Em sua etnografia sobre a Vineyard Church nos EUA, Jon Bialecki (2017), por sua vez, aprofunda seu olhar sobre o que Machado chama de “identidade de fogo” pentecostal ao absorver as qualidades incendiárias atribuídas ao Espírito Santo como figura analítica. Essa ideia o leva a propor uma teoria “diagramática” do milagre enquanto esteio modular da expansão pentecostal simultaneamente íntima e pública. Assim como Machado, esses autores se esforçam por adequar o aparelho conceitual secular das ciências sociais a proclividades do associativismo pentecostal, produzindo assim conhecimento, mais do que traduções familiares. Também apontam para certa tendência fractal que caracterizaria

a (re)produção social revivalista deste movimento religioso, cujo *design* eclesiológico muitas vezes se parece mais com uma couve-flor ou com um vírus do que com um corpo discernível dotado de cabeça e membros, como na influente metáfora Paulínia (e Durkheimiana).

Sob essa ótica, valeria à pena levantar uma questão sobre a figura centro-periferia no texto de Machado, dada sua possível tensão com o conceito de escalas. Está claro que o ambiente urbano periférico do Brasil refrata a espiritualidade pentecostal, dotando-a de uma temporalidade específica, caracterizada pela crise não como evento de exceção, mas como um horizonte temporal contínuo (de exceção). O pentecostalismo floresce nesse ambiente por sua capacidade de oferecer ao converso um ferramental retórico, ético, terapêutico e estético que extrai potencialidade da crise ao mesmo tempo em que a mantém próxima (algo que, deve-se destacar, compartilha com o neoliberalismo). É desta sopa temporal que nascem figuras públicas inco-muns para olhos não periféricos, como Flordelis ou pastores “ex-bandidos”, e sensibilidades afeitas a retetês (Pereira, 2020) e “anjos de fuzil” (Corrêa, 2015). Não tenho dúvidas de que o *ethos* periférico deste pentecostalismo pode levar conversos de classe média, afeitos a “*worships*”, a corarem diante desses irmãos e irmãs em Cristo.

Tendo posto isso, não haveria um risco de se reificar a “experiência periférica” ao defender a sua diferença de maneira tão enfática como faz Machado em alguns momentos do texto? Transformá-la em um “saber local” sem escalaridade? Colocando de outra forma, quando Flordelis vai à Brasília, e glorifica a Deus no centro do poder secular, o que muda em São Gonçalo? Independente de encontrarmos ou não tensões entre esses dois aspectos do argumento, o artigo de Machado sugere a urgência de debates mais etnograficamente informados sobre como distinções de classes são demarcadas e/ou dissolvidas pelo “povo de Deus”. Isso é central para se entender, por exemplo, como líderes pentecostais têm recentemente ajudado a ampliar o público periférico da direita apesar de sua agenda neoliberal claramente deletéria a essa população.

Uma segunda contribuição importante de Machado refere-se ao debate sobre religião e mídia. De fato, muito do argumento arqueológico de Agamben sobre a glória enquanto um circuito inerentemente teológico, político e estético pode ser encontrado, sob uma ótica antropológica, no trabalho de Birgit Meyer (2015) sobre formas sensoriais/sensacionais. Apesar de eu ter críticas pontuais ao paradigma da religião-enquanto-mídia (Reinhardt, 2020), Meyer indiscutivelmente provê uma saída produtiva para argumentos que partem de uma distinção ontológica entre religião e mídia e as articula de forma causal. Por exemplo, referindo-se ao peso da mídia na expansão neopentecostal em Gana, Paul Gifford argumenta que: "Toda uma forma cultural - toda uma indústria - foi levada a cabo por estas novas igrejas e aumentou seu enorme apelo. Assim, as razões para seu crescimento não são exclusivamente religiosas" (2004, p. 35). Meyer nos ajuda a questionar os limites da própria categoria (cripto-protestante) de religião embutida nesses argumentos e assim abre novos modos de se explorar a articulação pública entre mídia e mediação religiosa.

Por um lado, espiritualidades carismáticas midiaticizadas tendem a agregar coletivos e comunidades não *através* da comunicação, mas *enquanto* comunicação (De Abreu, 2009, p.162). Esse é talvez o modo primário com que o ministério Flordelis abraça o poder intrinsecamente transponível e performático da glória, sua medialidade originária. Por outro, o próprio uso secular de termos religiosos como "ídolos", "ícones" ou "carisma" para se referir à influência midiática já testemunharia para a retenção de uma estética da presença (aura) na indústria cultural (DeVries, 2001). A carreira ministerial-musical de Flordelis provê uma síntese singular de ambos processos. Machado, no entanto, não simplesmente aplica o modelo de Meyer a um novo caso. Acredito inclusive que a sua articulação entre escalas e formas sensoriais pode ser tomada como uma possível crítica a esse modelo.

Existe em Meyer uma certa assunção de que a maior parte da vida religiosa acontece hoje na esfera pública midiaticizada, o que a leva muitas vezes a erigir uma oposição analítica entre comunidade ou instituição e circulação midiática. Um exemplo, que trata do pentecostalismo em Gana:

Congregando em torno da imagem iconizada do pastor, os espectadores formam parte de um novo tipo de comunidade que é bem diferente do modelo congregacional que ainda organiza as relações sociais entre praticantes e líderes da igreja nas igrejas históricas. O novo tipo de comunidade se sobressai pelo contraste marcado entre o controle máximo que a liderança da igreja exerce sobre as imagens cuidadosamente projetadas do pastor-estrela e sua congregação ideal, e sua real falta de controle sobre o público de massa que assiste aos cultos ou assiste ao programa televisivo (Meyer, 2012, p. 163).

Pode-se dizer que o trabalho de edição e *design* da glória em Meyer substituiu a glória-governo-território, e que a congregação se transforma em audiência consumidora anônima. Creio que o artigo de Machado aponta para constelações de poder mais complexas do que isso.

Enquanto o reconhecimento da performatividade das próprias “formações estéticas” pentecostais é extremamente relevante, esse axioma teórico pode também servir de escusa para se alienar ao consumo midiático do campo de interesses antropológicos. Mais interessante creio ser o chamado de Machado para agregar pesquisas sobre esfera pública a pesquisas etnográficas mais tradicionais em comunidades, instituições e redes, que fatalmente geram argumentos mais situados, logo permeados por imponderáveis. É justamente na intersecção dessas escalas de intervenção pública que Machado fez uma interessante descoberta sobre o “tempo da política” no Ministério Flordelis: sua candidatura aparece de maneira surpreendentemente discreta no púlpito, contrariando expectativas gerais sobre a “coerção” que ministros-candidatos exerceriam sobre seus congregantes-eleitorado. O tempo da política pentecostal aparece no artigo de forma mais difusa do que imaginamos e a carreira política de Flordelis aparece mais como uma extensão da influência litúrgica cotidiana exercida por seu ministério multiescalar do que como um novo domínio desbravado.

Isso me leva, por fim, a endereçar o que Machado chama de “tempo do suplício” e a inevitável articulação entre poder e crise. Um dos efeitos da teologia pentecostal da glória é justamente a legitimação aparentemente

sem limites do poder e dos recursos mobilizados para a construção do Reino. Isso se assevera no ambiente de guerra cultural, neopopulismo e pós-verdade em que vivemos, que tende a esgarçar os vínculos entre convicção e reponsabilidade. Assim, políticos incapazes e de moralidade dúbia tornam-se peões aptos à luz providencial de um Deus soberano e caprichoso, que, nas célebres palavras de Silas Malafaia, escolhe “as coisas loucas, fracas, vis, de pouco valor, as desprezíveis” para interceder no mundo. Enquanto a força soberana da glória é central para a natalidade pentecostal, sua capacidade de empoderamento ético dos destituídos, ela também pode engendrar um estranho maquiavelianismo, que opera não em nome da razão de estado, mas da “razão do Reino”, a ponto de alienar as virtudes cristãs de seu próprio telos salvífico. Meios não-cristãos tornam-se um mal menor ou mesmo uma dádiva quando contribuem para a glorificação última do Reino, ou, sob uma ótica agonística, para a sua defesa diante de um exército de sabotadores.

Uma solução possível para esse dilema seria simplesmente assumir que o cristianismo (ou “a religião”, em geral) não apenas difere da ética, mas é inteiramente incompatível com ela. Kierkegaard (2009) inaugura essa tendência em sua análise do comando de Deus para que Abraão sacrificasse seu filho Isaque, algo alheio não somente às inclinações de seu servo, mas também a qualquer senso humano de dever e responsabilidade. Esse é um modo radical de se entender o dilema do pentecostalismo contemporâneo: ou aceitar ser julgado nos termos da razão secular, e assim arriscar conformar-se ao mundo a ponto de indistinção, ou encapsular-se sobre si mesmo e abraçar o irracional como sua própria essência, glorificando um Deus cuja glória “é ocultar certas coisas” (Provérbios 25:2). Esse é obviamente um dilema secular desde a sua origem, e tal solução dualista me parece simplória.

Mais complexa e interessante parece ser a proposta aventada por Machado: examinar o pentecostalismo não apenas em gloriosa ascensão, mas também em crise e vulnerabilidade, abrir o problema para a investigação etnográfica. O que seria uma antropologia do suplício pentecostal? Talvez o primeiro passo seja evitar a tentação de assumir que esses escândalos revelam a “verdadeira essência” do projeto pentecostal de poder, ou seja, voltar a

um registro palco/bastidores. Não digo isso, novamente, com o intuito de isolar o cristianismo de sua política, mas justamente de defender uma compreensão mais imanente de seu modo de viver a ascensão assim como a queda. Diante do escândalo Flordelis, como reagem seus seguidores? Outros escândalos, apesar de menos extremos, já demonstraram a resiliência dessas comunidades e públicos, que sobreviveram à derrocada de seus líderes e estrelas. Alguns podem abandonar o próprio cristianismo (o crescimento do ateísmo no Brasil tem acompanhado, mesmo que de forma lenta, o crescimento do pentecostalismo), outros a instituição, e outros perseverarem e a reconstruírem dos escombros. Em cada uma dessas posições há certas articulações da ética cristã que merecem ser conhecidas com maior detalhe. Suas articulações entre glória e pecado, sua capacidade de perdoar, suas concepções acerca da providência, do dinheiro, do poder, da família e do desejo. Abandonar tudo isso em nome de uma cômoda hermenêutica da suspeita seria um desperdício teórico e político.

Como demonstram o caso de Kwesi e as teologias do suplício pastoral ensinadas nas escolas bíblicas de Acra, quando observamos e representamos o pentecostalismo como um objeto, estamos observando e representando um objeto que também se observa e se representa (enquanto age). A paixão de Flordelis poderia ter saído de uma novela ou folhetim. Tudo nela é público e midiático, sua ascensão enquanto pastora-celebridade, sua família incomum, as tensões em torno da administração de sua carreira-ministério, seu suplício assistido por toda a nação. Mas ela também poderia ter saído do Velho Testamento, onde encontramos poder, riqueza, fama, traição, ascensões e quedas, toda uma gama de paixões extremamente humanas, mas com Deus incluído. Independente do seu desfecho e dos fatos que ainda irão emergir, a paixão de Flordelis deixa claro que os próprios meios de glorificação pentecostal são sua maior fonte de instabilidade e risco, como Kwesi previu a tempo naquela noite em Acra.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória. Uma genealogia da economia e do governo*. Homo Sacer II, 2. São Paulo: Boitempo. 2011.
- BIALECKI, Jon. *A Diagram for Fire: Miracles and Variation in an American Charismatic Movement*. Berkeley: University of California Press. 2017.
- CORRÊA, Diogo. *Anjos de fuzil: uma etnografia da relação entre Igreja e tráfico na Cidade de Deus Rio de Janeiro*: Tese de Doutorado em Sociologia, UERJ. 2015
- CSORDAS, Thomas. *Language, charisma, and creativity: ritual life in the Catholic charismatic renewal*. New York: Palgrave. 2001.
- DE ABREU, Maria Jose. Breath, media and the making of Community Canção Nova, Brazil. In: MEYER, Birgit. *Aesthetic Formations. Media, Religion and the Senses*. ed. Palgrave. Pp. 161-182. New York: Macmillian. 2009.
- DE VRIES, Hent. Of miracles and special effects. *International Journal for Philosophy of Religion* 50(1/3), 2001, pp. 41–56.
- GIFFORD, Paul. *Ghana's new Christianity: Pentecostalism in a globalizing African economy*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press. 2004.
- HELMER, Christine. Luther's Theology of Glory. *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* n. 42, 2000, pp. 237-245.
- HYMES, Dell. Ways of Speaking. In: BAUMAN, Richard; SHERZES, Joel (eds.). *Explorations in the ethnography of speaking*. Cambridge: Cambridge University Press. 1999, pp.433-452.
- KANTOROWICZ, Ernst. *Os Dois Corpos do Rei*. São Paulo: Cia. das Letras. 1998.
- KEANE, Webb. *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. Los Angeles: University of California Press. 2007.
- KIERKEGAARD, Søren. *Temor e Tremor*. Lisboa: Relógio D'Água. 2009.

KLAITS, Frederick. *Death in a church of life moral passion during Botswana's time of AIDS*. Berkeley: University of California Press. 2010.

MAUSS, Marcel. "Gift-Gift". In. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva. 1999, pp. 363-66

MEYER, Birgit. Going and Making Public. Some Reflections on Pentecostalism as Public Religion in Ghana. In: HARRI, Englund (org.). *Christianity and public culture in Africa*. Athens: Ohio University Press. 2012, po. 149-66.

MEYER, Birgit. Mediação e Imediatismo: formas sensoriais, ideologias semióticas e a questão do meio. *Campos: Revista de Antropologia*, 16(2), 2015, pp. 145-64.

MONTERO, Paula (org.). *Religiões e Controvérsias Públicas: Experiências, Práticas Sociais e Discursos*. São Paulo: Terceiro Nome. 2015.

PEREIRA, Réia. "Deixa o menino rodar": O carisma reteté em uma igreja pentecostal da periferia. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 2, p. 267-305, 2020.

PITT-RIVERS, Julian. The place of grace in Anthropology. In: J.G. PERISTIANY, J. G.; PITT-RIVERS, J. (eds.). *Honor and grace in Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press. 1992.

RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Espírito da Liturgia*. São Paulo: Loyola. 2015.

REINHARDT, Bruno. Praying until Jesus returns: commitment and prayerfulness among charismatic Christians in Ghana, *Religion*, 47:1, 2017, pp. 51-72.

REINHARDT, Bruno. Desagregando a mediação: tecnologias e atmosferas religiosas. *Mana*, 26(2), 2020, pp. 1-33.

TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. São Leopoldo: Ed. da Unisinos. 2010

Recebido em: 02/10/2020

Aprovado em: 02/10/2020.

RESPOSTA AOS COMENTÁRIOS

DESAFIOS POLÍTICOS, ETNOGRÁFICOS E CONCEITUAIS: UMA CONVERSA SOBRE E A PARTIR DO MINISTÉRIO FLORDELIS E SEUS CONGRESSOS¹

*POLITICAL, ETHNOGRAPHIC AND CONCEPTUAL CHALLENGES: A
CONVERSATION ON AND FROM THE FLORDELIS MINISTRY AND ITS
CONGRESSES*

*Carly Barboza Machado*²

Escrever um artigo sobre Flordelis após o assassinato de seu marido Anderson do Carmo, e todas as notícias e memes que fizeram seu nome, seu rosto e seu corpo circularem intensamente na cena pública brasileira não foi uma tarefa fácil. O tempo da pesquisa, da análise e da escrita acadêmica não é o mesmo das urgências dos acontecimentos e dos escândalos. Apesar de estar em campo desde 2016 no Congresso Internacional de Missões – CIM - eu ainda não havia sistematizado minhas discussões sobre este material em um artigo inteiro dedicado ao tema, exatamente pelo tempo da pesquisa, da análise e da escrita, indicados acima. Eu já havia me referido ao trabalho sobre o Ministério Flordelis em textos mais gerais (Machado, 2018), mas este é o primeiro artigo em que trato exclusivamente do assunto.

Além disso, essa não foi a primeira vez que meu campo de pesquisa esteve atravessado por um escândalo de repercussão nacional e enfeitado por notícias e memes. O mesmo já havia acontecido com o Pastor Marcos Pereira da Assembleia de Deus dos Últimos Dias, meu interesse de trabalho

¹ Como Citar: MACHADO, Carly Barboza. Desafios políticos, etnográficos, e conceituais: uma conversa sobre e a partir do Ministério Flordelis e seus Congressos. *Debates do NER*, Porto Alegre, v.2, n. 38, p. 115 –133, 2020.

² Doutora em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UERJ. Professora do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Brasil. E-mail: machado.carly@gmail.com.

de 2010 a 2015³. Não penso que seja por acaso, nem uma maldição da pesquisadora, que nesses dois processos de pesquisa sobre a relação entre pentecostalismo, mídia e política no Rio de Janeiro, eu tenha me deparado com casos que chegaram a momentos tão graves de crise, judicialização e publicização midiática massiva de um evento, tratado como escândalo na cena pública. Pretendo pensar melhor sobre isso com calma, respeitando o tempo da pesquisa, e caso consiga efetivamente construir elementos para analisar estes processos, me comprometo a compartilhar as reflexões em outro texto.

Reconheço, no entanto, que outros tempos, que não só o da pesquisa, impactam nosso compromisso como pesquisadores do campo de religião e política na atualidade. Há uma urgência própria aos tempos que estamos vivendo que nos demandam, e por vezes exigem, respostas mais rápidas, posicionamentos que nos engajam em um debate público a partir do campo acadêmico, e para além dele. Assumo que essa urgência e exigência ainda me impõem mais desafios e dificuldades do que as estratégias que tenho para enfrentá-las.

Os comentários que recebi ao texto enviado para este número da Debates do NER me colocaram muitas questões, pegando ao texto (e a mim, é claro) por ângulos muito diferentes e absolutamente instigantes. Quero seguir com essa conversa, começando por destacar que todas e todos que se dedicaram generosa e atentamente ao tratamento do que tentei apresentar no texto, resistiram (bravamente, imagino) a formular reflexões partindo das tantas informações disponíveis na cena pública em reportagens e *memes*. Para além disso, percebo em alguns comentários que a tarefa de debater meu artigo fez com que minhas colegas e meus colegas deslizassem por esses materiais (vendo vídeos, lembrando de memes e notícias), o que para uma

³ Projeto "*Crime e religião: mediadores sociais do processo de pacificação na região metropolitana do Rio de Janeiro*" (Financiamento FAPERJ APQ1 - 2011). Sobre as pesquisas desenvolvidas no âmbito deste projeto, ver Birman e Machado (2012); Machado (2013) e Machado (2017).

pesquisadora interessada em mídia é um aspecto bem importante presente nas entrelinhas, ou interlúdios, de suas reflexões. Queria, portanto, começar agradecendo por me fazerem companhia por alguns dias neste campo no Ministério Flordelis e sua dimensão agonística, e por toparem entrar neste território também através de meus pensamentos que eu reconheço serem apenas mais uma entrada na trama hipermidiática que leva a esse Ministério.

Passo para a conversa mais direta com as questões suscitadas pelos comentários ao texto, dizendo que não estou aqui tentando fazer uma resposta ao que me foi apresentado, mas seguindo com a conversa. Ficaria feliz em dizer apenas “muito obrigada por lerem o texto e em muitos momentos desenvolverem análises tão melhores que as minhas”. Essa última parte é absolutamente sincera e aponta para o quanto temos a ganhar quando nos engajamos coletivamente em trabalhos de pesquisa. Somos muito melhores juntos, em diálogo, produzindo reflexões que em dada medida não são mais de uma autoria individual, e sim coletiva. Tenho plena certeza de que se compuséssemos um texto a 10 mãos sobre o Congresso Internacional de Missões e sobre o Ministério Flordelis a partir do que produzimos coletivamente aqui, teríamos um artigo absolutamente genial e infinitamente melhor. Esse é o espaço acadêmico no qual acredito: da troca, da vida coletiva e do se deixar afetar pelo outro, sendo esse nosso interlocutor de pesquisa ou colega pesquisador. Minhas colegas e meus colegas debatedores me encantaram com seus comentários. Abri vários sorrisos lendo cada um dos textos. Agradeço a elas e eles, e à revista Debates do NER, no nome de Eduardo Dullo, por essa oportunidade. Diga-se de passagem, a versão enviada para os comentários já conta com partes aprimoradas pela primeira leitura de Dullo, a quem agradeço também por isso.

FRONTEIRAS, DISPOSITIVOS, A *PISCADELA DE EXU* E A (IM) POSSIBILIDADE DO EMARANHADO COMO MÉTODO

O artigo apresentado à Debates do NER é resultado do trabalho etnográfico em um congresso pentecostal. Este congresso, como tentei argumentar, faz parte da dinâmica de um campo político que se organizou de 2016 a 2018 em torno da candidatura de Jair Bolsonaro e, em 2019, como base de seu governo. Algumas das questões que me foram colocadas neste debate dizem respeito ao fazer etnográfico e sua relação com a discussão macropolítica. O texto de Raquel Sant’Ana concentra-se no fazer etnográfico e propõe-se a algo que, visivelmente, eu mesma nunca sistematizei. Daí vem, usando os termos de Mariana Côrtes, pensando a partir de Agamben, minha *danação* e minha *glória*. E eu só posso agradecer por isso.

Sant’Ana toma a ideia de “emaranhado”, que uso repetidamente e a discute como um método, um modo de fazer etnografia. Ao fazer isso, Raquel ao mesmo tempo valoriza as consequências do “emaranhado como método” em minhas análises, e me coloca questionamentos fundamentais acerca de uma melhor sistematização do que eu faço quando tento pensar emaranhados. A provocação central de Raquel Sant’Ana é metodológica, com importantes consequências políticas, para um leitor atento. Enfrentar a questão metodológica e responder às suas perguntas, me exige explicitar o modo como penso a etnografia e opero com ela e, assim também, inevitavelmente, desencapsular pressupostos a respeito das categorias que uso para pensar a vida social, religião e a política.

Vou começar explicitando alguns dos enlaces e nós que estão presentes na minha formulação sobre *emaranhados*. Começo com Foucault (2000) e sua ideia de dispositivo. Termo de difícil tradução e ampla discussão (Deleuze, 1996 e Agamben, 2005), a ideia de dispositivo impõe um raciocínio e um olhar para a relação entre campos, saberes, práticas, discursos e instituições na produção de governos de si e governos de populações. Pensar a partir da ideia de dispositivo, e tomar como questão a noção de governamentalidade em Foucault, são elementos fundamentais do modo como abordo meus

problemas de pesquisa. Claro que há muito mais a ser dito sobre este ponto específico, mas queria dar outra lançada no pensar a ideia de emaranhado. Este tipo de abordagem está também presente nas discussões de Birgit Meyer sobre religião e mídia (2009). A expressão “*entangled*” é recorrente nos escritos de Meyer, indicando o desafio da tentativa de pensar de modo não instrumental a relação entre religião e mídia. Um dos esforços da autora para operacionalizar esse emaranhado é sua discussão da noção de *mediação* (abordada no comentário de Reinhardt, à qual voltarei mais adiante).

Dou aqui mais um enlace. Posso dizer que o movimento definitivo que me inspira a tentar fazer “emaranhado como etnografia” ou “etnografia como emaranhado” é a obra de Patricia Birman, e suas análises sobre as tramas do religioso e do secular. Uma das marcas da Antropologia feita por Birman é sua decisão política de não “limpar” as situações etnográficas, mas apresentá-las e tratá-las em sua complexidade. Os detalhes etnográficos que desarrumam as cenas são, em muitos casos, o ponto em que Birman instala sua análise. Este é o caso, por exemplo, da “piscadela de Exu” em seu texto “Feitiçarias, territórios e resistências marginais” (Birman, 2009) no qual o “detalhe” da cena é um articulador entre pentecostalismo, religiões afro brasileiras, periferias, política, violência, processos de subjetivação, governos de população, formação de fronteiras, redes e resistências.

No entanto, não me arrisco a tentar formular as questões sobre emaranhados como um método particular, que não a própria etnografia. Entendo, particularmente a partir de Birman, que abordar emaranhados é a base de todo fazer etnográfico e antropológico, e não um tipo específico de antropologia ou etnografia. Isso não implica que todo mundo precisa falar sobre tudo, mas que a descrição etnográfica pode ser construída como um conjunto amplo de elementos, mesmo que alguns não sejam o centro da análise, mas façam parte das nossas narrativas sobre as tramas do social e seus nós. Birman, para além disso, ao tratar seus dados etnográficos, se interessa pelas fronteiras, pelas encruzilhadas, pelos enlaces, pelos cruzamentos, pelas dobras. Este é um modo específico de abordar os emaranhados que eu, particularmente, admiro muito e que me serve de inspiração e orientação.

O comentário de Raquel Sant’Ana me faz retomar uma preocupação constante em minha produção analítica e textual: quando saber quantas voltas dar, e quando é hora de parar para que o emaranhado seja visível, sem embolar dados, autores e análises. Sempre me sinto insegura neste aspecto. E, por isso, as indicações críticas de Raquel Sant’Ana fazem muito sentido. Suas perguntas sobre *quem define o que é um evento*, ou *o que é um evento para aquelas pessoas* vão ressoar em mim em trabalhos futuros. Acho estas indagações absolutamente pertinentes. Certamente outros “eventos” podem ser indicados pelos próprios interlocutores do campo de pesquisa, principalmente eventos menos divulgados, espetacularizados, midiaticizados, e que, a partir destes, outras histórias podem ser contadas, tanto sobre outros acontecimentos específicos, quanto talvez redefinindo o próprio Congresso abordado neste artigo. Desde já posso dizer que o evento que fechou minha pesquisa sobre o Ministério Flordelis, no ano de 2019, foi absolutamente imprevisto: o enterro do Pastor Anderson do Carmo, no qual estive presente e que ainda não fui capaz de analisar.

Outra questão tratada por Raquel Sant’Ana diz respeito à *sistematização das fontes* da pesquisa. Considero a questão extremamente importante, sobretudo em tempos nos quais as etnografias são cada vez mais inescapável e ordinariamente realizadas como uma combinação entre relações e dados produzidos *sem e com* a mediação das tecnologias de comunicação e informação, especialmente dos meios digitais. Não estou tratando aqui de uma abordagem a partir da antropologia da mídia, ou de uma antropologia digital. Estou reforçando a ideia de que quase toda etnografia é, atualmente, mais abertamente uma antropologia também das mídias, dos meios e das mediações digitais. E acho importante que estas passem a compor mais explicitamente os dados descritos pelas etnografias, visto que, até onde tenho acompanhado, nos mais variados campos, as mediações digitais seguem ainda sendo ocultadas ou pelo menos encapsuladas nas descrições apresentadas.

Por fim, gostaria de tratar da questão colocada por Raquel Sant’Ana acerca dos tipos de *vínculos construídos* em uma etnografia de eventos e os “*feixes instáveis*” que caracterizam muitas das relações que se constituem

nessas situações. Cabe destacar que a tese de Sant'Ana (2017) sobre a Marcha para Jesus é, de meu ponto de vista, uma referência metodológica no tratamento do desafio de tecer relações no campo em eventos e, mais ainda, na qualificação das relações vividas nestes campos. Rememorando minha trajetória de pesquisa, percebo que venho pensando a partir de eventos desde minha tese de doutorado sobre o Movimento Raeliano (Machado, 2006) e de meus trabalhos sobre a Assembleia de Deus dos Últimos Dias (ADUD). Durante minha tese, frequentei pequenos eventos raelianos em alguns países da Europa e o Seminário Raeliano Europeu, de 2005, foi o evento aglutinador que deu sentido à escrita da tese, o qual é amplamente descrito no trabalho. Durante o campo na ADUD, além dos cultos regulares, dois eventos marcaram minha pesquisa etnográfica: a semana de atividades comemorativas do aniversário da igreja e as celebrações do aniversário do Pastor Marcos Pereira. Até aqui, nunca me dediquei a pensar sobre isso do ponto de vista das pesquisas antropológicas em eventos. Este artigo com foco no CIM foi o primeiro exercício nesta direção. Tenho ainda muito o que aprender.

FLORDELIS, BOLSONARISMO E NEOLIBERALISMO: ENLACES ENTRE A ETNOGRAFIA E A MACROPOLÍTICA

A etnografia do Congresso Internacional de Missões que apresento no artigo indica articulações entre a candidatura de Flordelis ao Congresso e o processo eleitoral que levou à eleição de Jair Bolsonaro em 2018. O texto de Gabriel Feltran me desafia a desenvolver uma discussão sobre esse espriamento do Ministério Flordelis. Enquanto analiso a expansão espaço-temporal do congresso, Feltran me interpela sobre as conexões *bottom-top* desse ministério e, para além de Flordelis, dos grupos evangélicos com o movimento totalitarista (nos termos de Feltran, 2020) encampado pelo Bolsonarismo hoje no Brasil e que, segundo o autor, se sustenta para além de Bolsonaro. Mariana Côrtes também traz para o debate perguntas acerca

da relação entre o que se apresenta na etnografia do Ministério Flordelis e a macropolítica global, dedicando-se a analisar, a partir de meu artigo, a íntima relação entre o cristianismo, em particular o pentecostalismo, e a “*genealogia da arte de governar liberal*”. Discutindo a relação entre evangélicos e política, tendo por base as análises do totalitarismo, a partir de Hannah Arendt, Feltran pensa os ministérios como projetos de *formação de comportamentos massificados*, formulando a ideia de uma “*antropofagia ministerial*” que “*deglute o que está em sua volta*”. Para o autor, os ministérios são projetos que culminam em programas eleitorais precisos e em “*controle dos meios de violência*”.

As questões que foram colocadas por Feltran me fizeram retomar um texto que escrevi esse ano para a Revista Dilemas sobre a ideia de “rebanho” (Machado, 2020). Nesse texto tento argumentar que a relação que se pressupõe entre igrejas evangélicas e seus pastores é muito mais próxima dos recursos acusatórios acionados em determinados contextos nacionais, para se tratar da ação manipuladora das assim chamadas “seitas” sobre seus membros, do que das categorias analíticas que usamos para pensar os religiosos, seus pertencimentos institucionais, práticas e conflitos. Como explico naquele artigo, pesquisei em meu doutorado (Machado, 2006) um movimento religioso categorizado como “seita” na França, e sobre o qual recaía um conjunto de acusações de “lavagem cerebral” e “manipulação mental” (tema abordado por Birman, 1999). Essa é uma das categorias centrais das acusações sobre e, em última instância, do que propriamente define o “perigo das seitas” na França: grupos capazes de manipular mentalmente seus membros. Vale destacar, como lembro nesse texto, que, no contexto nacional francês, a Igreja Universal do Reino de Deus é frequentemente tratada e categorizada como “seita” (Machado, 2020).

Há algo no debate político contemporâneo no Brasil que situa as questões sobre a relação entre o campo evangélico e o Bolsonarismo próximas, por vezes, de uma leitura do pentecostalismo como “seita”, ou seja, como algo que se acusa de “manipular mentalmente” seus membros, formando comportamentos massificados por condicionamento comportamental.

Minha intenção aqui não é desviar da questão acerca da participação de campos políticos evangélicos no projeto bolsonarista, inclusive a etnografia do CIM tal qual apresentada busca qualificar as formas de ação política que compõem esse projeto, mas de apontar para a necessidade de qualificarmos uma análise do “religioso” ao pensarmos o tema dos projetos totalitaristas e, em particular, do chamado bolsonarismo.

Obviamente não sou capaz de enfrentar esta questão, nem nesta conversa, nem talvez em trabalhos futuros. Mas se Feltran me aponta a necessidade de “transitar das análises temáticas para as análises relacionais da política, se quisermos compreender minimamente o que se passa” no Brasil, gostaria de responder a esta provocação de duas formas: primeiramente dizendo que os estudos de religião não se resumem a uma área temática, mas são um campo indispensável tanto à análise das formações de estados nacionais ao redor do mundo, e do Estado brasileiro em particular, quanto a uma compreensão densa da cultura política no Brasil e dos modos de ação política que aqui se dão. Pensar a “genealogia da religião”, nos ensina Asad (1993), implica numa análise sobre o processo de produção das categoriais fundamentais das formações políticas nacionais, em termos históricos, sociológicos e culturais. Assim chego ao meu segundo ponto da resposta à provocação de Feltran, também articulado aos debates de Asad (2003), mas agora sobre o “secular”. A esfera política “secularizada” e o Estado “laico” que se pensa destacar do religioso ao denunciar a presença “antropofágica” dos ministérios evangélicos, já é uma resultante “mastigada” e devidamente “deglutida” da presença católica na formação do Estado e da nação no Brasil (Montero, 2006). Pensar o que está efetivamente acontecendo no projeto totalitarista em curso no país hoje colocando no centro exclusivamente a questão dos evangélicos, sem situar cuidadosamente a força política católica que se dá por dentro do Estado brasileiro, e fortemente no seio das Forças Armadas (Gonçalves, 2014 e Esperança, 2017), é descartar um elemento a meu ver igualmente fundamental à análise.

Mariana Côrtes, nos comentários aqui apresentados, também formula questões pertinentes às relações entre micro e macropolítica, propondo-se

a incorporar minhas análises sobre o CIM e o Ministério Flordelis às suas reflexões a respeito da “genealogia da arte de governar liberal” e sua relação com o pentecostalismo. Pensando a partir de Agamben, em “O Reino e a Glória”, Côrtes se dedica à questão da política priorizando sua dimensão gerencial: antes a polícia, o ministro, o anjo e o governo, “ou seja, a máquina governamental que eles formam e mantêm em movimento” (Agamben, apud Côrtes, neste comentário), do que a lei, o rei, Deus e a soberania.

Enquanto Feltran aponta para a urgência de tratarmos da questão da constituição de forças políticas a partir de *comportamentos massificados* vinculados a projetos totalitários, Côrtes analisa com aguda percepção a questão da *agência dos governados* em Ministérios como o de Flordelis, tomada como aspecto imprescindível da forma de governo liberal na qual governados são ao mesmo tempo sujeitos e objetos dessa condução. A resultante da combinação entre as questões de Feltran e Côrtes não é simples. Fazer campo no Congresso Internacional de Missões e no Ministério Flordelis, nos anos de 2016 a 2018, foi uma experiência ambivalente, na qual era possível ver aspectos da potência criativa do pentecostalismo nas periferias do Rio de Janeiro (dimensão sempre presente nas reflexões de Côrtes acerca deste campo religioso), ao mesmo tempo em que acompanhava a decomposição (ou *deglutição*, nos termos de Feltran) destas formas criativas de ação política no âmbito do campo eleitoral de Bolsonaro, e de movimentos totalitaristas.

Falar em “ambivalências” se torna então uma forma não apenas de descrever a conjugação de paradoxos na cena pentecostal de ministérios, mas de pensar e tratar sua relação com a política. Côrtes, em seu comentário, retoma Bourdieu para falar sobre percursos *mancos, bastardos e ambíguos*, e assim pensar sobre o pentecostalismo no contexto neoliberal. A autora descreve a experiência de Flordelis como uma “experiência ambivalente de quem habita um espaço liminar entre a desgraça e o livramento”. Essa tensão me interessa e agradeço à Mariana Côrtes pelo modo como ela a tratou em seus comentários. Somada à discussão sobre “emaranhados” proposta por Raquel Sant’Ana, consigo localizar meus interesses de pesquisa e análise

sobre o campo da relação entre pentecostalismo, mídia e política no Brasil contemporâneo exatamente nesta tensão.

Interesso-me assim por uma etnografia “manca, bastarda e ambígua”, e não apenas sobre “mancos, bastardos e ambíguos”, pois acho que essa condição *manca* pode ser produtiva ao apresentar tensões que resultam também em *inconclusões*, em análises sobre *instabilidades*, *provisoriedades*, *assombros*, *movimentos*, *transformações*, todos termos usados por Sant’Ana. Estes mesmos termos podem ser tomados como elogios ou críticas a esse tipo de empreendimento etnográfico. Mas, por enquanto, topo esse risco.

DILEMAS, RISCOS, DRAMAS E GLÓRIAS DO PENTECOSTALISMO

Bruno Reinhardt em seu estimulante comentário me convida a pensar o Ministério Flordelis a partir do tema da glória e, assim como Côtres, retoma Agamben. A primeira certeza que tive ao ler Côtres e Reinhardt foi a de que não pensar o Ministério Flordelis a partir da obra “O Reino e a Glória”, de Agamben, foi uma falha imperdoável de minha abordagem, que faço questão de aqui destacar.

Enquanto o foco de Côtres se deu sobre o “reino”, o *governo*, o de Reinhardt se coloca sobre a “glória”, e como essa faz o reino. A partir de sua abordagem já consolidada sobre a “vida de homens e mulheres de Deus”, ou seja, sobre a vocação ministerial no pentecostalismo (Reinhardt, 2017), Bruno Reinhardt destacou aspectos muito interessantes da carreira pastoral de Flordelis: o pastorado como “profissão de risco”, as questões relativas à influência e ao prestígio na carreira pastoral, seus dilemas éticos, o espírito do orgulho, o perigo do contato com o dinheiro, a necessidade de uma cobertura espiritual, tudo isso como parte do trabalho ministerial, e elementos operados internamente nessas carreiras, seus dilemas e desafios. “Ministros também precisam de um ferramental ético que os prepare para os riscos da glória”, afirma Reinhardt.

Muitas carreiras pastorais têm sido tomadas como “farsas” no debate público. Reinhardt nos coloca o desafio de pensarmos essa problemática por dentro do trabalho ministerial pentecostal e seu próprio tratamento sobre os *riscos da glória*. Sua experiência etnográfica acompanhando líderes pentecostais e sua formação pastoral alimenta sua discussão. Nunca fiz etnografia lado a lado dos ministros e líderes dos grupos religiosos que pesquisei. Mas posso dizer que, em todos os casos, ao ouvi-los falando às suas audiências, e vivenciando a repercussão de suas ações em momentos de crise junto aos seus públicos (nas igrejas e para além delas), foi possível acompanhar um intenso e complicado trabalho de discussão ética que se desenrola em situações de crises e escândalos. São muitas as críticas, as análises, os julgamentos, os debates acerca do certo e do errado em cada situação, as desconfianças, as compreensões, e as incompreensões. São muitos os textos bíblicos para entender, aprovar ou desaprovar práticas de líderes em contextos religiosos. Há muitas desconfianças e muitos “poréns” que vêm à tona quando uma crise se abre. São geralmente momentos de rupturas, esvaziamentos, e mesmo junto aos que ficam, o terreno de continuidade é outro. Muitas reparações são operadas, perdões negociados, e acordos reestabelecidos, ou não.

Certamente há aqui um delicado trabalho etnográfico a ser feito, ao qual nunca me dediquei. Retomando os termos do meu artigo, esta seria uma etnografia do suplício e, mais ainda, do que se constrói após o suplício, e com base nele. Após os grandes escândalos que atingiram os ministérios que pesquisei nos últimos anos, tendi a me afastar gradativamente por diferentes motivos. Considero aqui que perdi importantes oportunidades de pesquisa sobre os manejos éticos internos aos campos pentecostais em momentos de crise e escândalos, tal como apontado por Reinhardt. Um tratamento delicado deste tema, no caso Flordelis, seria ainda um fabuloso exercício para se pensar as crises de campos religiosos e políticos simultaneamente. Não resisto dizer que, mesmo em contextos nos quais os campos políticos são tomados como seculares, etnografias após os suplícios nos ajudariam muito a entender o manejo ético de diferentes campos, suas reparações, rupturas, perdões e negociações.

Além de tratar da glória no drama da vocação ministerial, Reinhardt aborda a relação entre glória e reino, glória e governo. “De que maneira a liturgia faz o poder?”, essa é a citação destacada por Reinhardt do texto de Agambem e, em seus termos, Bruno convida-nos a pensar “como o circuito assimétrico da glória anima o vínculo político, econômico e estético entre o Reino transcendente (fonte da soberania) e o Governo imanente na teologia política e econômica do cristianismo” (Reinhardt, em seu comentário). Neste ponto, ele me oferece duas ótimas ideias que carregam dois fecundos problemas para uma crítica das análises que desenvolvi no artigo “Fazendo política em outros Congressos”.

Reinhardt diz, em seu comentário, que meu artigo destaca dois importantes componentes da “máquina de glória pentecostal”: sua natureza *laminada* e *mediatizada*. Sobre a natureza laminada, o autor aponta um bom rendimento do conceito de escala que “nos permite abordar a agência deste sujeito de forma laminada, movimentando e tecendo redes de lealdade mais ou menos intensas, em diversos planos, e de forma performativa ao longo de sua circulação física e midiática”. Agradeço por este fino comentário. Em relação com a ideia de escalas, Reinhardt me questiona sobre o uso do conceito de periferia, a tensão deste com o conceito de escalas, e o risco de se reificar a experiência periférica.

A categoria “periferia” e o adjetivo “periférico/periférica” são indiscutivelmente termos de complicada definição e controversos sobre seus usos, e os efeitos de seus usos. Sua reificação é sem dúvida o principal efeito deletério da ideia de periferia. Seu melhor rendimento, no entanto, a meu ver, é a delimitação de um campo do qual se fala e, em alguns casos, a partir do qual se fala. Estudos sobre “periferias urbanas” no Brasil foram fundamentais para me ajudar a pensar o pentecostalismo. Falo aqui muito pessoalmente sobre interlocutores com os quais, em diferentes encontros e conversas, pude pensar melhor sobre o pentecostalismo a partir das periferias urbanas

no Brasil⁴. Para todas estas parcerias de trabalho, o conceito de “periferia” é sempre tomado como problema, e isso é explicitado. Eu deveria ter feito o mesmo em meu texto. Mas volto a dizer que uma parte fundamental de minhas discussões só é possível por causa destas interlocuções que não se restringem a um campo de estudos sobre o urbano e sua literatura, mas às pesquisas e questões nomeadas particularmente a partir da ideia de “periferias urbanas” e seus problemas. Em minha frágil defesa, todas as categorias são problemáticas, inclusive a de religião e de pentecostalismo. Nossa tarefa é cuidar de como operamos com elas, e a este problema tentarei estar mais atenta.

Sobre a natureza *mediatizada* das práticas pentecostais que analiso a partir do Ministério Flordelis e o Congresso Internacional de Missões, Reinhardt retoma a questão das escalas para me convidar a uma reflexão acerca dos trabalhos de Birgit Meyer sobre mídia e mediação religiosa. Em seu artigo de 2020 intitulado “Desagregando a mediação: tecnologias e atmosferas religiosas”, Reinhardt explora com muita acuidade o debate sobre a ideia de mediação, outro conceito que, tal como o de “periferia”, sempre foi tratado como um conceito problema, ao mesmo tempo em que é também bom para suscitar problemas de pesquisa. Reinhardt, em seu texto publicado na revista *Mana* (2020), oferece outros caminhos através dos quais se pensar a relação entre religião e mídia: *virtualidade, possibilidades de ação (affordances) e afinamento atmosférico*.

Reinhardt foi cirúrgico em identificar que não opero com a ideia de mediação integralmente nos mesmos termos de Birgit Meyer. Há sim questões sobre *escalas, territórios, poder* (todas identificadas por Reinhardt) que tensionam minhas análises com alguns efeitos da ideia de mediação tal qual formulada e agenciada na obra de Meyer. Nos agradecimentos de seu livro publicado em 2017, Martijn Oosterbaan, um dos alunos de Meyer, hoje professor na Universidade de Utrecht, refere-se à “família extensa”

⁴ Cunha e Feltran (2013); Birman, Leite, Machado e Carneiro (2015); Rui, Matinez e Feltran (2016); Barros, Da'l Bó da Costa e Rizek (2018).

do Pioner Project (Pioner Project in Mass Media and the Imagination of Religious Communities – conduzido por Birgit Meyer na Universidade de Amsterdam, e finalizado em 2006). Gosto dessa ideia de “família extensa” escolhida por Oosterbaan, pois nos ajuda a pensar sobre filiações e distanciamentos. No conjunto dessa família extensa, na qual me incluo pelas bordas, já se produziu muito a partir das ideias de Birgit nos mais de 15 anos que se passaram desde nosso encontro em Amsterdam, tanto em consonância como em dissonância com o coração dos seus argumentos. Ela mesma já transitou por diferentes caminhos para tratar de seus interesses de pesquisa. Minhas atuais interlocuções mais diretas com o trabalho de Oosterbaan apontam na direção de nossos tensionamentos em torno das ideias de território e poder no âmbito da obra de Meyer, já que ambos adicionamos ao debate de religião e mídia, as temáticas do governo de populações e da violência urbana. Oosterbaan explicita em alguns momentos de sua obra seu diálogo e crítica às categorias mobilizadas por Meyer. Talvez eu deva fazer o mesmo, mas até o momento sigo ressoando as inspirações produzidas pela categoria de mediação, elaborada por Birgit, clivando-a com autores como Oosterbaan e outros que me ajudam a fazer as passagens reflexivas e teóricas que surgem de meus esforços de pesquisa.

NOTAS PARA LEMBRAR EM NOSSAS PRÓXIMAS CONVERSAS

Como disse no início desta resposta, a experiência de ler os comentários sobre meu artigo “Fazendo política em outros Congressos: tramas religiosas e práticas midiáticas e a estética da política nas periferias urbanas do Rio de Janeiro” confirmou a importância e a riqueza do trabalho coletivo. Saio dessa experiência com a profunda convicção de que temos que enfrentar juntos o ofício de pensarmos sobre o pentecostalismo no Brasil contemporâneo, já fica aqui meu mais sincero convite para esta tarefa.

Gostaria de ouvir mais sobre alguns temas que não foram tomados como centrais nos comentários que me foram oferecidos, tal como a questão

da estética da política e a música gospel, tão centrais em minha análise do Congresso Internacional de Missões e do Ministério Flordelis. Sigo interessada nas imbricadas relações éticas, estéticas e ordinárias entre música gospel e experiência política, e espero poder conversar sobre este tema em outras oportunidades.

Outro ponto que ainda me interessa tratar mais e melhor, dada a urgência dos tempos atuais, é a questão das *mídias sociais*. Desde as eleições de 2018 no Brasil, e ainda mais acentuadamente em 2020, durante a pandemia do novo coronavírus, outra escala de acontecimentos, experiências, experimentações e conflitos religiosos e políticos tomou conta das mídias sociais: *Whatsapp*, *Facebook*, *Youtube*, *Instagram*, *Twitter* e outros. O caso Flordelis ocupou e ainda ocupa intensamente esses espaços. E esses “espaços” em 2020 ocuparam muito de nossas vidas. Sinto-me profundamente inquietada por esta questão que, a meu ver, tem fortes impactos em nosso fazer etnográfico, em nossas análises e em alguns conceitos clássicos de nossa prática como cientistas sociais, tais como sociedade, cultura, religião, política, entre outros. Há muito material interessante sendo produzido pelos estudos de comunicação, ciências da informação, pela antropologia digital, e o que proponho aqui é que considero urgente integrar essas reflexões ao amplo campo de questões antropológicas, independentes de suas fissuras temáticas, para re-situarmos e requalificarmos o amplo conjunto de nosso fazer antropológico.

Por fim, agradeço a leitura atenta de todas e todos envolvidos nesse processo. Adoraria saber dos comentadores e de todos os leitores, o que pensaram a partir, também, desta resposta aos debatedores. Reforço aqui a particularidade desse perfil da Revista Debates do NER e a importância de preservarmos no campo das publicações acadêmicas revistas com propostas editoriais diversificadas e inspiradoras como essa. Em tempos de intensa padronização e definição de parâmetros e métricas para as revistas acadêmicas, que acabam por limitar nossas possibilidades inventivas e mesmo inviabilizar nossa existência fora das padronizações, a Revista Debates do NER nos provoca a insistir e investir em modelos criativos e inventivos de manutenção e cultivo do diálogo acadêmico. Fica aqui registrado meu

agradecimento de poder fazer parte desse consolidado e bem sucedido experimento que se atualiza em cada número desta Revista.

REFERÊNCIAS

Agamben, Giorgio. *O que é um dispositivo? Outra travessia*. Ilha de Santa Catarina – Segundo Semestre de 2005.

ASAD, Talal. "Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power". In: *Christianity and Islam*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press. 1993.

ASAD, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. California. Stanford University Press. 2003.

BARROS, Joana; DAL'BÓ DA COSTA, André; RIZEK, Cibele (org.) *Os limites da acumulação, movimentos e resistências nos territórios*. São Carlos: IAU/USP, 2018

BIRMAN, Patricia. Feitiçarias, territórios e resistências marginais. *Mana*, 15(2), 2009, pp. 321-348.

BIRMAN, Patricia. Entre França e Brasil: viagens antropológicas em um campo (religioso) minado. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 5, n. 10, 1999, p. 35-60.

BIRMAN, Patrícia; MACHADO, Carly. A violência dos justos: evangélicos, mídia e periferias da metrópole. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* (Impresso), v.27, 2012, p.55 - 69.

BIRMAN, Patricia; LEITE, Márcia; MACHADO, Carly; CARNEIRO, Sandra (org). *Dispositivos urbanos e trama dos viventes*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2015.

CUNHA, Neiva; FELTRAN, Gabriel (org). *Sobre periferias: novos conflitos no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: FAPERJ/Ed. Lamparina, 2013.

DELEUZE, Gilles. O que é um dispositivo? In: DELEUZE, G. *O mistério de Ariana* (pp. 83-96). Lisboa: Vega. 1996.

ESPERANÇA, Vinícius. *O foco de todo mal*. Rio de Janeiro: Ed. Luminária Acadêmica. 2017.

FELTRAN, Gabriel. Formas elementares da vida política: sobre o movimento totalitário no Brasil (2013-). *Novos Estudos CEBRAP – Debates*. 2020.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2000.

GONÇALVES, Vinícius. *A cruz e a espada: disputas e negociações pela pacificação de indivíduos, nações e cidades*. (Dissertação de mestrado em Ciências Sociais), Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2014.

MACHADO, Carly. *Imagine se tudo isso for verdade: O movimento Raeliano entre verdades, ficções e religiões da modernidade*. Tese (doutorado), PPCIS, Uerj, 2006.

MACHADO, Carly. (Inter)faces da relação entre projetos evangélicos e as periferias urbanas fluminenses. Em: BARROS, Joana, DAL'BÓ DA COSTA, André; RIZEK, Cibele (org.) *Os limites da acumulação, movimentos e resistências nos territórios*. São Carlos: IAU/USP, 2018.

MACHADO, Carly. 'É muita mistura': projetos religiosos, políticos, sociais, midiáticos, de saúde e segurança pública nas periferias do Rio de Janeiro. *Religião e Sociedade*, v.33, p.13 - 36, 2013

MACHADO, Carly. The church helps the UPP, the UPP helps the church: pacification apparatus, religion and boundary formation in Rio de Janeiro's urban peripheries. *VIBRANT (FLORIANÓPOLIS)*, v.14, 2017, p.75 - 90..

MACHADO, Carly. Rebanho de quem? Sobre religião, contágio e ideias que viralizam em tempos de pandemia. *DILEMAS: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*. Rio de Janeiro - Reflexões na Pandemia 2020, 2020, pp. 1 – 14.

MEYER, Birgit. *Aesthetic formations: media, religion, and the senses*. Nova York, Pal-grave Macmillan. 2009.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos estudos CEBRAP*, (74), 2006, pp. 47-65.

OOSTERBAAN, Martijn. *Transmitting the Spirit: religious conversion, media and urban violence in Rio de Janeiro*. The Pennsylvania State University Press, 2017.

REINHARDT, Bruno. Desagregando a mediação: tecnologias e atmosferas religiosas. *Mana*, 26(2), e262203. Epub 07 de setembro de 2020.

REINHARDT, Bruno. The Pedagogies of Preaching: skill, performance and charisma in a Pentecostal Bible School from Ghana. *Journal of Religion in Africa* 47, 2017, pp. 72-107.

RUI, Taniele; MATINEZ, Mariana; FELTRAN, Gabriel (org). *Novas faces da vida nas ruas*. São Carlos, EdUFSCAR, 2016.

SANT'ANA, Raquel. *A Nação cujo Deus é o Senhor: a imaginação de uma coletividade "evangélica" a partir da Marcha para Jesus*. Tese (doutorado em antropologia social), Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

Recebido em: 08/11/2020

Aprovado em: 08/11/2020

DOSSIÊ TEMÁTICO

DOSSIÊ TEMÁTICO CABOCLO: APRESENTAÇÃO¹

CABOCLO: A PRESENTATION

*Clara Flaksman*²

*Miriam C. M. Rabelo*³

“Caboclo” é um termo com uma ampla variedade de significados. Inicialmente, podemos traçar a distinção mais evidente: refere-se tanto a pessoas quanto a entidades espirituais⁴. Este dossiê se refere especificamente ao universo das entidades denominadas “caboclos”. Mas não só isso: conta também com um recorte geográfico, pois trata do universo dos caboclos em uma área determinada, a saber, o estado da Bahia (com a exceção de um dos artigos que se estende à fronteira entre Bahia e Pernambuco). Assim, apesar dos caboclos e caboclas estarem presentes em quase todas as regiões do Brasil (na encantaria amazônica, por exemplo), os artigos aqui apresentados se concentram nessa área específica, com suas características distintivas e particularidades.

De forma geral, como pensamos que ficará evidente para o leitor dos artigos que seguem, podemos dizer – ainda que pareça paradoxal – que a

¹ Como citar: FLAKSMAN, C. RABELO, M. C. M. Dossiê temático caboclo: apresentação. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 2, n. 38, p. 137 - 143, 2020.

² Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil. Atualmente realiza pós-doutorado (Faperj) no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil. E-mail: claramflaksman@gmail.com.

³ Doutora em Ciências Sociais/Antropologia pela University of Liverpool, LIVERPOOL, Inglaterra. Atualmente é professora titular do Departamento de Sociologia e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia, Brasil. E-mail: mcmrabelo@uol.com.br.

⁴ Dentro dessa primeira variação, há outras diferenciações, referentes aos tipos de seres (tanto pessoas quanto entidades) que são denominados “caboclos”.

principal dessas particularidades, ou seja, o traço comum a todos os caboclos que aqui aparecem, é a sua variação. O que parece claro, ao se ler os artigos reunidos em conjunto, é que o caboclo, enquanto entidade, não se presta a essencializações. Abdicando de defini-los por meio de categorias prévias os textos optam por apresentar os caboclos a partir de seu movimento ou das histórias, pessoas e territórios que, ao chegar, eles põem em movimento. O espaço surge assim como dimensão essencial para se entender como as relações com essas entidades se constroem nas vidas daqueles e daquelas que com elas se relacionam. Mas trata-se de um espaço móvel: que junta e condensa tempos e lugares diferentes e que é feito, de maneira situada, por afinidades e afetos.

Dessa forma, a proposta do dossiê é reunir trabalhos que, apoiados na etnografia, possam abrir novos caminhos para o entendimento dos caboclos e seus efeitos nos terreiros, nas comunidades e na vida das pessoas que são tocadas por eles. Ao compor um pequeno corpus etnográfico sobre os caboclos, o dossiê objetiva menos oferecer análises definitivas acerca dessas entidades, do que alargar os modos e perspectivas de acompanhá-las em seu movimento.

Este dossiê tem sua origem em um projeto de pesquisa iniciado em 2017, no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia (PPGCS/UFBA), sob nossa coordenação. Intitulada "Caminhos e Moradas dos Caboclos na Bahia", a pesquisa tem como objetivo mapear o que denominamos "rota dos caboclos": um percurso em que encontramos o registro de formas religiosas em que os caboclos se destacam.

Procuramos, assim, tanto o "candomblé de caboclo" propriamente dito quanto terreiros onde os caboclos são os elementos principais do culto. Porém, mais do que desvendar a 'origem' do caboclo, o projeto pretende traçar os seus *caminhos*. Baseando-se na concepção específica de *caminho* no candomblé baiano (tanto trajetória percorrida quanto destino), busca

reconstruir trajetórias que permitam entender os caminhos dos caboclos e seus efeitos nas dinâmicas dos territórios, terreiros e famílias por onde passam. A reconstrução narrativa dos cultos, incluindo aí os fluxos biográficos tanto das entidades quanto de seus médiuns, assume papel central na pesquisa. Ao empreendermos essa reconstrução, entretanto, abandonamos um modelo cronológico linear em favor de uma abordagem atenta aos múltiplos planos, temporais e espaciais, que são conectados pelo movimento dos caboclos.

Embora o dossiê não seja resultado de uma pesquisa comum ou de um encontro prévio entre os autores, a reunião dos artigos seguiu dois critérios básicos. O primeiro, como já foi dito, foi geográfico: buscamos trabalhos que tratassem dos caboclos na Bahia (o trabalho de Marcia Nóbrega é o que amplia um pouco a área coberta, ao se localizar na Ilha do Massangano, no Rio São Francisco, entre Juazeiro e Petrolina). Seguimos, assim, no objetivo da pesquisa que nos trouxe originalmente até aqui.

A decisão de fazer tal seleção não é aleatória: decorre de uma reflexão sobre a maneira como os caboclos se relacionam com o território, o que nos leva a um tema abordado em quase todos os artigos: o fato de o caboclo ser considerado, especialmente na Bahia, o "dono da terra". Denominação que enseja diversos tipos de reflexão, como os leitores verão, o título de "dono da terra", neste caso, diz menos respeito à ideia de propriedade do que a uma relação específica com o território e com as formas de vida que nele habitam.

O segundo critério, de que já falamos, diz respeito à abordagem utilizada: todos os textos têm um caráter etnográfico. O foco, em todos, está nas descrições etnográficas dos caboclos, tanto daquilo que eles fazem quanto daquilo que eles "fazem fazer". Os caboclos, assim, aparecem como *media-dores*: carregam a informação, transformando-a, ao mesmo tempo em que, com seu movimento, formam a rede que permite que a descrição seja feita.

Por fim, vale notar que todos os textos compartilham um léxico que, ao longo do conjunto de artigos, vai se mostrando cada vez mais comum.

Assim, ao longo da leitura, podemos notar a repetição de termos como caminho, mistura, linha, corrente, terra. Termos que, acreditamos, cada vez mais tendem a ser incorporados às etnografias que tratem dos caboclos e de seus movimentos.

O primeiro artigo do dossiê, "Na rota dos caboclos", assinado por nós duas conjuntamente, é resultado direto da pesquisa referida acima. Acompanha o movimento dos caboclos e com eles transita entre o Recôncavo Baiano e a Chapada Diamantina. No texto buscamos justamente explorar os efeitos de uma perspectiva que valoriza o movimento enquanto modo de existir dos caboclos para tratar das formas de convivência e "mistura" que essas entidades promovem e dos tipos de espaço que ajudam a construir ao trazer seus territórios de mata, água e sertão.

Marcia Nóbrega, em seu artigo, ilustra a dificuldade de essencialização do caboclo, quando conversa com uma amiga da Ilha do Massangano, que frente à sua busca de uma definição para essa entidade, lhe responde com a seguinte assertiva: "caboclo é tudo". Mas não só isso. Nóbrega mostra como a relação que os moradores da Ilha do Massangano estabelecem com os caboclos é pensada a partir da maneira como eles compõem suas vidas com as correntes de água que os cercam. Os caboclos são correntes e partes das correntes: todo e parte ao mesmo tempo, compõem com as forças e com as pessoas da Ilha, criando um parentesco que se dá tanto pela territorialidade quanto pelo "caminhar junto".

Com o artigo de Nóbrega compreendemos como, para os habitantes da Ilha do Massangano, o movimento dos caboclos está justamente ligado à sua potência vital tanto em escala micro quanto macroscópica. Pois a autora nos mostra que o perigo iminente do fim do mundo, para eles, está ligado justamente à possibilidade da terra tornar-se estática. Se a terra perder o seu movimento, ou seja, perder as variações que, afinal, a fazem ser ilha, pode juntar-se definitivamente à terra firme e "acabar".

Já Carolina Pedreira, a partir de sua experiência com o jarê da Chapada Diamantina - onde, em uma analogia com a Ilha do Massangano, "tudo é caboclo" -- analisa essa entidade a partir da experiência da irradiação (ou, no linguajar local, "radiação"), uma de suas manifestações possíveis.

A irradiação, para Pedreira, é um modo de ser com os caboclos: tanto um modo de se compor com eles quanto um marcador da boa distância que se deve manter deles para que a vida transcorra da melhor maneira possível. Pedreira pensa, assim, não somente os encontros entre as pessoas e os caboclos, mas entre os caboclos e as outras entidades que acompanham as pessoas - especialmente as "almas". O que ela aponta, justamente, é que a manutenção da distância que assegura a convivência entre pessoas, almas e caboclos requer que seus encontros sejam mediados. Importantes agentes nesse processo de composição, os caboclos frequentemente atuam como mediadores que mantém aberta a possibilidade de entidades diferentes viverem juntas. Em seu texto, Pedreira propõe que pensemos as relações entre caboclos, pessoas e "almas" sob a chave da irradiação. Que, segundo ela, é "um jeito de sambar. E sambar é um jeito de viver junto com caboclos e, assim, de aprender a ser com eles e de zelar do que se é" (p. 20).

E é justamente o samba dos caboclos o assunto do artigo de Ana Sheldon, onde este aparece conectado aos muitos modos dessas entidades se moverem nas celebrações públicas do candomblé de Salvador. Embora trate da dança, o objetivo de Sheldon não é construir um inventário dos gestos e passos característicos dos caboclos. Tal estratégia teria como consequência justamente congelar o movimento e tornar invisível sua criatividade fundamental – algo ainda mais problemático quando se trata de falar do movimento de entidades que primam não só por sua liberdade, como também por sua capacidade de tecer relações e responder aos convites que lhe são feitos para se conectar. Assim, Sheldon opta por descrever o movimento dos caboclos enquanto parte de processos de articulação envolvendo entidades, pessoas (filhos de santo e plateia) e substâncias diversas, articulações que ecoam para além do espaço da festa, atravessando territórios e gerações. Acompanhando a movimentação do caboclo Lage Mineiro, o texto oferece um quadro móvel

(e, portanto, vivo) das muitas linhas de conexão que os caboclos produzem e nas quais se enredam.

Em seu artigo *“É daquele que vem da mata e dá uns pulos”: o movimento do caboclo na vida e na escrita*, Maíra Vale sugere a possibilidade de compor uma narrativa que seja plural como o caboclo e que, como ele, se movimente, não permanecendo estática e/ou atada a prerrogativas que não lhe fariam justiça. Vale sugere deixar que o texto se contamine pela presença dos caboclos (e de outras entidades) e que eles possam, assim, conduzir a narrativa de forma a buscar uma linguagem que permita a ela descrever a sua experiência sem enquadrá-la analiticamente (p. 20/21), "imprimindo na escrita uma forma de viver" (p. 21). Só assim, ela argumenta, poderia fazer justiça a suas experiências com os caboclos, já que, em Cachoeira, os candomblés se 'espalham' pelas ruas, não estando limitados somente aos terreiros ou outros espaços classificados previamente como 'sagrados'.

É intercalando trechos da bibliografia sobre a participação do caboclo nos candomblés da Bahia com partes de sua etnografia, narrada com a delicadeza de um texto 'contaminado' pela presença das entidades cachoeiranas, que Vale conta o encontro entre negros e indígenas no Recôncavo Baiano, tema retomado pelo artigo subsequente.

O artigo que fecha este dossiê, assinado por Marinho Rodrigues e Marcio Goldman, é elaborado a partir de imagens obtidas em uma festa em homenagem aos caboclos, em 1989. Nele, há uma revisão da chegada dos caboclos ao candomblé, da aliança que se fez entre os africanos e africanas trazidos à força para o Brasil e os indígenas que já habitavam esta terra. Através da história do terreiro Matamba Tombenci Neto e dos caboclos de Dona Ilza, a atual mãe de santo, e dos outros que a antecederam, assim como de citações da própria e de outros grandes nomes do candomblé que falaram sobre o tema, os autores contam a história dos candomblés de caboclo no Brasil.

O artigo de Rodrigues e Goldman trata diretamente de um tema que atravessa todos os outros textos. Assim como o movimento é a diretriz presente em todos os artigos, o artigo de Goldman e Rodrigues traz também

à baila o tema da *mistura*. Porém, o que fica claro no artigo é que não se trata de uma mistura que resulte em uma fusão. Trata-se, antes, da construção de um meio ou, antes, de um território, para que as práticas de negros e indígenas se encontrassem sem que houvesse a necessidade de que ambas se tornassem uma só, ou de que uma eclipsasse a outra.

Esperamos que, ao longo da leitura dos artigos, o leitor possa ter uma mirada, ainda que breve, sobre o amplo universo dos caboclos da Bahia, composto tanto pela própria entidade como por tudo aquilo que ela coloca em conexão.

Recebido em: 07/08/2020

Aprovado em: 07/08/2020

NA ROTA DOS CABOCLOS¹

*Miriam C. M. Rabelo*²

*Clara Flaksman*³

Resumo: Presentes em muitas religiões de matriz afroindígena, caboclos são entidades plásticas, que escapam a definições precisas e se destacam pelo seu movimento. Levando a sério essa propensão dos caboclos ao movimento, este texto evita perguntas relativas à origem ou natureza dessas entidades em favor de uma abordagem que acompanha seus trajetos, buscando identificar os efeitos de suas passagens pelas vidas das pessoas e terreiros baianos onde atuam. Conforme mostra, nas casas em que têm papel de destaque, os caboclos performam uma topologia móvel que aproxima e junta de maneiras variáveis tempos, paisagens e práticas diversas. No seu movimento, os caboclos ajudam a compor o terreiro como espaço em que novas conexões podem se produzir. Se o resultado dessa composição pode ser chamado de mistura, é importante ressaltar que o sentido de mistura aqui é social: remete à possibilidade de convivência entre seres diferentes.

Palavras-chave: Caboclos; Religiões Afroindígenas; Movimento; Trajetórias.

¹ Como citar: RABELO, Miriam; FLAKSMAN, Clara. Na rota dos caboclos. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 2, n. 38, p. 145 - 180, 2020.

² Doutora em Ciências Sociais/Antropologia pela University of Liverpool, LIVERPOOL, Inglaterra. Atualmente é professora titular do Departamento de Sociologia e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia, Brasil. E-mail: mcmrabelo@uol.com.br.

³ Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil. Atualmente realiza pós-doutorado (Faperj) no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil. E-mail: claramflaksman@gmail.com.

THE PATHWAYS OF THE CABOCLOS

Abstract: Present in many different Afroindigenous religions of Brazil, caboclos are plastic entities that escape precise definitions and stand out for their movement. Taking seriously the caboclos's inclination toward movement, this text avoids questions regarding their origin or nature, in favor of an approach that accompanies their journeys, seeking to identify the effects of their passage through the lives of the people and houses (terreiros) where they act. It argues that in the terreiros where they play a prominent role, caboclos perform a mobile topology that brings together in variable ways different times, landscapes, and practices. In their movement, the caboclos help to compose the terreiro as a space where new connections can always be produced. If the result of this composition is a mixture, it is important to emphasize that the sense of mixing here is social: it refers to the possibility of different beings mingling and living together.

Keywords: Caboclos; Afroindigenous religions; Movement; Trajectories.

CHEGANDO

Caboclos são entidades em movimento, que habitam paragens distantes, de onde chegam ou irrompem em meio a galopes, saltos, cambaleios. Ao se fazerem presentes, arrastam consigo pedaços de seus mundos, atraindo espectadores que não tardam a ser puxados para dentro, para sambar com eles e, quem sabe, dar lugar a mais um deles. Quando se juntam para dançar (ou “vadiar”), mar, sertão e mato muitas vezes se justapõem, quase se tocando. Vêm de suas aldeias para trabalhar, mas também beber, fumar e prostrar. O vínculo com eles pode durar o tempo de uma vida, mas também pode ser subitamente desfeito. E quando partem de vez, tendo cumprido sua missão, deixam órfãos não só seus filhos ou médiuns, mas também clientes, amigos, confidentes e companheiros de farra. São entidades plásticas – parecem integrar-se ou adaptar-se a qualquer situação. Estão presentes no candomblé, na umbanda e no espiritismo, em locais públicos e espaços domésticos,

sejam eles espaços religiosos ou não. Convivem com os orixás e com espíritos desencarnados e, da mesma forma, como alguns preferem cantigas e rezas, outros gostam mesmo é de sambar, beber, fumar charutos, e há ainda aqueles que apreciam as duas coisas. Sua mobilidade e plasticidade fazem deles mediadores por excelência, conectando tempos e paisagens, práticas e entidades diferentes.

Neste texto, ao invés de propor uma definição dos caboclos – juntando alguns de seus atributos mais salientes, em uma perspectiva essencialista – queremos tratar de algumas dimensões do seu movimento. Na verdade, tendo percebido a dificuldade de responder à pergunta “o que ou quem são mesmo os caboclos⁴?”, decidimos nos aproximar dessas entidades acompanhando seus trajetos, encontrando os efeitos de suas passagens pelas vidas das pessoas e terreiros onde atuam. Mais do que desvendar a “origem” ou a “natureza” do caboclo, pretendemos traçar os seus *caminhos* (termo que no candomblé significa tanto trajetória percorrida quanto destino) e lançar luz sobre sua multiplicidade.

Nosso material vem de fontes diversas: de nosso próprio trabalho etnográfico, de trabalhos de outros pesquisadores das religiões de matriz africana e de depoimentos públicos de lideranças. Com poucas exceções tratamos aqui de terreiros baianos em que o culto aos caboclos ocupa lugar de destaque, a maioria deles na região do Recôncavo Baiano onde iniciamos

⁴ Não deixando de levar em conta, em primeiro lugar, a polissemia do termo: “caboclo” tem uma ampla variedade de significados. Inicialmente, podemos traçar a distinção mais evidente: refere-se tanto a pessoas quanto a entidades espirituais. Dentro dessa primeira variação, há outras diferenciações, referentes aos tipos de seres (tanto pessoas quanto entidades) que são denominados “caboclos”. O caboclo ao qual nos referimos aqui é a denominação utilizada para uma ampla gama de entidades espirituais, cultuadas em diversas nações do candomblé da Bahia. Encontram-se, sob essa nomenclatura, tanto espíritos de índios quanto de boiadeiros, marinheiros e assim por diante, como veremos ao longo deste trabalho.

pesquisa⁵, mas também um terreiro na Chapada Diamantina, no interior do estado, pesquisado por uma de nós em finais dos anos 1980 (Rabelo, 1990).

CAMINHOS

Em geral, os caboclos chegam na vida (e no corpo) das pessoas para trabalhar – curar, aconselhar, resolver problemas de toda sorte. Muitos se referem a seu trabalho como uma missão - o caminho (destino/percurso) de um caboclo é sua missão - e é o tempo da missão que determina sua permanência. Uma vez que baixam, tendem a acompanhar seus filhos por toda vida. Mas assim como chegam, podem bem partir. E se seus filhos porventura morrem antes que tenham completado sua missão, podem bem procurar outros (corpos) humanos para trabalhar. Vejamos alguns desses percursos nas casas e nos corpos de algumas pessoas.

Roquinha é mãe de santo de uma casa de candomblé de Salvador. Passou muitos anos na umbanda, antes de se aproximar do candomblé. No centro de umbanda que frequentava recebia o caboclo Boiadeiro que trabalhava na mesa branca e dava consulta regularmente. Uma doença grave a conduziu para o candomblé. Ela foi feita (iniciada) no candomblé e depois de um longo percurso recebeu o cargo de mãe de santo. Boiadeiro é hoje presença constante no seu terreiro. A vinda do caboclo para o candomblé foi negociada: para que ficasse no terreiro, seria preciso que lhe permitissem atuar na mesa branca. Trabalhar por caridade, ajudando aos necessitados, era a missão que tinha a cumprir na terra. Boiadeiro não queria (e não quer) parte com as coisas de candomblé. Atualmente preside as sessões de mesa branca, realizadas quinzenalmente no terreiro.

⁵ Nos referimos aqui aos projetos associados “Na rota dos caboclos”, que contou com o apoio do PPGCS-UFBA e “Caminhos e Moradas dos Caboclos na Bahia” desenvolvido com apoio do CNPq.

Nas sessões, uma grande mesa é transportada para o centro do barracão. Forrada com uma toalha branca, a mesa abriga uma profusão de objetos: pipocas espalhadas por toda sua extensão, velas, vasos com flores, charutos, bebidas para os caboclos, imagens de santos: Cosme e Damião, Santa Bárbara, São Jorge e a Virgem Maria. Quando começa a sessão a mãe de santo e os filhos da casa sentam-se em volta da mesa. Atrás deles, de pé, distribuem-se os demais participantes, em sua maioria clientes. A sessão começa com reza. Um Pai Nosso é entoado para cada um dos clientes que antecipadamente deixou seu nome com a equede responsável pela organização do evento. Quando termina a longa lista de clientes, os caboclos começam a chegar, embalados pelas rezas, que ainda não cessaram. Alguns vêm de forma violenta derrubando seus médiuns dos banquinhos. Mas a ordem não demora a ser restabelecida para mais uma rodada de orações: Ave-Marias e Salve Rainhas. Ao final, todos levantam e dão-se as mãos, formando um grande círculo – membros da assistência incluídos. Cantigas de caboclo, então, sucedem as rezas. Os caboclos se desprendem do círculo e logo recebem folhas para dar passe. Entre eles está Boiadeiro – o mais procurado pelos presentes, que fazem fila para serem atendidos. Muitos conversam com o caboclo, contando-lhe seus problemas e pedindo conselhos; quando é necessário, uma equede toma nota das receitas que ele prescreve. No bairro, Boiadeiro tem fama de curador caridoso e eficiente.

Paulo vive no município de Sapeaçu, em zona de sítios, mais recuada da cidade. No seu sítio, muitas árvores fazem sombra na área central de terra batida onde estão sua residência e o terreiro – classificada como "giro de caboclo", conforme documento da Fenacab⁶ emoldurado na parede do barracão. Sentamo-nos para conversar debaixo de uma mangueira, de frente para um barranco que margeia o terreno de Paulo.

⁶ Federação Nacional do Culto Afro-Brasileiro, entidade responsável por expedir alvarás de funcionamento para casas filiadas e manter o registro das suas atividades religiosas.

Paulo conta que tinha 17 anos quando um caboclo lhe pegou pela primeira vez. Era Gentio.

Ele me pegou e desceu essa mata aqui. Aqui é o lugar chamado "represa". Ali embaixo, depois daquela mata ali embaixo é água. Dá 2km de água aí. Ele me pegou, atravessou esta água aí, caiu na mata aí, levou três dias dentro pelo mato. Sem roupa, sem lençol, sem nada. Três dias perdido no mato. Aí minha mãe foi na casa de um rezador e o rezador disse que eu estava na mata, que o caboclo estava comigo. Aí foi, o homem fez o trabalho, chamou, ele veio. Todo lascado... aí teve que cuidar. [Ele disse] que minha sina era trabalhar, ajudar o povo. Eu que resolvesse. Se eu não quisesse tinha outra solução pra mim, mas eu como não queria perder minha vida, né?

Depois de alguns anos, o rezador que havia sido capaz de controlar o caboclo de Paulo, e que cuidara dele, veio a falecer. Desprotegido, Paulo experimentou novo período de sofrimento. Resolveu, então, procurar outra pessoa que pudesse tomar conta do seu caboclo. Foi ao encontro de um amigo rezador que trabalhava com o caboclo Sultão das Matas. Ao vê-lo, Sultão disse que não poderia cuidar dele. "Mas não se incomode não, que eu tenho um lugar para lhe levar". Conduziu-o então a casa de dona Maria.

Maria Bacelar, que veio a ser a mãe de santo de Paulo por dezenove anos, era uma personagem famosa da vida religiosa e política de Irará, município situado a uns 140 km de Sapeaçu, em região conhecida como porta do sertão da Bahia. Além de mãe de santo era vereadora influente e diretora de uma escola municipal que funcionava em sua fazenda, junto com o terreiro de umbanda. A festa do caboclo Eru, seu guia espiritual, era evento importante da cidade. Quando D. Maria estava perto de morrer, Paulo sonhou com ela lhe chamando para dar um presente a Oxum. Foi encontrá-la em Irará:

Eu saí tão cedo, quando eu cheguei lá ela estava rezando o terço na frente da porta. Ela me olhou assim, mandou eu aguardar. Ela terminou de fazer as orações dela. Depois ela me chamou. Eu disse: "Ó, veia, eu tive um sonho assim, assim, assim". Ela disse: "Eu sei, meu filho, você não está aqui à toa

não. Você está aqui porque Eru que lhe trouxe". Eru era o caboclo dela. E aí na hora que ela falou que foi Eru que me trouxe, ele bafou ela. Bafou ela e me abraçou, e aí caiu a lágrima e caiu a lágrima e aí ele me disse: "É, meu filho, só você que vai continuar o que eu quero". "Sobre?" "É, a velha Maria está indo embora". Aí chora ele, chora eu, chora ele, chora eu. E ele disse: "Olhe, ninguém tem o que você tem, quem anda aqui na minha casa. Continue o que eu lhe ensinei que ninguém vai poder com você. Lembre de mim aonde você for". Aí aquilo ficou na minha cabeça.

Mas mesmo com o recado de Eru, Paulo não assumiu o lugar de D. Maria depois de sua morte - nem nenhum de seus filhos. O terreiro permaneceu sem liderança, e depois de algum tempo Eru veio para expressar seu descontentamento - no corpo da filha de Paulo.

Ele [Eru] pegou a minha filha dormindo, e botou aí no meio da sala e largou a língua no que ele queria. [Falou] dos filhos de dona Maria que abandonou. Ela tem casa em Cabuçu, abandonada, o terreiro lá dela de Irará os filhos abandonaram. Então o caboclo está numa revolta muito grande, só que eu não tenho como resolver, tu tá entendendo? Eu não tenho como resolver. O que eu posso resolver é alimentar ele. E ele, espiritualmente, ele resolva da maneira deles, porque eu não posso ir lá dizer aos filhos de dona Maria que isso não está bom, que isso está errado. Eu não posso fazer isso, porque eles tinham que ter a noção que o que ela deixou tinha que continuar, né?

Na sua filha, Paulo vê a continuidade de seu trabalho e, embora não pareça muito disposto a falar sobre isso, também a volta do caboclo Eru de dona Maria. Se o corpinho franzino da menina de doze anos desponta agora como lugar escolhido por Eru para seguir trabalhando, Paulo bem sabe que, assim que a notícia se espalhar, esse lugar será contestado pelos outros filhos da mãe-de-santo vereadora. Mas também sabe que os caboclos escolhem e fazem seus caminhos. Foi assim com ele: jogado na mata por Gentio, foi levado a experimentar no corpo não só a energia do caboclo, mas também seu elemento. Quando precisou de alguém para cuidar dele e de seus guias, foi Sultão das Matas – o caboclo de um amigo rezador – que o conduziu

à casa de dona Maria. E foi Eru que o reconduziu a Irará, quando sua mãe de santo estava prestes a morrer.

Toinho foi criado por Dona Nilza, mãe de santo de uma casa de umbanda em um bairro da periferia de Santo Amaro, cidade próxima de Sapeaçu. Já muito idosa e doente, ela não dá mais sessão e as famosas festas de caboclo que animavam sua casa são agora lembranças do passado.

Foi uma filha de dona Nilza que nos encaminhou para a casa de Toinho – “ele vai saber explicar tudo pra vocês”. É uma casa modesta com varanda na frente em uma rua de casas geminadas, muito diferente da paisagem rural do terreiro de Paulo. Entramos direto no que parece ser o barracão, nossa impressão confirmada pelas prateleiras com imagens de santos e quadros religiosos nas paredes: Mãe d’Água, Preto Velho, Caboclo Mata Virgem.

Figura 1- Pôster de Mata Virgem no terreiro de Toinho (foto de Antônia Oliveira, 2018)



Toinho então nos contou a história de dona Nilza:

Hoje mãe está com 85 anos, ela é de Oxalá com Oxum, ela trabalha com o caboclo Rei das Estrelas que foi batizado por Rei de Congo e Rei José. As histórias de caboclo lá são muito profundas. Porque mãe quando começava rezar a cabana, ela começava a rezar as treze noites para Santo Antônio, quando chegava no dia 14 ela começava a vestir os índios. Quando era o dia primeiro de julho, ela armava a cabana. Era a cabana maior que existia em Santo Amaro. Começava em julho e terminava no último sábado de setembro. Todo dia se referenciava ali, ali todo dia se cantava, ali todo dia se louvava. Quando as frutas iam ficando ruins, eram retiradas e colocadas nas águas, no mato, até completar a cabana. A cabana era de Campo Verde, caboclo Campo Verde. Sendo que o caboclo da casa, o patrono, o nosso rei, era o Rei das Estrelas. Só que ela também tinha outro espírito que trabalhava de dia (sexta-feira) que chama Doutor Antônio Manuel da Luz, é um médico. Esse fez muita caridade, fez muitas ações, tem provas vivas ainda, graças a Deus. E aí, veio eu. Eu ali no meio, eu ali no meio. Quando eu acordei, mesmo, eu já estava dentro do negócio.

Os caboclos demoraram a chegar na vida de Toinho, apesar de seu envolvimento na sessão de D. Nilza. A entidade que veio primeiro foi exu, o “escravo”, e Toinho passou um tempo dando consulta com ele. Mas certa vez, quando um cliente veio em busca de exu, Mata Virgem passou na frente, como nos contou Toinho:

Ele veio e tomou o espaço. E hoje é ele quem manda e desmanda aqui dentro. É Mata Virgem. A palavra primeira e a última é dele. E depois disso eu trabalhava no mercado, vendia café na época. Ele mandou que eu viesse pra casa, descansar porque eu estava muito cansado. Isso tem 17 anos, eu estou descansando até hoje. Não voltei mais no mercado, ele quem mandou. Abaixo de Deus, é o vento que eu respiro. Então quando o Mata Virgem apareceu, eu trabalhava com o escravo, só fazia minha consulta. E quando o Mata Virgem apareceu, ele determinou que vinha pra trabalhar, ele queria candomblé, ele queria atabaque e ele queria a casa aberta.

Quando Mata Virgem chegou Toinho refez o caminho de Dona Nilza. Levou o caboclo para batizar com Dona Estela, mãe de santo do município de Terra Nova, não muito distante de Santo Amaro. O caboclo Rei do Congo, com quem Dona Estela trabalha, havia batizado Rei das Estrelas, caboclo de D. Nilza. Nada mais certo que batizasse também Mata Virgem. “Então a gente tem Rei das Estrelas como pai e Rei de Congo como avô”.

À história das relações de parentesco entre os caboclos, sobrepõe-se outra, de parentesco entre os humanos em cujos corpos Mata Virgem trabalhou e ainda a história da vida de Mata Virgem, índio Tupinambá:

Mata Virgem, ele conta que ele era de uma tia avó minha. Ele trabalhou. Essa tia avó tinha 35 anos de morta e ele voltou e retornou a terra para trabalhar. Ele conta a história que ele morreu, ele era um homem trabalhador, era um índio que morreu numa tribo Tupinambá. E ele voltou ao terreiro para trabalhar. É o caboclo da festa, é o caboclo que trabalha, é o caboclo do conselho. É o caboclo que quando chega uma pessoa no desespero, na aflição, atende as pessoas. É um caboclo querido pela comunidade, graças a Deus.

Mata Virgem ocupou o espaço do exu que baixava em Toinho. Quando chegou, mudou a rotina de Toinho: queria casa aberta, ciclo de festas e obrigações. Selou o vínculo de Toinho com o mundo de sua mãe adotiva, e o conectou ao passado mais remoto de sua família. Mas impôs suas preferências: enquanto na casa de D. Nilza prevalecia a mesa branca, o terreiro de Toinho é de giro.

Os percursos dos caboclos deixam em seu rastro muitos tipos de conexão. Produzem laços de parentesco e amizade: caboclos são batizados por outros caboclos, cuidam dos seus parceiros humanos, ligam-se a outros humanos como curadores, conselheiros ou companheiros de copo, ligam humanos a seus territórios, ativam laços esquecidos e criam outros inesperados. Multiplicam e conectam diferentes planos temporais – os diferentes tempos dos

humanos com quem trabalharam, o tempo de sua missão como caboclos e o tempo de suas vidas como índios, marujos, boiadeiros, aparecem, cada um, no horizonte do outro. Conectam lugares; quando chegam seus nomes já trazem paisagens móveis - Treme-Terra, Sultão das Matas, Mata Virgem, Rei das Estrelas, Gentileiro – que muitas vezes se encontram em um ritmo acelerado. E no seu movimento podem mesmo redesenhar o espaço do terreiro, abrindo nichos, passagens, zonas de encontro e convivência, como fez o caboclo de Roquinha ao demandar que a sessão de mesa branca fosse trazida para dentro do terreiro de candomblé, garantindo que no terreiro houvesse espaço também para quem não quer manter relações com o candomblé.

Os caboclos são mestres da composição.

COMPOSIÇÕES

No livro "Cidade das Mulheres", Ruth Landes relata seu encontro com Sabina, uma “mãe cabocla”. Landes fora acompanhada por Edison Carneiro ao terreiro de Sabina, localizado no bairro da Barra. Quando Sabina teve oportunidade de explicar a Landes o seu candomblé, falou dos caboclos:

Esse templo é protegido por Jesus e Oxalá e pertence ao Bom Jesus da Lapa. É uma casa dos espíritos caboclos, os antigos índios brasileiros, e não vem dos africanos iorubá ou do Congo. Os antigos índios da mata mandam os espíritos deles nos guiar, e alguns espíritos de índios mortos há centenas de anos. Salvamos primeiro os deuses iorubá nas nossas festas porque não podemos deixá-los de lado; mas depois salvamos os caboclos porque foram os primeiros donos da terra em que vivemos. Foram os donos e, portanto, agora são os nossos guias, vagando no ar e na terra. Eles nos protegem (Landes, 2002, p. 232).

Já é sabido que Sabina não era bem vista nos meios mais ortodoxos do candomblé de Salvador; Landes se refere ao desprezo que Mãe Menininha⁷ nutria não só por ela, mas pelo candomblé de caboclo em geral. Depoimentos colhidos por Donald Pierson, durante sua estadia na Bahia na década de 1930, mostram que esse desprezo era compartilhado entre os adeptos das casas jeje-nagôs, ciosos da sua herança africana. Falava-se então dos “imitadores” caboclos. Um dos interlocutores de Pierson, pai de santo de uma casa nagô assim se referiu a um conhecido pai de santo de terreiro caboclo:

Seus avós, que é que eles sabiam? Foram educados na seita? Será que deixaram o cargo para ele? Não! Ele veio do sertão e quer fundar um candomblé. Aprendeu um pouco de gêge, um pouco de nagô, um pouco de congo, um pouco dessas coisas de índio e assim por diante. Que mistura desgraçada!” (Pierson, 1971, p.305).

“Se seja mistura, é *bobage*”, disse-lhe outro.

A definição que Toinho nos oferece de seu terreiro pode ser tomada como um contraponto interessante aos comentários que Pierson colheu sobre o candomblé de caboclo:

Existe a linha da umbanda, existe o giro de caboclo, eu já sou giro de caboclo. Porque eu trabalho com caboclo, trabalho com candomblé e trabalho com a umbanda. Então se chama giro de caboclo porque vem uma coleção, uma mistura, um conjunto de várias mãos seguras.

Para Sabina, nas casas de caboclo é preciso louvar os orixás primeiro, por uma questão de cortesia, de educação: não se pode deixá-los de lado. Coleção e mistura são os termos usados por Toinho para descrever o giro de caboclo, modalidade de prática que define tanto seu terreiro quanto o de

⁷ Mãe de santo de um dos terreiros mais antigos de Salvador, o *Ilé Iyá Omi Asé Yamasé* (mais conhecido como Gantois), onde Landes fez grande parte da pesquisa de campo que deu origem ao livro “Cidade das Mulheres”.

Paulo. Se coleção ressalta a pluralidade que esses terreiros abrigam, mistura não pode significar indistinção. Seu sentido aqui remete mais à convivência (pessoas que se misturam) do que à produção (fruto de mistura): o modelo é social e não químico. Por que estariam os caboclos associados à mistura? Se lembrarmos que os caboclos são entidades em movimento, e que em casas como a de Toinho e Paulo estão à frente das atividades do terreiro, então talvez possamos concluir disso que cabe também a eles parte importante do trabalho de composição do terreiro como espaço em que novas conexões podem se produzir.

No terreiro de Paulo, em meio às muitas árvores e plantas, uma bandeira branca erguida por uma haste comprida revela aos desavisados que ali se trabalha com forças invisíveis. Convida aos interessados em se beneficiar dessas forças a buscar a ajuda de quem sabe mobilizá-las. Passamos por ela, enquanto Paulo percorre conosco o espaço, mostrando plantas e lugares, contando a história do terreiro e de suas entidades.

- Aqui, venha ver aqui uma coisa. Você vai se apaixonar por esse cabra, venha ver ele aqui... Ó ele aí, ó o Boiadeiro aí!

Fotografia 2 - Casa de Boiadeiro, terreiro de Paulo (foto de Antônia Oliveira, 2018)



Uma casinha de telha sem a parede da frente abriga uma estátua de Boiadeiro, o corpo negro, calça, gibão e chapéu de couro. Ao seu lado imagens bem menores de caboclos de pena⁸ e outra menor ainda de Jesus Cristo. À frente uma quartinha vermelha com folhas de espada d'Ogum e uma vela de sete dias acesa. Ao lado um cacho de licuri.

- Meu caboclo é Gentio. Aí Boiadeiro já é outra entidade. Vêm vários, mas quem manda é Gentio. Ele é que domina tudo. Ele é que é o dono daqui, tá entendendo? O caboclo que manda aqui nessa casa... Vêm todos, mas a ordem é dele. O que ele diz que é isso, é isso.

- Você trabalha mais na linha de caboclo?

- Caboclo, caboclo.

⁸ Caboclos de pena são a classe de caboclos conhecidos como "índios", associados a elementos de origem ameríndia ou afroindígena. Alguns de seus nomes são: Sete Flechas, Sultão das Matas, Tomba Morro, Treme-Terra, Juremeiro, Pena Branca.

- Na linha de orixá também?
- Tudo. Aqui no orixá é Ogum. Eu sou de Ogum com Iemanjá, entendeu?

Paulo abre a porta de uma casa pequena, de um só cômodo, e explica que é ali que a comida das festas é dividida. Amontoados em um canto, vários inhames enramados. Ele nos explica que aquele é o inhame de Ogum, a ser oferecido para ele, com vistas a obter prosperidade e "coisas boas dentro de casa". Um pouco mais adiante, mostra-nos a gruta do caboclo. Segundo ele, a cada Dois de Julho⁹ oferece frutas e mel para Gentio - sem bebidas alcoólicas. Chegamos então à árvore de Boiadeiro, uma jaqueira. Paulo então explica:

- Esse pé de jaqueira é de Boiadeiro, de jaca dura. É o pé de Boiadeiro. No churrasco dele, na festa dele, ele não samba dentro de casa, samba do lado de fora. Boiadeiro manda cercar tudo de palha de dendê e o couro come aí. É carne, é cerveja. Que Boiadeiro gosta, né? De cervejada. A festa de Iemanjá eu fiz [na praia de] Cabuçu, eu dou presente de Iemanjá com Marujo. Recebo ele também, quando me pega eu levo dois dias doente.

Embora Paulo faça festas para Boiadeiro e para Marujo, a sessão semanal que acontece em seu terreiro é comandada por Gentio. "Aí ele é que vai dando ordem pros outros, pros médiuns. Cada médium, ele solta uma entidade, aí se torna um grupo ali de caboclo com ele junto. É uma força muito grande, é uma força muito grande". Na sessão os caboclos dançam no barracão, mas não bebem, só água e mel. Dona Maria instruiu Paulo a não os acostumar a beber.

- Porque já pensou? Tem dias que eu atendo das seis da manhã às seis da tarde. E [o caboclo] não sai não. Nem pra eu ir no banheiro, não sai não. E não sei, rapaz. Eles me pegam em festa aqui, dez da noite é a saída dele,

⁹ Dois de julho é a data em que se comemora a independência da Bahia. Os caboclos (indígenas) são tidos como heróis da independência, não só celebrados nos festejos oficiais da data, como também nas casas de candomblé de Salvador e Recôncavo Baiano (muitas das quais fazem festa de caboclo no dia).

dez da noite, e vai até seis da manhã. Couro comendo aí e sem largar pra nada. Mas porque vem com as forças deles mesmo. Agora meu Boiadeiro bebe, meu Marujo bebe, meu Marujo fuma. Já é outras coisas. Mas o da mesa mesmo, o dono da mesa...

Uma vez por ano, Paulo também dá comida para os exus, mas sem toque, porque a linha da sua casa não permite. No terreiro de Paulo tudo é feito na linha branca:

-Na linha do dendê eu não mexo, entendeu? Nada não vai azeite (de dendê) aqui. Nada, nada. Obrigação de santo nenhum. Minha linha não permite dendê não, não aceita dendê não. E nem cortar. Raspar sim, mas cortar¹⁰ não. (...) Ela (dona Maria) também não mexia não. (...) Nós [também] não mexemos em nada de morto. Cemitério nós não vamos. (...) Mata eu adoro, adoro mata, adoro água. Qualquer mata se me chamar eu entro, não tenho medo. Mas cemitério, eu tenho pavor de quem morre. E aí é a vida.

A casa de Paulo, como a de dona Maria, é de linha branca - não se *corta* para as entidades, não se toca para exu, oferendas só com mel e azeite doce. Também é lugar de confluência de muitas linhas: de caboclo, orixá, exu, preto-velho. E é espaço recortado, definido mesmo, pelas relações entre os caboclos, tendo à frente Gentio, o dono de tudo, segundo o próprio Paulo. Em cada uma dessas formulações, temos um modo próprio de desenhar o espaço do terreiro e distribuir suas diferenças. Em duas delas *linha* é palavra-chave – na primeira, define a tradição da casa, o modo de atuar que Paulo aprendeu com sua mãe de santo e que ele buscou imprimir na conduta dos seus caboclos; na segunda o modo de lidar com cada tipo de entidade (orixás, exus, caboclos, etc.) que em geral define a casa como candomblé, mesa branca, umbanda ou giro. Mas ao ser definido pelos caboclos, o espaço do terreiro ganha novos contornos: as diferenças entre linhas como tradições ou entre linhas como modos de trabalhar para diferentes tipos

¹⁰ "Cortar" é uma forma de se referir ao abate cerimonial nas religiões de matriz africana.

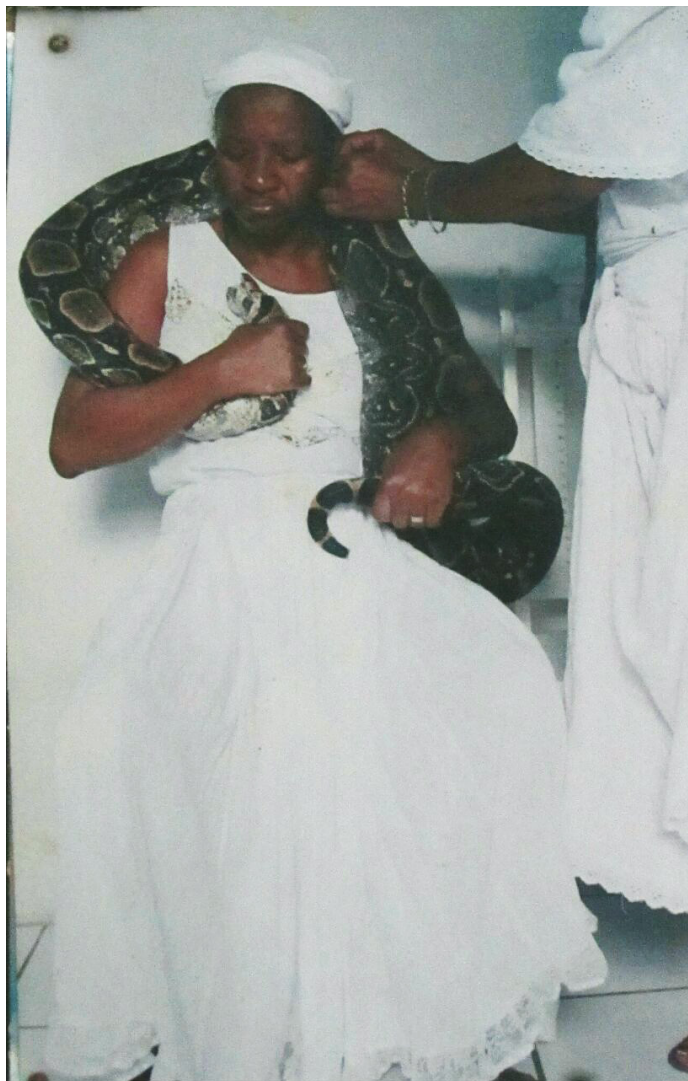
de entidades (que se traduzem em diferenças entre candomblé e umbanda ou giro e mesa branca, por exemplo) se convertem em diferenças entre os temperamentos dos caboclos da casa. Cada caboclo projeta uma zona própria de afeto e influência capaz de atrair outros caboclos e humanos, fazendo-os gravitar em seu entorno. As linhas, neste caso, orientam-se e convergem para o foco (temporário) de atração. Gentio comanda a sessão, chama e junta os caboclos da casa para trabalhar, mas só com água e mel, conforme foi acostumado. Qualquer caboclo pode chegar, mas a ordem é sua – nada de bebida. Quando a festa é de Boiadeiro, a cerveja corre solta para humanos e caboclos. E quando se trata de festejar Marujo, marinheiro beberrão, sua afinidade com o mar, permite que sua festa seja feita junto com Iemanjá, divindade iorubana das águas salgadas.

Não muito distante do terreiro de Toinho, está o Centro de Caboclo Jaguaraci de Mãe Zenaide. Fomos procurá-la por indicação de Toinho que, orgulhoso, disse tratar-se de uma filha de santo bem mais velha do que ele e que já tinha casa aberta. A casa tem uma varanda fechada na frente que dá entrada a uma sala de estar; ao final de um corredor, chega-se ao barracão. Dona Zenaide não se encontra e é Nayran, sua filha (biológica) quem nos recebe.

Toda terça feira, *mainha* dá sessão aqui, onde tem os clientes, amigos, irmãos de santo que vêm, aí tem a sessão, orações, pede pelas vidas das pessoas que estão em hospitais, doentes em cima da cama, proteção às pessoas, aí depois de tudo o caboclo responde, o caboclo decide, os que estão sentados na mesa também respondem, aí depois tem um passe, como se fosse uma limpeza de corpo, que faz é o *guguru*, que no caso é a pipoca, que passa nas pessoas, e aí depois tem o encerramento com muita cantiga, alguma coisa pro pessoal que veio comer e aí o pessoal vai embora, tod a terça feira de 15 em 15 é realizada a sessão.

D. Zenaide tem dois caboclos, Gentileiro e Jaguaraci, ambos caboclos de pena, embora Gentileiro tenha mais de uma forma: “o caboclo de Mainha é o caboclo que na verdade o povo diz que ele é um caboclo de couro... tem gente que conhece ele como um caboclo índio e tem gente que conhece ele como um caboclo de couro, porque ele pode vir trajado das duas coisas, tanto do couro como da pena”. Gentileiro é o caboclo da sessão; Jaguaraci “é mais pro candomblé”. Ele foi responsável por uma famosa adição à casa de dona Zenaide: uma jiboia, guardada em um armário transformado em viveiro, no corredor que dá para o barracão. Uma foto pregada na parede do barracão exhibe a jiboia enrolada no pescoço de Jaguaraci, pela porta de vidro do armário a vemos enroscada em um pedaço de pau. Nayran conta que Jaguaraci vivia pedindo que lhe trouxessem uma cobra e que até o dia em que ganhou a jiboia de uma mãe de santo que lhe tinha muito apreço, a casa de dona Zenaide era constantemente visitada por cobras.

Fotografia 3- Foto do caboclo Jaguaraci na parede do barracão de dona Zenaide (foto de Antônia Oliveira, 2018)



Como Jaguaraci, o caboclo de Nayran - Juremeiro – não tem afinidade com a sessão - “é só de festa”. “Às vezes até me apanha na sessão, mas não

fica não, por causa do respeito”. Interessante notar que é o respeito que mantém o caboclo da gira distante da sessão: a questão central aqui é menos a preservação de uma tradição contra misturas, do que a consideração pelo espaço do outro – a vinda de um caboclo festeiro na sessão ameaça a boa convivência, no terreiro, entre caboclos de sessão e de giro.

Nayran é de candomblé. No decorrer da conversa nos damos conta que também ela é mãe de santo, embora não fique claro se já tem filhos iniciados. Emoldurados na parede do barracão estão seu registro de sacerdotisa de culto afro e o alvará de seu terreiro de candomblé ketu, o *Ilê Ase Oju Oba Layó*, ambos expedidos pela Fenacab. Também na parede do barracão vê-se a moção de reconhecimento concedida à d. Zenaide pelo Bembé do Mercado de Santo Amaro¹¹. Entre Nayran e dona Zenaide estabeleceu-se uma espécie de acordo de cooperação, ou de “divisão de trabalhos”: “Ela cuida das coisas dela e... tem filhos de santo dela... que ela cuida também... uma comida, faz as coisas tudo direitinho. Aí quando aparece alguém que seja pra poder raspar, ela já passa pra mim”.

Nayran explica que no barracão são celebradas as festas de seu orixá, Xangô, e do caboclo Juremeiro – “agora sempre separadamente, quando é festa de Ogum (orixá de D. Zenaide) é de Ogum, quando é festa de Xangô... agora geralmente quando é a festa do caboclo, aí a gente faz junto”.

O fato de serem mãe e filha certamente contribuiu para que esse arranjo tomasse forma. Mas também contribuíram as inclinações de seus caboclos.

As diferenças entre caboclos (e entre eles e os orixás) distribuem-se não só no espaço dos terreiros, como também no tempo – no calendário

¹¹ O Bembé do Mercado é uma celebração religiosa afro-brasileira realizada na cidade de Santo Amaro, no Recôncavo Baiano. Teve início em 1889, em comemoração à abolição da escravidão, e fruto do empenho das comunidades de terreiro de Santo Amaro. Comporta hoje três dias de festa de rua em honra aos orixás.

de suas festas. Assim como vimos nos arranjos espaciais das casas de Paulo e Nayran, aproximações e distanciamentos no tempo são orientados tanto pelas inclinações dos distintos caboclos, quanto por uma preocupação com a boa convivência entre eles.

Na casa de Toinho, toda quarta feira tem sessão de caboclo. Durante a quaresma, essa se resume à mesa branca, mas no resto do ano é sessão de giro. Toca-se também para os orixás no giro de caboclo, ele explica, mas quando é festa de orixá, tudo é feito no ketu.

No calendário da casa, além das sessões, tem-se uma sequência de festas: Ogum, orixá de frente de Toinho, em janeiro; Mata Virgem, em julho; Obaluaê, em agosto; caruru de Cosme e Damião em setembro e o presente das águas em dezembro. As duas primeiras são as festas mais importantes, vários dias de preparativos e vários dias de celebração. Perguntamos se os caboclos vêm na festa de Ogum.

Sempre quando depois que a gente faz o xirê, depois que Ogum toma rum¹², a gente serve a feijoada para a comunidade, tem aquela uma hora de descanso e depois a gente vira pra caboclo. O caboclo aqui em casa não fica fora de nada, de nenhuma situação, nem eles mesmos não se permitem. Ontem eu tentei até dar uma escapulidinha, [mas] ele vem.

E hoje estou lutando para que eu deixe também um legado, porque casa de caboclo aqui em Santo Amaro tá bem pouco...

CASA DE CABOCLO

Abaixo temos três excertos, de diferentes fontes, que tratam do caboclo e seu culto em religiões de matriz africana:

¹² No candomblé, tomar rum é dançar ao som dos tambores, ou ser provocado pelos tambores a dançar.

Já em São Luís fala-se mais de uma ‘quase invasão’ de entidades espirituais caboclas nos terreiros de Mina. Adianta-se que, uma vez acolhidas pelos pais de santo, estas entidades ensinaram novos cânticos e danças e aqueles passaram a realizar para elas ritos especiais impregnados de elementos culturais indígenas (“dança batendo os pés ou imitando guerra, uso de arco e flecha, maracá e de adornos de penas”, etc.) (M. Ferreti, 1994, p.23).

Têm-se falado aqui, às vezes muitos oradores disseram, que o candomblé, chamado assim ou assado, foi de um mais velho do que outro. Mas o caboclo é mais velho, porque os outros vieram de lá pra cá, e ele já estava aqui. Ninguém foi buscar “ele” não. Ele já estava aqui. Ele é o dono da terra. E por que, agora, se expurga o dono de suas casas? Se acha que caboclo não tem prestígio, se acha que caboclo não é “feito”, se acha que ele não tem pai, nem mãe, que nasceu num oco-de-pau? Caboclo não nasceu assim, não. Ele tem pai, mãe, tem tudo. Caboclo é uma “nação”, tem bandeira, tanto quanto outra qualquer, mas não é bandeira de Tempo como botam. Ele tem bandeira, porque a bandeira dele é a Nacional. É a Bandeira Brasileira, verde, amarela, “Ordem e Progresso”. O Brasil não é uma nação? O caboclo não é brasileiro? (Ferreira, 1984, p. 65).

Eu acho que a porta do candomblé é o caboclo, caboclo que traz, caboclo que leva. Exu é o mensageiro, mas quem traz é o caboclo. É caboclo que tem a liberdade, é caboclo que tem a ousadia, é o caboclo que entra no mato na hora que ele quer, sai a hora que ele quer, então eu acho que o candomblé tem muito a ver e a dever aos caboclos sim. Caboclo é a entrada e saída de tudo... (Pai-de-santo de Salvador em entrevista a Ana Sheldon, 2019).

O primeiro trecho apresentado é parte da narrativa que pais e mães de santo ofereceram a Mundicarmo Ferreti sobre a entrada do culto aos caboclos no tradicional Tambor de Mina: “uma quase invasão”. O segundo foi extraído de palestra sobre o candomblé de caboclo proferida por Almiro Miguel Ferreira, em 1983, durante o Encontro de Nações de Candomblé,

realizado em Salvador. Enquanto os informantes de Ferreti apontavam para a entrada dos caboclos nas práticas religiosas africanas do Tambor de Mina, Ferreira enfatizava a anterioridade dos caboclos – não precisou ninguém os buscar, estavam já aqui muito antes dos orixás terem sido trazidos. Até por volta de 1944, conta Ferreira, o candomblé de caboclo tinha presença forte em Salvador; com o prestígio crescente do candomblé africano, sacerdotes do culto aos caboclos teriam migrado e refeito seus cultos nos moldes do candomblé keto, jeje ou angola. Como resultado, por volta de 1944 o candomblé de caboclo teria se extinguido na Bahia (Ferreira, 1984), vencido pelo modelo do culto aos orixás.

Apesar das diferenças - o discurso da anterioridade contrasta claramente com o discurso da intrusão (às vezes formulado como uma história de mistura ou corrupção) - esses dois trechos levantam questões que durante certo tempo¹³ ocuparam a atenção de pesquisadores das religiões de matriz

¹³ As referências a uma modalidade de candomblé, conhecida como candomblé de caboclo, são bastante antigas e praticamente todas giram em torno da determinação de sua origem. Em 1906 Nina Rodrigues (2010) a descreveu como resultante de um processo de adição de fragmentos de crenças ameríndias ao que era essencialmente o candomblé africano, tal como praticado entre os povos de origem banto (cuja pobreza ritual, segundo ele, os fazia mais abertos a incorporações estrangeiras). Poucos anos depois, em 1919, Manuel Querino (1938) propôs tratar-se de uma modalidade de culto surgida da convivência íntima entre indígenas (catequizados) e africanos. Mas foi a posição de Rodrigues que dominou o debate na primeira metade do século XX. Tanto Arthur Ramos (1940) quanto Edison Carneiro (1948) viram o candomblé de caboclo como essencialmente um candomblé banto a que foram acrescentados elementos do espiritismo e da mítica ameríndia (apesar de concordar com Ramos nesse ponto, Carneiro não falhou em observar que os encantados caboclos também se faziam presentes em casas nagôs). A associação direta entre candomblé banto/angola e culto aos caboclos (presente, nas análises de Rodrigues, Ramos e Carneiro), levou Santos (1995) a questionar se a categoria candomblé de caboclo de fato demarcaria um campo empírico próprio. Para este autor, ao invés de circunscrever uma modalidade distinta de candomblé, o termo serviria para indicar os terreiros em que o culto aos caboclos tinha proeminência (muitos dos quais se definiam como nação caboclo). No mundo dos candomblés baianos, seu emprego

africana. Como e quando os caboclos ganharam espaço nessas religiões? Teria realmente existido um culto dedicado exclusivamente aos caboclos que se extinguiu nos anos 1940, conforme frisa Ferreira (1984), ou seria o candomblé de caboclo apenas um nome dado aos candomblés que primeiro, e de modo mais conspícuo, abriram suas portas aos caboclos, sacrificando assim a tradição africana (quase uma categoria de acusação, conforme aponta Santos, 1995)?

É possível dizer que essas questões, embora difíceis de responder (até porque tratam de uma história marcada por muitas especificidades e variações regionais), valem a pena serem perseguidas – afinal podem esclarecer aspectos importantes relativos à formação do campo religioso afroindígena na Bahia e país. Mas o modelo cronológico linear pressuposto na sua formulação – a ideia de que podemos traçar uma linha de desenvolvimento/transformação a partir de um ponto localizado de origem – pode ter como efeito tornar invisíveis os muitos e complexos trajetos através dos quais caboclos se cruzam, entram nas vidas das pessoas (humanas) e vêm a conviver com orixás (vimos alguns desses caminhos nas histórias de Toinho, Paulo e Nayran).

Os relatos de Ferreti e Ferreira também têm algo a dizer sobre esse último ponto. Os caboclos chegaram na Mina sem ser convidados, negociaram entrada, ensinaram seus modos e cantigas (e provavelmente também aprenderam). Conforme Ferreira, em Salvador, perderam com o tempo seu culto próprio, mas adaptaram-se às regras das casas de candomblé de tradição africana. Passaram, nos dois casos, a dividir espaço com voduns, orixás ou inquices. Ambas narrativas testemunham a persistência dos caboclos. E enfatizam seu movimento: o percurso de quem chega, se acomoda ou reacomoda segundo as possibilidades da situação.

O depoimento do pai de santo de Salvador traz um elemento novo: não só fala da presença dos caboclos em cultos de matriz africana como permite

teria uma finalidade política: servia como categoria usada pelas casas que se definiam pela fidelidade à tradição africana, para marcar sua distinção com respeito a terreiros vistos como sincréticos ou misturados.

articular uma perspectiva bem diferente para abordar a relação entre essas entidades e os orixás. Aqui já não se trata nem de afirmar a anterioridade dos caboclos, nem de relatar sua entrada nos cultos de origem africana: a pertença dos caboclos ao candomblé é tomada como fato. O importante é definir seu lugar, ou melhor, sua função – definir os caboclos pelo que eles fazem: levar e trazer. Interessante a diferença sutil entre caboclo e Exu: este é o mensageiro, mas quem leva e traz (transporta) é o caboclo. Talvez essa diferença possa ser traduzida em outros termos ainda: se Exu domina a arte da tradução que permite a comunicação entre humanos e deuses, o caboclo domina a arte do transporte – porque é “da terra”, conhece bem seus territórios e tem a ousadia necessária para percorrê-los livremente.

As cantigas de caboclo ilustram bem esse ponto: nelas os caboclos chegam trazendo para dentro do terreiro territórios de mata, sertão e água. No jarê, candomblé de caboclo da Chapada Diamantina, região central do estado da Bahia, é assim também que chegam os orixás: como caboclos. Enquanto nos terreiros do Recôncavo que se identificam como giro de caboclo ou umbanda, os orixás são cultuados com os caboclos (segundo diferentes formas de distanciamento e aproximação), no jarê, são cultuados como caboclos ou simplesmente são caboclos (Senna, 1984; Rabelo, 1990, 1993; Bannagia, 2015), em um processo que Senna (1984) definiu como “caboclarização”.

Para encerrar nosso percurso pelo mundo dos caboclos, vamos ao terreiro de seu Agenor, curador de jarê que uma de nós (Miriam) conheceu em 1987.

Agenor tinha um pequeno lote no Corujão, comunidade rural localizada no município de Nova Redenção, área de agricultura camponesa na Chapada Diamantina. Vivia, como a maioria dos seus vizinhos, do cultivo da terra, mas também do seu trabalho como curador de jarê. Antes de trabalhar no couro (como o jarê era também conhecido, em referência aos tambores que batiam nas festas para louvar os caboclos), foi curador de sessão (seus caboclos ou guias chegavam para rezar e dar assistência aos

clientes que o procuravam). Quando depois de uma vida de andanças – ao sabor da disponibilidade de terra para plantar – se estabeleceu no Corujão, aproximou-se do jarê. Teve como mestre no jarê um famoso curador do município vizinho de Ibiquera. Nas festas de jarê, que passaram a ocorrer todo sábado em seu modesto terreiro, começava sempre com um circuito de rezas em latim que, uma vez findado, dava lugar à dança dos caboclos. Estes “vadiavam” ao som dos tambores até altas horas da noite, quando Agenor suspendia a brincadeira das entidades para dar início às atividades de cura. Trabalhava com seu caboclo Antônio Silvino, um Preto-Velho, também referido como Baluaê.

Fotografia 4 - Caboclo Antônio Silvino, jarê de Agenor (foto de Miriam Rabelo, 1987)



Era também Antônio Silvino quem abria a festa dos caboclos, chegando com o corpo curvado pelo peso dos anos. O caboclo falava com uma voz cansada, mas suas palavras tinham o tom de desafio. “Eu não tenho papa na língua”, costumava dizer. Os cantos entoados por Antônio Silvino e pelos outros caboclos que chegavam no terreiro descreviam os territórios de onde vinham e por onde passavam, desenhando um quadro do movimento

a que se refere o pai de santo entrevistado por Sheldon. Seguem algumas cenas retiradas do relato de uma festa realizada na casa de Agenor em 1987.

Depois de uma baforada no charuto, Antônio Silvino clamou: “Viva Cristo Rei! Viva Nossa Senhora! Viva Rei Ogum! Viva Tomba Morro! Viva Tranca Rua! Viva o velho Antônio Silvino!” A cada salva, os presentes respondiam: “Viva!” Dona Rosa, mulher de Agenor, entregou um cajado ao caboclo do marido. Antônio Silvino puxou uma cantiga, dançando com o corpo apoiado no cajado:

Ói o véio, ói o véio
que lá vem beirando o mar
Ói o véio, de tão véio
já num guenta mais andar

Baluaê, nego véio
O meio do mundo é aqui
vem visitar meu peji

O povo fez coro animado: “O meio do mundo é aqui”. O caboclo entregou o cajado e cantou, remando com os braços erguidos:

Canoeiro bate o remo
pra canoa não virar
Canoeiro bate o remo
que eu quero atravessar

À certa altura, parou e fez um sinal da cruz. O gesto sinalizou a chegada de outro caboclo. Era o Ogum:

Ogum, Ogum é curador
Ogum é dos primeiros
que nesta casa chegou

Depois de entoar alguns cantos e distribuir bênçãos aos presentes, Ogum se retirou do corpo de Agenor. Em retribuição à cachaça que o curador

mandou servir aos tocadores, um deles puxou outra cantiga pra Ogum. O ritmo dos tambores se intensificou. Vã, ajudante de Agenor, e duas mulheres da vizinhança foram tomados por Ogum. O Ogum de Vã foi o primeiro a puxar cantiga em meio a passadas largas e seguras, mas logo se foi deixando o rapaz visivelmente abalado num canto do barracão. Com Ogum, as mulheres seguiram dançando fazendo girar com velocidade as longas saias floridas.

Boa noite rei
rei de tremer terra
Chegou rei Ogum
que tava vencendo guerra

Areia, areia
vamos jogar areia no mar
Eu não vim escondido
Eu vim vadiar

A dança dos caboclos seguiu ainda por muito tempo. “Isso aí, caboclo!” – gritaram os tocadores, contentes com o samba. Também satisfeito, o curador cantou:

A casa pode, papai
O terreiro aguenta seus filhos

Comprovando a abertura e força da casa para suportar a presença de seus filhos, o jarê de Agenor viu ainda chegarem para “vadiar” as Titias Nagôs e Iansã, Sultão das Matas, Sete Serras, Gentio, Tomba Morro, Oxóssi, Xangô e Gentileiro.

Fotografia 5 - Caboclo Sultão, jarê de Agenor, 1987 (foto de Miriam Rabelo, 1987)



ESPAÇOS E ENCONTROS

Em uma conferência de 1973, intitulada “O encontro entre deuses africanos e espíritos indígenas” (publicada em português em 2006), Bastide propõe uma tipologia das religiões afro-brasileiras a partir das relações, aí encontradas, entre orixás e espíritos ameríndios. O primeiro tipo corresponde

à separação nítida entre duas modalidades religiosas que coexistem sem se interpenetrar – o catimbó e o candomblé ou, mais especificamente, o candomblé iorubá que não aceita a entrada dos caboclos. No segundo tipo, exemplificado pelos candomblés bantos (ou de nação angola), observa-se a incorporação do culto dos caboclos ao espaço do terreiro. Essa incorporação, entretanto, se dá de um modo que preserva a autonomia entre caboclo e orixá – cultuados em festas separadas e segundo princípios diferentes. O terceiro tipo corresponde à macumba carioca. Orixás e caboclos são aí honrados em uma mesma cerimônia, mas segundo uma ordem (os deuses africanos primeiro, os caboclos quando estes já se foram) que evita a mistura. Comparada aos candomblés bantos, explica Bastide, a macumba teria produzido uma contração do tempo que mantém separadas as duas entidades. Assim, conclui o autor, apesar das diferenças, candomblé iorubá, candomblé banto e macumba são reveladores de uma mentalidade – africana - que rejeita a confusão dos gêneros, substituindo a mistura ou interpenetração por diversas formas de “compartimentação das entidades espirituais” (Ibid, 2006, p. 224).

Finalmente, observa Bastide, no espiritismo de umbanda teríamos uma efetiva integração entre os dois cultos. Os orixás deixam de incorporar em uma religião centrada no culto aos espíritos desencarnados (entre os quais se incluem os caboclos), mas são alçados à condição de chefes das falanges em que se distribuem esses espíritos. Pode-se notar que, mesmo aqui, divindades africanas e caboclos seguem separados, ainda que por uma fronteira bem mais tênue.

A chave da tipologia é uma noção de distância espacial (medida pelo grau de aproximação ou separação entre os locais de culto aos orixás e aos caboclos) e temporal (medida pela aproximação/separação entre os períodos rituais dedicados a uma ou outra dessas entidades). Em “Os Problemas do Sincretismo Religioso” (volume 2 de “As Religiões Africanas do Brasil”, 1985), Bastide já havia desenvolvido tipologia semelhante para tratar do sincretismo entre o catolicismo e a religiosidade de matriz africana. Embora aí o foco de sua análise não seja o encontro entre deuses africanos e espíritos

indígenas, vale a pena nos determos na classificação que emprega, pois esclarece aspectos do texto de 1973.

Bastide propõe tratar do sincretismo a partir de três planos de análise: o plano ecológico, o plano dos ritos e estruturas cerimoniais e o plano das representações coletivas. Aos dois primeiros correspondem, grosso modo, os vetores de análise que utiliza ao discutir o sincretismo afro-indígena e por isso trataremos especificamente deles aqui.

O arranjo de objetos em que se inscreve a presença de orixás e santos católicos e sua distribuição pelo terreiro (formando zonas ou regiões) constitui fonte para o entendimento do sincretismo naquilo que o autor denomina de sua dimensão ecológica. Uma vez que o espaço ecológico é regido pela justaposição – objetos materiais podem apenas estar ao lado ou próximos uns dos outros, mas nunca se fundir – “graus de sincretismo aqui se manifestarão pelo maior ou menor grau de aproximação ou afastamento entre o que se poderia chamar de regiões católicas e de regiões africanas num mesmo espaço sagrado” (Bastide, 1985, p.376). Assim tem-se uma variação que vai da existência de dois altares em um mesmo terreiro, situados em lugares diferentes - o altar católico no salão de danças, o africano no peji - à adição de decorações católicas nos altares africanos ou de quadros de santos católicos nas paredes do peji - “os dois espaços teoricamente separados, tendem, pois a se interpenetrar” (Ibid, p. 377) -, até a abolição mesma do peji (zona africana) e a coexistência em um mesmo altar de elementos materiais católicos e africanos.

O segundo plano tem o tempo como uma de suas dimensões e traz a questão de como se relacionam ritos católicos e africanos no calendário de festas dos terreiros ou no transcurso de uma mesma celebração. Conforme Bastide, o plano temporal “nos põe em presença dos mesmos problemas e das mesmas soluções que o plano espacial” (p. 378). Também aqui são identificados tipos que variam conforme o grau de separação ou interpenetração entre as sequências rituais.

É possível usar a tipologia de Bastide para caracterizar as casas que descrevemos. Em linhas gerais parecem se aproximar do “tipo” macumba ou

se situar entre o candomblé angola e a macumba – manifestações religiosas em que os caboclos ocupam compartimentos próximos, mas separados, daqueles reservados aos deuses africanos e suas formas de culto.

Várias configurações aqui descritas parecem se conformar a esse tipo. Caminhando pela área externa do terreiro de Paulo, encontramos lugares bem demarcados – grutas, árvores, pedras, pequenas construções – lugares de caboclo e lugares de orixá. Na área interna, o altar católico situado em um canto do barracão e o peji em um quarto separado marcam uma zona católica e uma zona africana e sugerem sequências rituais bem diferentes. No terreiro de Toinho, o calendário de celebrações mantém a separação entre festa de orixá (realizada no keto) e festa de caboclo (embora, os caboclos “não fiquem fora de nada”) e no espaço compartilhado de dona Zenaide e Nayran, sessão de caboclo e candomblé não se confundem. Em todos esses lugares, a “mistura” parece ser evitada pela existência de compartimentos (tanto espaciais quanto temporais).

Mas se a ideia de um espaço/tempo mensurável por distâncias mais ou menos fixas e passível de divisão em compartimentos parece acenar com um caminho para classificação e comparação entre terreiros de acordo com o modo como caboclos e orixás são aí postos em relação (e para uma teoria do sincretismo afro-indígena-católico, como pretendia Bastide), a intensa movimentação dos caboclos que registramos aqui sugere que esse modelo só funciona às custas de uma simplificação excessiva.

Uma das fraquezas do modelo de Bastide é que nele tanto o espaço, quanto o tempo são reduzidos à extensão. Enquanto o espaço é a extensão em que estão distribuídos objetos, o tempo é a extensão em que se distribuem sequências que podem estar mais ou menos separadas e que nos tipos mais sincréticos tendem a se interpenetrar ou mesmo se fundir. Nesse modelo, o movimento só pode ser descrito como deslocamento de um ponto a outro ou de um compartimento a outro em uma série tempo-espacial.

O quadro muda completamente quando espaço e tempo são pensados a partir do movimento – ou a partir de uma abordagem que ressalta sua produção prática. Se antes a única questão que o movimento dos caboclos

permitia articular dizia respeito à preservação ou não de uma distância com relação aos orixás, agora a atenção se volta para as diferentes formas espaciais que o movimento dessas entidades contribui para produzir e às possibilidades de convivência implicadas em cada uma delas.

Ao seguirmos o movimento dos caboclos a partir dessa mudança de foco, nos deparamos com uma topologia móvel. Na casa de Paulo, os caboclos Gentio e Boiadeiro recortam, com seus diferentes temperamentos, as outras divisões do terreiro, criando centros de força que puxam entidades, objetos e lugares ora em uma, ora em outra direção. No espaço compartilhado de dona Zenaide e Nayran, afinidades entre Jaguaraci e Juremeiro instauram uma zona de interseção entre o candomblé de uma e a umbanda da outra: na casa de Zenaide, caboclos mais chegados ao candomblé tendem a se manter afastados da mesa branca (“por questão de respeito”), mas podem bem se juntar aos caboclos do candomblé de Nayran. E na casa de Toinho, a ubiquidade dos caboclos – que não podem ficar de fora de nada – sugere que “virar (a festa) pra caboclo” é menos operar um deslocamento temporal (de um compartimento de tempo a outro), do que fazer girar o espaço para deixar ver o que estava temporariamente oculto (mas presente) - ou talvez trazer para frente o que, na festa dos orixás, funcionava como pano de fundo. A depender de como são “provocados” ou “ativados” por afetos e afinidades que funcionam como verdadeiras forças de atração, espaços (e objetos) podem assumir formas diferentes.

Esses processos de espacialização falam de uma ecologia – ponto que Bastide não falhou em perceber. Mas a questão ecológica interessante que levantam não diz respeito às relações de justaposição entre objetos rígidos, senão às possibilidades de convivência entre seres – caboclos, orixás e os humanos que veem seus corpos transformados pela companhia dessas entidades.

É justamente no sentido de convivência que Toinho emprega a palavra mistura: em referência às possibilidades de compor um coletivo a partir de uma coleção e à força que advém de “um conjunto de várias mãos seguras”. Essa ideia está presente também na festa de Agenor, quando o terreiro é

performado justamente como o espaço – “o centro do mundo” – capaz de atrair e aguentar a movimentação intensa de entidades e territórios – o mar, o mato, o sertão.

No esquema de Bastide, o jarê corresponderia justamente à mistura como interpenetração e confusão de gêneros, degradação da memória africana sob efeito da pobreza e dispersão a que foram expostas as populações de afrodescendentes nas zonas rurais. Mas se pensamos a ecologia nos termos de Toinho, talvez possamos dizer que enquanto na umbanda e na gira, caboclos e orixás experimentam aproximações e convivem em arranjos que são produzidos, em grande medida, sob efeito da movimentação dos primeiros, no jarê é justamente porque vêm como caboclos, portando territórios de água, mata e sertão, que os orixás podem conviver no terreiro. Ou ainda: no jarê, caboclo é justamente a maneira de existir junto de caboclos e orixás.

O QUE DIZER, ENTÃO, DOS CABOCLOS?

Neste texto seguimos alguns rastros deixados pelos percursos dos caboclos nos terreiros e nos corpos de pais e mães de santo baianos que mantêm com eles estreita relação. Entidades que escapam a definições precisas, os caboclos se destacam pelo movimento: chegam trazendo mata, mar e sertão, invadem, persistem, se juntam com orixás e espíritos desencarnados, vivem no leva e traz, desenhando territórios afetivos e arrastando consigo humanos, outras entidades, objetos. Definem seus próprios caminhos e ao fazê-lo multiplicam conexões não só entre tempos e lugares diferentes, mas entre práticas e formas de existir diferentes.

Para traçarmos as rotas dos caboclos e aos poucos desenharmos as cartografias de suas trajetórias, buscamos aqui acompanhar seu movimento e dos caboclos cria zonas de atração e performa uma topologia móvel, a partir da qual se abrem diferentes possibilidades de convivência. Essas características irão inevitavelmente nos escapar enquanto estivermos presos a uma concepção de movimento como mero deslocamento no espaço.

É bem verdade que orixás também se conectam a humanos e a outros orixás por afinidades e afetos, produzindo aproximações e separações na dinâmica interna dos seus terreiros. Além disso, movimento e traçado de conexões caracterizam também os modos de algumas entidades do panteão africano, em especial Exu. A questão aqui não é se apenas o caboclo detém essa propensão ao movimento e aos afetos. O que nos interessa ressaltar é que no movimento de quem chega, persiste, se junta e compõe, caboclos maximizam e estendem possibilidades de conexão e convivência, contribuindo para produzir arranjos variados nos terreiros e na vida das pessoas que são tocadas por eles.

REFERÊNCIAS

BANNAGIA, Gabriel. *As Forças do Jarê: religião de matriz afriacana na Chapada Diamantina*. Rio de Janeiro, Garamond, 2015.

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: Ed. Civilizações, Livraria Pioneira Editora, 1985 [1960].

BASTIDE, Roger. O encontro entre deuses africanos e espíritos indígenas. In: BASTIDE. *O Sagrado Selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras. 2006 [1973].

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Ed. de Ouro, 1969 (1948).

FERREIRA, Almiro Miguel. Candomblé de Caboclo. In: *Encontro das Nações de Candomblé*. Salvador: Inamá e Universidade Federal da Bahia, 1984.

FERRETI, Mundicarmo. *Terra de Caboclos*. São Luís: SECMA, 1994.

LANDES, Ruth. *A Cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002 [1947].

PIERSON, Donald. *Branços e Prêtos na Bahia: estudo de contacto racial*. São Paulo, Ed. Nacional, 1971 [1942].

QUERINO, Manuel. *Costumes Africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938 (1919).

RABELO, Miriam C.M. *Play and Struggle: dimensions of the religious experience of peasants from Nova Redenção, Northeast Brazil*. Tese de doutorado, Universidade de Liverpool, Reino Unido, 1990.

RABELO, Miriam C.M. Jarê Cult Centres and Ecclesiastical Base Communities: the creation of identity among peasants in Nova Redenção, Northeast Brazil. In: ROSTAS, Susana; DROOGERS, André (orgs.). *The Popular Use of Popular Religion in Brazil*. Amsterdam: CEDLA, 1993 (p. 29-51).

RAMOS, Arthur. *O Negro Brasileiro*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 1940 (1934).

RODRIGUES, Nina. *Os Africanos no Brasil*. Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, Biblioteca Virtual de Ciências Humanas, 2010 (1938).

SANTOS, Jocélio Teles dos. *O Dono da Terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: Editora Sarah Letras, 1995.

SENNA, Ronaldo. *Jarê: manifestação religiosa na Chapada Diamantina*. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo, 1984.

Recebido em: 07/08/2020

Aprovado em: 03/09/2020

“CABOCLO É TUDO”: ALIANÇA COMO CORRENTE¹

Márcia Nóbrega²

Resumo: Este artigo dedica-se a pensar a relação que alguns habitantes da Ilha do Massangano, uma ilha situada no trecho submédio do rio São Francisco, estabelecem com entidades por eles chamadas de “caboclos”. O que argumento é que, por viverem em uma terra no meio de águas, organizam sua relação com tais entidades a partir de uma composição com as correntezas que os cercam. A correnteza das águas dá força às correntes de caboclos, como eles as nomeiam. Nesse sentido, para fazer a vida perseverar, mobilizam regimes de aliança, ao modo de uma corrente, com os caboclos, a terra, a água.

Palavras-chave: Caboclos; Corrente; Rio São Francisco; Aliança.

“CABOCLO IS EVERYTHING”: THE ALLIANCE AS STREAM

Abstract: This article is dedicated to think about the relationship that some inhabitants of Massangano Island, an island located in the submiddle section of the São Francisco River, establish with entities they call “caboclos”. What I argue is that, because they live on land in the middle of water, they organize their relations with such entities based on a composition with the streams that surround them. The streams of the waters gives strength to the caboclos’s streams, as they name them. In this sense, to make life persevere, they mobilize alliance regimes, like a stream, with the caboclos, the land, the water.

Keywords: Caboclos; Stream; São Francisco River; Alliance.

Sei que agora é tarde, e temo abreviar com a vida, nos rastos do mundo. Mas, então, ao menos, que, no artigo da morte, peguem em mim, e me depositem também numa

¹ Como citar: NÓBREGA, Márcia. “Caboclo é tudo”: aliança como corrente. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 2, n. 38, p. 181 – 210, 2020.

² Doutora em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas, Brasil. E-mail: marciamnobrega@gmail.com.

canoinha de nada, nessa água que não para, de longas beiras: e, eu, rio abaixo, rio a fora, rio a dentro – o rio.

João Guimarães Rosa (1994, p.413)

A Terceira Margem do Rio

“Caboclo é tudo” ou “tudo é caboclo” é como meus interlocutores da Ilha do Massangano costumavam responder às minhas perguntas sobre o que, afinal, são os caboclos. Caboclo é um tipo de alma? É um encantado? Um orixá? Um guia? Caboclo é boiadeiro, sereia, marujo, cosminhos, Santa Bárbara? Caboclo é um índio? Ou ainda, seriam eles próprios também caboclos? “É e não é”, impacientavam-se. “Se baixa numa gira é porque é caboclo”, uma delas me resumiu com a clareza que minhas perguntas jamais haviam sido capazes de formular.³

Conforme procurarei demonstrar, a afirmação de que “caboclo é tudo” e “tudo é caboclo” decorre, em parte, do fato de que ele é pensado como estando potencialmente em qualquer lugar, no vai e vem sobre as águas, de seu vínculo com a terra. Qualquer sobrevoos pela literatura acadêmica sobre o tema (Cf. Santos, 1995) nos fará pousar sobre a assertiva de que “caboclo é o dono da terra”. Mas que terra exatamente é esta de que se está falando, quando aportamos sobre a Ilha do Massangano? A precisão dessas formulações, do fato de os caboclos serem tudo em seu vínculo com uma terra em águas, será o guia e o norte deste artigo. A nossa rosa dos ventos.

A Ilha do Massangano é uma porção de terra rodeada pelas águas do rio São Francisco⁴, onde vive uma população rural negra de cerca de 180

³ Este artigo é um desdobramento de um capítulo de minha tese de doutorado, defendida em 2019. Para o doutorado, realizei pesquisa de campo entre os anos de 2015 e 2018. Contabilizando o tempo do mestrado, também realizado junto a esta comunidade, somam-se cerca de dez anos de trabalho de campo entre idas e vindas.

⁴ O único grande rio exclusivamente brasileiro que tem em uma contagem possível, das nascentes à foz, 3.161 quilômetros de comprimento, e ocupando o lugar do terceiro maior rio em extensão do país. O rio São Francisco conta com 36 afluentes e está dividido em quatro regiões fisiográficas, sendo elas, 1) o alto São Francisco, das nascentes até as

famílias que conformam, como eles gostam de dizer, “um povo só”. Situada na porção submédica do trecho de rio que corta o sertão nordestino, a Ilha está a um só tempo entre o seco semiárido da caatinga e as águas do rio; entre as cidades de Petrolina e Juazeiro, habitando a divisa entre os estados de Pernambuco e da Bahia, respectivamente. A Ilha está no coração do que foi o entroncamento das rotas mais movimentadas do comércio do início do século XX na região, cujo trecho navegável do rio conformava a “carreira grande”⁵, que ia de Juazeiro, na Bahia, até Januária ou Pirapora, em Minas Gerais, de modo a unir o Sudeste ao Nordeste brasileiro – motivo pelo qual passou a ser chamado de “o rio da Integração Nacional” (Neves, 1998). Isso pelo menos até a construção da Barragem de Sobradinho, há cerca de 40 km a montante da ilha, pela Companhia Hidrelétrica do São Francisco, a CHESF. O sistema de barragens construído entre as décadas de 1950 e 1970 ao mesmo tempo que pôs fim às carreiras, freou as correntezas das águas, modificando a mecânica de suas terras. Ao longo de cerca de dez anos de pesquisa junto a eles, ouvi histórias de um tempo em que não apenas pessoas e embarcações caminhavam sobre as águas, mas também a própria terra andava, arrastada pelas correntezas. A título de prova sugeriam que bastava observar o desenho das beiras ao nosso redor: “encaixa direitinho uma na outra”.

Para dizer como eles, enquanto o rio tinha “corrente” a relação posta entre terra e rio os fez viver uma geografia bastante modulável. Uma interlocutora que há tempos mora “na rua”, isto é, em Juazeiro, ao me contar

corredeiras de Pirapora, em Minas Gerais; 2) o médio São Francisco, que segue até a cidade de Remanso na Bahia; 3) o submédio São Francisco, compreendendo o trecho até as cachoeiras de Paulo Afonso, que hoje estão embarreiradas; e, por fim, 4) o baixo São Francisco, que corresponde ao que daí corre até a sua foz, desaguardo no estado de Alagoas. O rio margeia ao todo cinco estados: Minas Gerais, Bahia, Pernambuco, Alagoas e Sergipe (Ferraz & Ferraz Barbosa, 2015).

⁵ As viagens duravam de um a dois meses – quando faziam a “meia carreira”, que ia de Juazeiro até Santa Maria da Vitória, na Bahia – ou de três a cinco meses – quando era feita a “carreira grande” que ligava Juazeiro à Pirapora em Minas Gerais (Neves, 1998).

de suas saudades da Ilha, deu-me a mais bela definição do que seja viver ali, “lá, onde se morre afogada na areia”. O aparente paradoxo de sua fala revela a mecânica das movimentações dos caminhos e do que gera a vida na Ilha. Por viverem na beira, são *beiradeiros*: categoria, muitas vezes de acusação, que lhes atribui uma “ciência das beiras” (Martins Costa, 2013), em contraste com o conhecimento versado sobre o labirinto da mata cinzenta da caatinga, este que é próprio ao domínio dos *vaqueiros* ou dos *mateiros*, nos dizeres locais. Não é raro que os habitantes da Ilha do Massangano, acostumados a viver numa terra que afunda, muda de contorno e de lugar, olhem para a terra que é dita “firme”, a que conforma suas porções continentais vizinhas, como um mundo que se faz em oposição ao seu. No entanto, a imagem de oposição entre terra e água não coincide com a de uma contraposição – no sentido em que um é *contra* o outro. A dupla condição com a qual se acostumaram a viver, de estarem a um só tempo situados no meio do sertão do seco semiárido nordestino e no meio das águas do rio São Francisco, os faz produzirem para si uma vida cujo motor é acionado por uma engrenagem que se dá pelo efeito de composição entre terra-água. A esta composição dá-se o nome de *correnteza* ou, no dizer local, de “corrente” – peça relacional fundamental de sua relação com os caboclos, seu guia, seu caminho, eixo de perspectiva, sentido e direção.

É a partir da imagem de corrente que organizam sua relação com os caboclos. Por exemplo, de um conjunto total de 27 correntes de caboclo (que nunca me precisaram exatamente quais sejam), destacam a proeminência de duas delas: a “corrente das águas” e a “corrente dos índios” (ou “das matas”), versadas nos labirintos das caatingas. Nesse sentido, uma das direções deste artigo consiste em observar o que acontece à corrente dos caboclos quando a correnteza das águas é frenada pela construção do empreendimento barrageiro pela CHESF. Situados entre duas das barragens, a de Sobradinho e a de Itaparica, os habitantes da Ilha do Massangano apontavam que sua terra já não se movimenta como antes e que agora ela cresce, de baixo para cima, assoreando o leito do rio que, me disseram, “raseou”.

Ao contrário da vertigem proporcionada pelo que alguns teóricos alinhados ao marco do Antropoceno chamam de “era das catástrofes” (Stengers, 2015), quando a mudança da natureza é tão rápida que ultrapassa em velocidade nossa capacidade (da cultura) em compreendê-la, tal disjunção catastrófica, o “fim do mundo”, me foi apresentado de modo peculiar pelos que habitam os ciclos do rio: o assombro não me foi descrito em termos da velocidade de sua mudança, mas no fim de sua capacidade de variação. A inconstância de sua terra modulável é, com as barragens, estabilizada em partes destacáveis: de um lado, a terra que cresce; de outro, a água que mingua. Assim, não é que a natureza ou a terra estejam mudando rápido demais, e sim o oposto: um rio parado e sem correnteza produz uma terra que não mais anda, mas cresce, sob ameaça de conectar-se definitivamente à terra-firme e doravante da caatinga – de deixar, por fim, de ser ilha.

Para pensar a correlação entre tais modos de correnteza e de paragem, que informam as relações dos habitantes da Ilha do Massangano com seus caboclos, convido o leitor para uma caminhada junto aos que ali permanecem. Assim espero alcançar os sentidos do que são os caboclos e em que medida eles podem ser tudo. A seta dos caboclos, a nossa rosa dos ventos, aponta para o chão: a terra, a água e o ao redor.

ENTRE A CORRENTE E A CORRENTEZA: CABOCLO COMO FORÇA

Diz-se na Ilha do Massangano que ali, com os caboclos, só se trabalha para o bem, sem dinheiro, e com Deus na frente. Aqueles que “andam mais os caboclos”, se questionados se são da Umbanda, darão de ombros e dirão que são, no máximo, espíritas – no sentido de que lidam com espíritos e não exatamente por aderirem ao espiritismo kardecista. As casas de caboclo da Ilha do Massangano são chamadas de “Mesa Branca”, onde trabalham com distintas modulações espirituais: primeiro os espíritos de cura (os “guias”, que em geral são espíritos de médicos e índios sabidos dessas ciências) que

vêm tratar o consulente, devidamente deitado sobre uma mesa coberta em panos brancos; somente depois, quando passam ao “salão”, é que vêm os caboclos com quem brincam e “pisam no ouro”, fazendo com eles suas giras. O pouco rendimento de minhas perguntas para que definissem o tipo de orientação religiosa que professavam na lida com os caboclos, contrasta com o ânimo com que se descrevem como católicos. Sua ideia de religião acompanha a de “lei”: assim como há a “lei de católicos”, há também a “lei de crente”. Sua lida com os caboclos, no entanto, nunca me foi descrita nesses termos. Ao contrário, o que se escuta é que caboclo não tem nação, não tem pátria, não tem lei.

Dizer que caboclo não tem lei é dizer que sua relação é com a terra, sendo livre para viver no “por aí”, onde bem quiser. “Ir para os caboclos”, “caminhar mais os caboclos”, “brincar com os caboclos”, “pisar no ouro”, “ir para o pisa-pisa” são os modos como se referem não propriamente a uma religião, mas às práticas de cuidado entre os seres com os quais caminham. Ainda, mais do que cuidarem deles, o que esperam em suas idas “aos caboclos” é que sejam cuidados por eles. Porque “caboclo mesmo se cuida sozinho”, é o que costuma dizer Peba, uma “caboqueira” ou “média” fina, que é como na Ilha se referem àqueles que costumam andar com os caboclos. Sendo os caboclos “espíritos de luz” e que “têm força”, os que estão em sua companhia mais querem é ficar fortes como e com eles.

E, por viverem em uma ilha, arrodados pelas correntezas das águas, convivem com uma alta densidade de caboclos. Caboclos que estão no “por aí” e que se precipitam nas giras conforme seja a corrente da vez, de modo não concomitante, sempre um e depois o outro. Se é “fino”, não há limites para a quantidade de caboclos que um caboqueiro pode pegar. “Tem os caboclos chefes, mas também tem os agregados”, brincou uma delas, explicando que “chefe” é aquele que ocupa a “gerência” da cabeça do caboqueiro, sendo a sua “coroa”: São José era o guia de Berto Barrinha; Vencedor, o de Peba. Ambos foram/são os “enfrentantes” ou “chefes” de suas respectivas casas, que têm como “agregados” os demais caboclos. Ainda, se nem toda caboqueira seja “fina”, tampouco nem toda “caboqueira fina” quer ser coroada. Temem

que lhe troquem um espírito seu “de luz” por outro “perturbado”. Coroar a cabeça difere de “raspar a cabeça”, de “matular”, como é dito no canzuá, como ali chamam as casas de Candomblé onde se “bate couro”. “Coroar”, na Ilha do Massangano, consiste num rito em que se produz, com algum tecido branco, uma espécie de “coroa”, “flor”, ou “bonequinho”, que, ao ser posto junto a uma cruz e uma imagem de seu santo correspondente em cima da cabeça da “média”, “coroa” a relação de determinada caboqueira com seus caboclos. Depois disso, a caboqueira recém coroadada deve andar com tal coroa anexada à roupa do corpo, e um broche, por cerca de um ano. Ensinam que é assim, andando juntos, que caboclo e caboqueiro ganham mais força.

Nas casas de caboclo da Ilha não há uma fórmula geral que dite a ordem em que os caboclos aparecerão nas giras. O que sabem é que os trabalhos sempre começam com a corrente do “caboclo chefe” do dono da casa e terminam com os “cosminhos”, que é como chamam as entidades associadas às crianças e aos gêmeos Cosme e Damião. “Aqui começa com o Rei Sultão”, diz Peba. “Depois disso não tem uma ordem: é um depois o outro, conforme se vai tirando as cantigas”, me disse outra caboqueira de lá. Cada caboclo tem uma cantiga, e lembrar de um caboclo, fazê-lo vir à terra, é lembrar de sua cantiga – um não pode vir sem a outra. A depender do caboqueiro que esteja presente, de sua predileção e memória para cantigas, varia-se a ordem e a composição dos caboclos de uma gira. Rei Sultão, Ogum Beira Mar, Santa Bárbara, Juremeira, Oxóssi, Preto Velho, Boiadeiro, Janaína, Marujo, Cosminhos – não necessariamente nessa mesma ordem –, são alguns dos caboclos que “baixam” por ali.

Há no Jarê um tipo de candomblé de caboclo presente no alto sertão do São Francisco, Chapada Diamantina, uma disposição de caráter menos aleatório entre o caboclo que abre e o que fecha a gira, e o que é apresentado na Ilha. Segundo a etnografia de Gabriel Banaggia (2015), no Jarê, são os domínios onde tais entidades habitam que ditam a ordem de chegada nas giras: primeiro são as águas (sereia, mãe d’água, Janaína), depois as matas (que tem na frente também o Rei Sultão), em seguida os espíritos de luz (no

Jarê identificados como Vaqueiro, na Ilha como Boiadeiro), então vem o povo velho, e, finalmente, os Cosme e Damião (p. 263). Na Ilha do Massangano, se por um lado afirmam que o caboclo coroado pelo dono da casa é aquele que abre a gira, por outro, nunca me disseram que os cosminhos a “fecham”. Insistem que quem fecha os trabalhos é aquele que os abre: é uma atribuição do caboclo chefe da casa. O que ocorre, eles enfatizam, é que os cosminhos são “sempre os últimos”. Entidades associadas em algumas casas de matriz africana aos Erês e aos Ibejis (Serra, 1978), ainda que estas entidades estejam ausentes no repertório das casas de Mesa Branca da Ilha, pode-se dizer que o encerramento das giras na companhia dos cosminhos deve-se menos à qualidade gemelar dos Ibejis (orixá que rege os gêmeos) do que ao aspecto infantil dos Erês: a dispersão provocada por eles indica o momento de retorno para casa. O que me disseram é que os cosminhos são “meninos” e que são sempre “dois-mais-um”: Cosme, Damião e depois Doú. Por serem crianças, estão sempre “correndo caminho”, vadiando “por aí”, e, por serem gêmeos, podem habitar mais de um mundo, de modo simultâneo, lado a lado, precipitando-se, por vezes, sobre uma mesma terra.

Com exceção da Quaresma, que é o “tempo das almas”, o tempo dos caboclos na Ilha é todo dia. E há uma profusão deles. Nos tempos em que o “rio tinha corrente”, isto é, antes da construção do complexo de barragens pela CHESF, houve na Ilha cerca de quatro casas de caboclo. Na Ilha do Massangano, diz-se casa, salão de caboclos, mas nunca “terreiro”, como é comum para o candomblé. Lá terreiro designa o espaço anterior à casa, o pedaço de chão em frente à sua porta dianteira. Nesse sentido, cada casa da Ilha tem o seu terreiro – até mesmo as casas de caboclo. Dessas casas apenas uma resistiu à estiagem do tempo e do rio: a casa de Peba que se fez como desdobramento da casa e das obrigações de seu pai.⁶ Duas outras,

⁶ Um levantamento feito em documento chamado Cartografia Social dos Terreiros de Candomblé e Umbanda de Juazeiro e Petrolina (Marques & Novais, 2015) relata que a Associação Espírita e de Cultos Afro-brasileiro, fundada em 17 de dezembro de 2007, estimou que entre as duas cidades há cerca de 400 terreiros, considerando o que chamou

pertencentes a dois irmãos, Berto Barrinha e Maria de Lauro, foram as responsáveis por coroar muitas das caboqueiras finas que a Ilha conheceu. Enquanto a de Maria de Lauro destacava-se nos cuidados de cura de sessão de mesa, a de Berto Barrinha, chamada “casona”, tornou-se famosa pelas grandes festas que produzia, pela força de suas giras, pela capacidade de chamar caboclos e fazer a todos se encaboclares.

de “Candomblé, Umbanda, tendas, casas brancas, casas de sessão, centros espíritas de orientação umbandista, mesas brancas, casas de orações, entre outras” (p. 19). Tal mapeamento considerou que a Ilha do Massangano conta com apenas uma casa-terreiro: aquela mantida por Chagas, “chegante” na ilha, que abriga os assentamentos do antigo terreiro de Pai Walter, de quem é Ogã. Dessa forma, tanto a casa de Peba quanto a de Silvano se viram como inexistentes, fora do mapa. Inspirada pelos “mapas mnemônicos de socialidade” (Marques, 2013), ofereço aqui um breve contramapeamento destas casas de caboclo da Ilha do Massangano, traçadas pelos dizeres, práticas e memórias de quem muito caminha ou caminhou junto aos caboclos de lá.

Fotografia 1 - Cosme e Damião e Peba, em sua casa de caboclos (Márcia Nóbrega, 2015)



A casa de Berto Barrinha é a que lembram com mais saudades. Silvano, um de meus interlocutores que também já teve uma casa de caboclos na Ilha, me contava de como brotava água de suas mãos e de seus pés ao adentrar no espaço interior da casona – “ali tinha força!”, disseram-me ele e tantas outras pessoas que giraram as giras dos caboclos de lá. Isso porque, Silvano me explicou, a casa de Seu Berto “trabalhava na corrente das águas”. Tudo se passa como se as águas dali movessem não apenas a terra de um lado para outro, mas também algumas qualidades de seres que nela habitam: seja sua gente, sejam certos caboclos que retiram das correntezas a força de sua corrente. Com alguma facilidade, deparava-se com navios repletos de pequenos marujos, os “nego d’água”; mas também com algumas sereias que, metade gente metade peixe, estacionavam por cima das pedras onde corriam cachoeiras. Os caboclos de modo geral, e aqueles da “corrente das águas” de modo particular, me foram descritos na Ilha do Massangano como seres mais afeitos às águas.

A “corrente das águas” pertence à “Linha Branca” e se opõe ao “Esquerdo”. Se falam de apenas duas linhas (a Branca e a Esquerda), Peba e Silvano afirmam que são 27 as correntes de caboclos que atravessam a Ilha. Falam de corrente das águas, dos índios, mas também dos Marujos, de Oxumaré, Boiadeiro, Cabocla Índia, Sultão das Matas, Preto Velho, Juremeira, Sereia, Janaína, Martim Pescador, Ogum Beira Mar, Santa Bárbara, Oxóssi etc., variando sempre a ordem de enunciação e nunca completando a lista à exaustão. O que importa, disse Silvano, é que há 27 correntes que correspondem às 27 “qualidades de caboclos”. No entanto, ainda que sejam todas da “Linha Branca”, se reúnem em dois grandes subconjuntos de correntes: a “corrente das águas” e a “corrente das matas” (ou “dos índios”). Isto é, se por um lado falam da corrente das sereias, do Rei Marinho, Marujo, Martim Pescador, e, por outro lado, da corrente dos Boiadeiros, Sultão das Matas, Juremeira, Oxóssi, todas são igualmente ditas, respectivamente, por “corrente das águas” e “corrente das matas”. Cada caboclo é, em si, uma corrente, porque ele é um e vários ao mesmo tempo – e por isso pode povoar o “por aí” dos mundos da terra da Ilha. Nesse sentido, sendo caboclo uma “corrente” ou “uma força”, diz-se também que tais entidades não têm ou não respeitam lado, inclusive no que diz respeito à divisão mais fundamental para meus amigos, entre as linhas Branca e a da Esquerda.

Peba, que insiste que não trabalha com “o Esquerdo”, não esconde que um de seus três guias de frente é dessa linha. Enquanto Vencedor, seu caboclo regente de nascença, e a Caboclinha Coroada do Rio são da “linha branca”, o Caboclo Gritador é da “linha esquerda”. “Ele só chega gritando”, sorriu Peba. No entanto, ela esclareceu, Vencedor o orientou que para andar “mais eles” na Ilha é preciso aprender a se comportar: “não pode andar xingando, é só rezando!”. Completou dizendo que ainda que baixe como da linha esquerda, “aqui, na minha casa, ele vem como linha branca”. Isto é, ainda que Gritador seja da Linha Esquerda, ele não deixa de ser da corrente dos índios e, para vir à sua casa, deve agir *como se fosse* da Linha Branca. O que Peba me dizia é que toda relação entre lados só é apreensível se a corrente entre eles “passa”, “tem força” e “dá bem”. Falar de corrente é referir-se a uma

forma de agenciamento entre seres, uma modulação que os liga à substância do local onde habitam: às águas ou aos segredos da mata da caatinga.

Silvano hesitou quando lhe perguntei se havia uma correspondência entre a existência abundante de caboclos da corrente das águas que descem em suas giras e o fato de viverem em um meio de rio. Sopesou que em suas andanças por casas de caboclos em outras margens do rio, já viu muitos caboclos da corrente das águas baixarem na caatinga assim como muitos caboclos da corrente das matas precipitarem-se pelas terras de beiras d'água. Mas concluiu que na Ilha é diferente. Foi sem ressalvas que traçou uma correlação entre a força das águas e a boa qualidade dos caboclos de lá. Lembrou-se com entusiasmo do tempo em que se fazia a festa da Marujada de Berto Barrinha, quando, um após o outro e em efeito cascata, os médiuns se “encaboclavam” sobre os barcos que saíam em cortejo ao redor da Ilha. Ali, sobre a força da correnteza, a corrente das águas ganhava tanta força, que quem se aventurasse a segui-la tinha que cuidar para não cair rio abaixo. E de fato não caíam. Como insiste em dizer Dona Amélia, cunhada de Berto Barrinha: ali a corrente é forte. Tal força, me explicou, deve-se ao fato de que vivem “no meio do rio”, onde a correnteza passa em toda a sua potência. Com frequência, traçam uma correspondência entre o que seja a *corrente das águas*, da linha dos caboclos, e o que seja a *correnteza* das águas que circunda a Ilha, de modo que muitas vezes *corrente* e *correnteza* aparecem em suas falas com significados próximos. Ambos falam de força: a das águas e a de onde os caboclos retiram a possibilidade de existirem na Ilha em sua potência.

O GIRO E A GIRA: CABOCLO COMO CAMINHO

O tempo das caboqueiras finas e coroadas da casona de Berto Barrinha é lembrado como um tempo em que caboclos e “médiás” iam às giras não apenas por um desejo de fortalecerem-se, curarem-se, mas também para “pisar no ouro” e brincar com os caboclos – nem que fossem os caboclos dos

outros. Em certa medida, é como se caboclos fizessem tão parte da comunidade quanto as caboqueiras, muito embora nunca tenham apresentado um ao outro como parentes. No entanto, se não são parentes, tratam-se como se fossem. Pai Walter – um pai de santo do Candomblé que, ainda que não seja da Ilha, há anos caminha por ali – certa vez disse que “caboclo não tem pai e nem mãe”. Meus interlocutores da Ilha do Massangano diriam que, se não tem pai nem mãe, tem padrinho e madrinha. Foi para encontrar Cormira, o cosminho de Corina, outra caboqueira fina de lá, que Dona Amélia certa noite atravessou a Ilha de ponta a ponta para ir “brincar caboclo” em uma gira na então casa de Silvano. Queria saber a opinião de Cormira, que há tempos conhece, sobre o que fazer com suas vistas, que, de tão anuviadas, lhe permitem enxergar cada vez menos. “O jeito, minha madrinha, é se conformar”, disse a cosminho. Apesar de conhecer Cormira há décadas, Dona Amélia quase nada sabe sobre a vida da cosminho de sua prima Corina. Na verdade, o que lhes interessam nesse vínculo é saber o que os caboclos sabem deles: o que Dona Amélia queria saber de Cormira era o que Cormira sabia sobre Dona Amélia.

O tom evasivo da vida perambulante dos caboclos da Ilha aproxima-se do modo como o “povo da rua” apresenta-se ao “povo da macumba” em terreiros da Baixada Fluminense, tal como descrito por Vânia Cardoso (2007; 2014). Em ambos os casos, nas histórias que os espíritos nos contam, nunca é dito exatamente onde eles viveram; nunca dizem exatamente quando suas vidas aconteceram; nunca dizem exatamente quem eles são. A indeterminação das idas e vindas da vida dos caboclos contrasta com os modos como sempre parecem saber dos passos de seus médiuns. Na Ilha do Massangano, o que se enfatiza da relação com os caboclos antes de ser uma qualidade de simetria, uma relação entre pares, é o fato de que sempre andam “mais nós”, ao nosso lado e no “por aí”.

Essa “narrativa acompanhada”, para usar um termo de Tim Ingold (2015) no livro *Estar vivo: Ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição*, quando tomada junto aos caboclos é erigida por um critério de indeterminação. Ainda que muitos caboclos, como guias, indiquem caminhos a

serem seguidos, o que meus interlocutores da Ilha apontam não é tanto o destino de sua jornada, mas o fato de que estão sempre “zanzando por aí”, em um movimento de perambulação. O caboclo, para continuarmos com as imagens conceituais de Ingold, é menos um “passageiro” do que um “peregrino”, já que estabelece uma relação com a terra a partir de movimentos indeterminados. Do lado da Ilha do Massangano, dizer que os caboclos estão sempre nos observando e vivem no “por aí” é dizer que eles habitam as passagens, e que eles próprios são também um caminho (“de luz”), um guia, para aqueles que com eles se relacionam. O que argumento é que as relações com os caboclos, sua indeterminação perambulante, é atualizada na Ilha do Massangano como uma relação pensada *como um caminho*.

Se há um modo de parentesco dos caboclos com o povo da Ilha com o qual se anda mais, trata-se de um vínculo que se dá a partir da terra. São “conterrâneos” um dos outros – num sentido próximo ao que Dona Amélia atribuiu à sua relação com Dona Afra, uma velha senhora que há tempos viveu na Ilha, uma amiga que descreveu como de “caminho inteiro”, e não “de meio de caminho” – uma das piores acusações que se pode fazer a alguém da Ilha do Massangano, cuja compreensão de aliança e de amizade implica estar junto, em uma mesma terra, na composição de caminhos onde nunca se deve estar só, mas em boa companhia. Dona Amélia me disse que se não eram parentes, “era como se fossem, porque Dona Afra sempre foi mais nós”, que assim era porque eram conterrâneas, pois sempre caminharam juntas em uma mesma terra.

Caboclo, como me disse Corina, é tudo aquilo que se “pega” e “baixa” quando se “pisa no ouro” nas giras do chão de terra da Ilha. Pisar no ouro, como lembra Banaggia para o caso do Jarê (Banaggia, 2015, p. 273), refere-se ao costume antigo de que, uma vez “de caboclo”, um médium pise sobre as brasas de uma fogueira sem ser por elas afetado. Na Ilha, tal costume persiste apenas no lastro da memória dos mais velhos. Hoje, o dizer “pisar no ouro ali” refere-se menos ao fogo e mais à terra: o movimento do “pisa-pisa” de pés descalços aponta para forças que passam pelo o chão. Essas práticas, Banaggia chamou, para o caso do Jarê, de “metafísica telúrica” e é

precisamente este termo que quero retomar para nosso caso. Meu argumento é que, na Ilha do Massangano, tal telurismo se fundamenta a partir de uma composição com as águas que os rodeiam. A geometria que se desenha da composição terra-água parte de um modelo circular: a água não tem um lado apenas, ela circunda por *todos os lados, está em todo lugar*.

Na Ilha do Massangano, dizer que fulano “pega” caboclo, ou que o caboclo “baixa” em sicrano, é diferente de dizer que determinada pessoa é “possuída”, “possui”, ou mesmo que “tem” caboclo. De certa forma, caboclo e caboqueira não coincidem, eles coexistem. O idioma da possessão é estranho aos dizeres de meus amigos quando falam da composição com seus caboclos. Ali, tais termos aparecem como categorias de acusação: só se é possuído pelo diabo, por uma “sombra”, por “legião” – aqueles com quem não se quer nunca “andar mais” ou “ter parte”. Ao revés, eles preferem o termo “pegar caboclo” ou “estar de caboclo”, que enfatiza que a relação entre a “mídia” e seu caboclo se dá por um princípio de coexistência num mesmo espaço.

Ao discorrer sobre o enredo com os mortos que compõe a trajetória familiar de uma casa de Mesa Branca vizinha ao Gantois, Clara Flaksman (2016) apresenta uma versão distinta da que me foi apresentada na Ilha com os caboclos. Lá,

as pessoas [daquela família] que se submetem à feitura no candomblé [do Gantois] não têm, em suas cabeças, um espírito ao lado de seus orixás (ou santos): o espírito é uma parte de seus orixás e, conseqüentemente, uma parte delas (Flaksman, 2016, p. 143, grifos meus).

Dito isso, ela rejeita uma sugestão que lhe teria sido dada, a saber, a de que a relação com os orixás seria voltada para a forma de aliança. Para aquele contexto, o fato de que espíritos, orixás e gente não sejam pensados como dispostos ao lado, mas como partes um do outro, levam-na a concluir que, para pensar as relações entre partes como algo que é transmitido, lhe traz um maior rendimento analítico abordar a partir do modelo de participação,

tal como elaborado por Márcio Goldman quando evocou a teoria da noção de pessoa no Candomblé.

Flaksman chama atenção para o fato de que Goldman inovou a teoria sobre a pessoa no candomblé ao olhar para a relação com os orixás a partir de uma via distinta das que até então eram vigentes. A autora argumenta que, tanto no caso do terreiro de nação Angola estudado por Goldman, quando no terreiro Ketu do Gantois, a pessoa é “formada ao longo de sua feitura, de acordo com as entidades que vão sendo incorporadas à sua cabeça” (2016, p. 15). A autora destaca que tal sistema de feitura, segundo Goldman, estaria ancorado menos num “sistema totêmico que estabelece relações entre as diferenças existentes entre os seres humanos e as existentes entre os orixás”, e mais num sistema próximo ao modelo do sacrifício, atualizado ali pelo fenômeno, justamente, da possessão: “por ser o único momento em que se dá a completude da pessoa, pois só na hora do transe ela é efetivamente possuída pela força, agora controlada, de seu orixá” (p. 15).

Por motivos semelhantes ao que me fora apresentado na Ilha do Massangano, Gabriel Banaggia (2015) argumenta que, para o Jarê, a relação caboclo-pessoa não passa tanto por um estatuto do ser (e da participação ou da possessão), mas por uma relação do ter – ou, no caso da Ilha, do “pegar”.

[No Jarê] Não se diz recorrentemente que as pessoas ‘são’ das entidades, mas que elas as ‘têm’, que elas são capazes de recebê-las. As incorporações no Jarê parecem menos evidenciar a existência contínua da entidade nos corpos do povo de santo – que seriam ativadas quase como um revés da pessoa durante as manifestações – do que seus devires nos humanos, que funcionam justamente como aparelhos a captar determinadas frequências, sintonizar forças específicas (2015, p. 276).

Na Ilha do Massangano, tais relações enfatizam uma relação de convivência, de copresença e de simultaneidade – se há participação, ela aparece na forma de uma composição à imagem da relação terra-água-correnteza de que dispõem. Isto é, as partes (terra e água) não se fundem em um ser só, elas são sempre disposições transitórias de caminhos que andam num

processo contínuo de junção e disjunção. Para falarmos da relação entre caboclo e caboqueira, já sabemos que na Ilha uma caboqueira não troca sangue com seu caboclo, ela o “coroa”, andando “mais ele” atado com um broche ao corpo. A força dos “devires nos humanos” de que Banaggia fala no Jarê, se há na Ilha, é tomada no que o devir fala de jogos de alianças, uma aliança no entremundos de gente e de caboclos, por um desejo de se “andar mais”, diante da composição de sua terra. O que argumento aqui é que, tal como apresentada pelos meus interlocutores da Ilha, a aliança se configura como a forma da relação com mundos que se põem lado a lado: ao mesmo tempo que é capaz de manter o traço diferenciador dos entes em relação, ela aponta para a indeterminação das disposições destes caminhos.

Em outro artigo, Clara Flaksman (2018) pontua que o termo “enredo”, segundo o povo do candomblé no terreiro do Gantois, onde fez campo, “É uma história”; “É a história da vida de uma pessoa”; “É uma coisa de família”; “É uma ligação que você tenha”, e assim por diante (p. 127). O enredo, mais adiante ela completa, é uma “coisa bem do candomblé” (conforme lhe definiu sua interlocutora), uma relação, entre gente e espíritos, que se transmite pelo sangue. Nesse sentido, o “parentesco de santo” lhe foi apresentado como caminhando junto com o “parentesco de sangue”; um faz parte do outro. Assim, se “puxado para trás”, o que o enredo apresenta é um caminho de “volta para casa”: uma casa que, no limite, é a África, onde alguns de nossos ancestrais foram divinizados como orixás. Isto é, tendo a humanidade sido gerada naquele continente, todos nós descendemos dos orixás, tendo com eles um enredo. No entanto, a autora pontua, nem todo enredo aponta um *caminho*: isto é, ainda que todas as pessoas tenham orixá, nem todo orixá quer ser *feito* (p. 28). Caminho, no caso, é a vontade do orixá, que determina a feitura ou não da cabeça de um filho de santo, sua entrada ou não para a religião.

Se há na Ilha do Massangano, a forma-enredo, é mais próxima da noção tal como apresentada a Miriam Rabelo (2014) pelos adeptos do candomblé de casas não tradicionais de Salvador por ela estudadas, os quais, muitos deles, tiveram passagem pelos ritos de Mesa Branca. Ao traçar a trajetória

da mãe de santo Dona Ditinha, Rabelo escreve que sua “volta para casa” se constituiu a partir de um movimento errático de perambulação, em um entrecruzamento de caminhos compostos por vínculos de sangue e de santo, mas também de vicinalidade.

Não é o percurso do espiritismo ao candomblé – ou mesmo de um terreiro a outro de candomblé – que define a vida de Dona Ditinha, mas o movimento constante e incerto pelo qual caminha – ora se aproximando, ora se afastando do candomblé – movimento que a conduz para longe e que, ao final, a reconduz à sua própria casa, onde é feita segundo a vontade de sua Oxum. [...] Podemos identificar três dimensões desse movimento de retorno: primeiro é o retorno à casa como lugar de procedência, ponto de onde se partiu; segundo é o retorno ao passado, retomado como obrigação (Ditinha herda e retoma a obrigação de sua mãe); e terceiro é o retorno àquilo que sempre foi (Ditinha assume os vínculos que desde sempre a ligaram a Oxum) (Rabelo, 2014, p. 76-77).

O destaque do trecho justifica-se pelas semelhanças da trajetória de Dona Ditinha com a de Peba. Ainda que não seja um termo corrente na Ilha, poder-se-ia dizer que o enredo que Peba tem com seus caboclos vem “de nascença”, tendo-o também descoberto em um itinerário de volta para casa. Sua casa, no caso, era a sua vizinhança. Isso porque, ainda que sua mãe muito tenha caminhado para índios, caboclos e pais de santos nos arredores da Ilha, o “corpo todo ferido” dos quinze anos de Peba apenas foi achar cura do lado de casa: na casa de caboclos de Maria de Lauro, caboqueira fina que posteriormente lhe coroou com Vencedor, o guia com quem ela “nasceu mais”. Assim, não é que Peba tenha herdado a relação de seu pai com determinados santos ou caboclos – estes, ela já tinha “de nascença” –, o que ela herdou foi a obrigação que seu pai tinha com eles. De modo semelhante ao que me foi apresentado na Ilha, Rabelo reporta que a ancestralidade em que o discurso de seus interlocutores se apoia ao falarem de seus caminhos junto às entidades, se existe, só faz sentido quando se refere a “uma obrigação herdada” (p. 77).

Peba não cansa de repetir que a obrigação com Cosme e Damião não é sua, mas de seu pai, de quem a herdou. Que o pai lhe veio “em vida” – isto é, já depois de morto, mas caminhando, “assim mesmo, que nem nós, com os pés assim, alteando o chão”, para lhe dizer que nunca deixasse de dar a “festa dos meninos”. É a vontade de seu pai, junto à vontade dos caboclos, o que a “obriga” a realizar tais festas. Nanosa, uma outra caboqueira de lá, disse-me que “não era obrigada”, e que se “caminhava mais” os espíritos, era por fé e gosto de ajudar quem precisa – sejam almas, caboclos ou gente como ela. Obrigação mesmo só com as velhas, que lhe ensinaram que é dando que se recebe, e que o que a gente faz nesta vida leva para a outra. O que Nanosa me dizia é que ela tem gosto pela *obrigação*. Em certo sentido, ela *escolhia ser obrigada* – ao modo da vingança dialética que Eduardo Viveiros de Castro (2009) apontou, em artigo dedicado a inventariar as teorias sobre parentesco, analisadas a partir do eixo escolha/obrigação, como sendo próprias às descrições de sociedades baseadas na dádiva (em oposição à escolha forçada, compulsória, das sociedades baseadas na mercadoria). No entanto, a palavra “gosto” aqui não coincide com a palavra “escolha”, tal como colocada pelo autor. Nanosa não diz que *escolhe* caminhar na companhia dos espíritos. Ou pelo menos, se há escolha, não é apenas dela: o gosto pela obrigação implica a realização de um conjunto de escolhas que é também das avós, das mães, do tempo, dos caboclos, das almas, de Deus. Se há enredo na Ilha do Massangano, ele é pensado em termos de uma obrigação.

O gosto e obrigação por com quem se “anda mais” passa por uma relação com a terra. O caminho de volta para casa é tecido na perambulação, que no giro de Peba apontou para sua vizinhança. Algo próximo ao que Rabelo escreveu ao seguir a trajetória dos filhos de santo das casas de Salvador, traçadas “através de redes intrincadas de trocas, *alianças e disputas* envolvendo não só os sujeitos, seus familiares e vizinhos e as lideranças religiosas, mas também as próprias entidades; não só a casa e o terreiro, mas o bairro e a rua” (2014, p. 65, grifo meu). Se há escolha, quando posta no campo da obrigação, ela não pertence a uma pessoa só – já que nunca, a rigor, se está sozinho. A profusão de agentes que compõem o “gosto pela obrigação”

na Ilha indica a necessidade de saber com quem se aliar. Uma aliança que, com os caboclos, é pensada ao modo de uma corrente.

ALIANÇA COM A TERRA: CABOCLO COMO PERMANÊNCIA

A “festa das águas”, empreendida por Pebá como o cumprimento de uma obrigação que era de seu pai, é uma versão mais acanhada da festa da Marujada de Berto Barrinha. O modo intermitente como Pebá abre sua casa de caboclos para giras acompanha o recuo da força das águas da correnteza do rio. No entanto, Pebá persiste na empreitada das festas, diante não apenas da obrigação com o pai, mas também porque sabe que os caboclos continuam “por aí, andando”, e que, por isso, no “desincerto”, podem fazer sua vida “andar para trás”. Foi assim que, em 2015, mesmo diante da pouca quantidade de água do rio, onde no porto em frente à sua casa só se via pedras, Pebá promoveu alguns desvios de rota, de modo que a festa não fosse contornada.

Em vez de sairmos de seu porto, como de costume, o barco no qual saímos sobre a correnteza das águas nos aguardava no porto de seu vizinho, onde a saída era melhor. Conduzidos por “cantigas das águas”, seguimos em fila desde a casa de Pebá, segurando nossas velas. À frente, Silvano levava a oferta na forma de um barquinho branco com uma boneca vestida de sereia, flores brancas e azuis, além de sabonetes e perfumes. O barquinho foi confeccionado por Gildo, irmão de Pebá, que nos aguardava no porto, em uma embarcação onde trabalha como piloto atravessando banhistas para o balneário da praia de uma ilha vizinha. Uma vez no porto, caboqueiras mais experientes convenciam os mais resistentes a entrarem no barco, garantindo-lhes que não os deixaria se jogarem com seus caboclos nas águas. Desde as festas das Marujadas, sabem que a vontade de todo caboclo é essa, e que cabe à fineza do caboqueiro equilibrar-se sobre os paquetes. Uma vez no barco e o barco sobre o rio, vieram os caboclos de uma só vez, um após o outro, e concomitantemente. As caboqueiras vigiavam-se. Vencedor, que

comandava o passeio, era contido por outra “média”, que dosava sobre a cabeça de Peba respingos da água do rio. De outro barco menor nos seguia Vado, irmão mais novo de Peba. Ele cumpria uma função importante: diante da baixa vazão do rio, ocupava-se em recolher o “barquinho das oferendas” para levá-lo mais adiante até um ponto do rio de maior correnteza, onde a embarcação de seu irmão Gildo “não tinha passagem”. No momento em que Vado alcançou um ponto de correnteza e deixou o barquinho ser levado por ela, soltaram-se fogos de artifício e todos os que permaneceram no barco maior jogaram suas velas nas águas do rio.

Fotografia 2: O barco menor e o maior (Márcia Nóbrega, 2016)



Meses depois, já em 2016, no dia dois de fevereiro, quando na Ilha se celebra o dia de Nossa Senhora das Candeias, foi a vez de Peba conduzir a festa da Caboclinha Coroada do Rio, que é um de seus guias, assim como Vencedor e Gritador. De seus três guias, a festa da Caboquinha Coroada do Rio é a única que é feita por gosto: não como uma obrigação herdada do pai, tampouco porque a cabocla pediu, como às vezes costuma ser. Ela me descreveu a festa como “simples”, quando se oferecem sobre as águas uma coroa de flores e, sobre as pedras, velas acesas. Peba lamentava não ter tido tempo de achar outras flores melhores e conformou-se com algumas de plástico e com os lírios que colheira em seu terreiro. Também não havia mais cabaças disponíveis, como antes, onde costumava depositar as oferendas. O jeito foi improvisá-las em um prato de plástico. Mas tudo sairia bem, acreditava. Seus caboclos demandam, mas costumam ser compreensivos.

Fotografia 3: A corrente e a correnteza: Vado recolhe as oferendas (Márcia Nóbrega, 2017)



Vado chegou junto ao anunciar dos fogos de artifício. Ele e a irmã comentaram sobre as últimas chuvas de janeiro, que haviam comido o barro de uma das paredes da casa de caboclos de Peba, que a restaurou improvisando um tapume com lona preta para a ocasião da festa. Vado, em tom de piada, disse que a dona da casa não era lá muito empenhada e que o que lhe impressionava era a casa não ter caído por inteiro. Peba sorriu, mas adiantou que, “se Deus quiser”, ela mesma se encarregaria de derrubar as outras paredes para reconstruí-las em bloco – o que de fato fez no ano seguinte. Naquele momento, sua preocupação não era com a parede e sim com o Padre Cícero, cuja estatueta tivera a cabeça decepada do tronco ao cair junto com a parede durante as chuvas. Peba nos explicou que, assim como remendara a parede com lona, também havia restaurado com cola a imagem rompida do santo padrinho. No entanto, algo ainda a incomodava naquele remendo. Tinha a intenção de comprar uma estatueta nova na romaria a Juazeiro do Norte que estava por vir, mas fora desmotivada pelo irmão: “Está bom do jeito que está, é só passar tinta preta no risco do gesso, eles aceitam”.

Fotografia 4 - O fundo e a força: As oferendas ganham a correnteza (Márcia Nóbrega, 2017)



Com sua voz doce, a Caboquinha Coroada do Rio veio agradecer e abençoar a todos, dando início a festa para logo em seguida ir embora. Como de costume, quem comandou a festa foi Vencedor, que puxou as primeiras cantigas. Com toda a elegância com que costuma conduzir as giras, Vencedor reclamou da pouca vontade com que entoavam as cantigas: “Não tinham comido nada, ou era só peixe?”, brincou. Com uma cruz em mãos, pediu que nos reuníssemos no centro do salão e jogou água sobre nós. Antes de partir, aconselhou que brincassem mais, que fizessem mais giras, para que fosse possível puxar pela memória as cantigas que outrora, como seus caboclos, foram-lhes tão familiares. As “médias” resignavam-se de que “era assim mesmo”, mas, “se Deus quisesse”, tudo seria diferente: a casa de bloco, uma nova imagem de Padre Cícero, as giras e as festas, como no tempo da Marujada. Por ora, o jeito era levar a vida adiante “do jeito que desse”, nem que fosse como um remendo.

A relação com os caboclos é algo que sempre está em negociação. Um tipo de experimentação: a ver se “dá bem”, se eles, os caboclos, aceitam. Nas festas de caboclo de Peba, não se vê uma rigidez ritual estabelecida. O modelo a ser seguido – o de “como pai fazia” – admite frequentes variações. Tudo se passa como se... nesse ano não houve cumbuca de cabaça, mas poderia ter tido; houve lírios colhidos, mas poderia não ter tido. Em suma, trata-se sempre de algo que deveria ter sido feito, mas, se não puder ter sido, tudo bem. À semelhança pragmática, agora sob os efeitos de encontros no Candomblé – “o que funciona”, “o que é bom para usar”, “o que o santo aceita” –, o Xicarangoma (que é como no Candomblé de nação Angola se designa uma função específica de Ogã), Esmeraldo Santana (1984) chamou, no *Encontro de Nações-de-Candomblé*, em Salvador, de “Teoria da Milonga”:

Há pouco tempo houve uma polêmica por causa da palavra milonga. Mas milonga é mistura. Foi assim que eles fizeram. Misturaram, porque nas senzalas tinha todas as ‘nações’ e, quando era possível eles faziam qualquer coisa das obrigações deles, então cada um pegava um pedaço, fazia uma colcha de retalhos, um cozinhava isso, outro cortava aquilo, outro pegava. A mesma coisa fez-se no cântico. Um, ‘eu sei tal cantiga’, outro, ‘eu sei tal’, e todos cantavam, e então o ‘santo’ aceitava, e não ficou somente uma ‘nação’ pra fazer aquele tipo de obrigação. Era a mistura, como já disse, a milonga (Santana, 1984, p. 36).

Neste sentido, uma mistura é um experimento na pragmática das alianças. No caso, Esmeraldo Santana falava sobre os modos como se deu a formação da nação Angola, da qual faz parte. Na possibilidade de habitar um mundo novo, sua nação se fez, como uma milonga, à imagem de uma colcha de retalhos: uma costura tecida em encontros forçados nas senzalas, onde foram reunidas artificialmente tecnologias de distintas nações – “cambinda, moçambique, munjola, quicongo. Tudo isso é angola” (p. 36). É a partir de uma negociação com as entidades (a ver se “dá bem” e se o santo ou o caboclo “aceita”) que costuras e remendos possibilitam a coexistência entre distintos entes em uma terra, diante mesmo de sua precariedade.

No entanto, como sabem meus interlocutores da Ilha, há sempre a possibilidade de os caboclos não aceitarem. Mais cedo, antes da gira, quando na noite escura foram depositar a oferenda para a Caboclinha Coroada sobre as águas do rio, observaram, com ajuda da iluminação das velas, que o rio parado, porque sem correnteza, não fora capaz de empurrar sozinho o presente para a cabocla da corrente das águas. No entanto, não interpretaram a inércia com que a obrigação das oferendas caminhava como uma recusa do presente por parte dos peixes ou da cabocla. Os tempos são outros – eles, os caboclos, sabiam. Por isso Peba insistia: nem que tivesse que ir mais longe, não deixaria de fazer sua obrigação com eles. Sabem que o desacordo entre gente e caboclos, quando há, só se sabe *a posteriori*, diante dos efeitos: painéis caem, adoce-se, tudo na vida dá “desincerto”.

Na festa da corrente das águas, diante da pouca quantidade de água, Peba persistiu em seus remendos: aportou a barca maior de seu irmão, Gildo, mais longe, no porto onde havia saída; e, com o barco menor do irmão Vado, costurou artificialmente as correntezas, de modo que tornasse possível reconectar as correntes. Isto é, enquanto Gildo levou as “médias” da festa até onde o rio “tinha fundo”, Vado levou a oferenda aos caboclos até onde o rio “tinha corrente”. Peba, a seu modo e “do jeito que dá”, remendou fundo e forma para tornar possível a obrigação de seu pai. Peba, mesmo que não alcance produzir água ou fazer recuar a terra, mobilizou barcos, acendeu velas, empurrou oferendas para pontos do rio onde ainda há fundo e força. Caboclos, gente, velas, lírios, flores de plástico, lonas, barcos menores, maiores, pedras, correntes e correnteza; entes de mundos distintos e materiais heterogêneos são unidos para fazer a vida perseverar. Remendados como uma colcha de retalhos, à imagem do ciborgue de Donna Haraway que inspirou Strathern (2004 [1991]) na elaboração de suas *Partial Connections*, na esperança de que suas partes lesadas fossem compatíveis, que “dessem bem” e que os santos e caboclos “aceitassem”. É nesse sentido que meus amigos da Ilha especulam suas combinações engenhosas, que, por sua vez, implicam riscos que são sempre calculados, mas nunca controlados.

A instabilidade e a provisoriedade de estados de mundo são os modos como aprenderam a viver, e é a partir deles que mobilizam os veículos com que tecem alianças em terra. Há sempre, eles sabem bem, a possibilidade de caboclos-almas-santos não aceitarem, do “desincerto”, da vida andar para trás, de um mundo virar no outro – ou mesmo de acabar. A cosmopolítica acionada na composição de mundos, na terra da Ilha do Massangano, aproxima-se, nesse sentido, do que foi sugerido por Isabelle Stengers (2018) no texto *A proposição Cosmopolítica*. Trata-se de uma aliança, que segue o paradigma que a autora chama de “eto-ecológico”, tecida entre o *oikos* (espaço/ambiente) e o *ethos* (comportamento) dos seres que o habitam, cujos movimentos entre um e outro produzem efeitos sempre indeterminados. A ‘ecologia política’ coloca o sentido do termo ‘político’ ao lado do ‘cosmopolítico’, uma vez que fala de uma arena de decisões onde são consideradas agências diversas que compõem mundos vividos. Agências estas, Stengers sugere, que não podem ser negociadas pressupondo a ideia de um parlamento onde todos seriam iguais, neutros e cegos à diferença. No caso dos habitantes da Ilha, eles tecem negociações (a ver se dá bem e se os caboclos, almas, santos aceitam) diante e na presença dessas entidades, as quais sofrerão as consequências, desde seus próprios mundos, dos desajustes passados em terra. Para eles, o cosmos, que é construído por entidades múltiplas e diversas, não é feito de águas calmas, de paz transcendente, mas de encontros, muitas vezes turbulentos, que concorrem para fins desconhecidos.

“Deus não quer da gente o impossível” é o dizer que acionam quando falam de alguma negociação que sabem ser aquém da que os caboclos desejariam. Sabem, no entanto, que o *possível*, justamente, é o domínio de atuação dos caboclos. Se “Deus não quer da gente o impossível”, os caboclos cobram o que sabem ser possível. Diante disso, Peba insiste em produzir corrente nas fracas correntezas do rio. Se não se sabe bem onde os caboclos vivem e o que fazem, não há dúvidas de que em algum lugar eles existem, “por aí”, “andando” – mesmo que sigam para terras distantes. O sertão, para o povo da Ilha, é uma categoria que a tudo alcança: refere-se às terras de meio de rio, às de beira de rio, porém firmes, às de caatinga. Eles sempre

estiveram no sertão porque o sertão, como escreveu João Guimarães Rosa, *está em toda parte*. Um sertão de águas, contudo. O signo terra, ali, compõe em força com as águas, substância amiga dos caboclos. Isto é, o telurismo dos caboclos na Ilha indica o gosto pela terra, mas é para a correnteza das águas que apontam quando falam da força que eles têm: é o agenciamento corrente-correnteza que faz passar a vida, carregando-a mais adiante e tornando-a possível. Enquanto houver terra e houver rio, sempre haverá um sertão para onde correr, seja em barcos maiores ou menores, conforme sejam as profundezas e forças das correntezas das águas. Se “Caboclo é tudo” é, sobretudo, porque ele permite todo tipo de aliança com a terra: é tudo aquilo que “baixa”, “pega”, “vem” e “desce” nas giras de terra em meio às águas da Ilha do Massangano. Caboclo, assim, fala de permanência, da insistência na vida, da capacidade de conjuntar para conjurar fins de mundo.

REFERÊNCIAS

- BANAGGIA, Gabriel. *As forças do Jaré: religião de matriz africana da Chapada Diamantina*. Rio de Janeiro: Garamond. 2015.
- CARDOSO, Vânia. Narrar o mundo: estórias do “povo da rua” e a narração do imprevisível. *Mana* 13(2): 317-345. 2007
- CARDOSO, Vânia. Spirits and Stories in the Crossroads. In: BLANES, Ruy; ESPÍRITO SANTO, Diana (orgs.). *Introduction: On the Agency of Intangibles. The social life of spirits*. Chicago: The University of Chicago Press. 2014.
- FERRAZ, Socorro; FERRAZ BARBOSA, Bartira. *Sertão: Fronteira do Medo*. Recife: Editora UFPE. 2015.
- FLAKSMAN, Clara. Relações e narrativas: o enredo no candomblé da Bahia. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 36(1): 13-33. 2018.
- FLAKSMAN, Clara. “De sangue” e “de santo”: o parentesco no candomblé. *Mana* 24(3): 124-150. 2016.

GUIMARÃES ROSA, João. "A terceira margem do rio". In: *Ficção completa: volume II*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, p. 409-413. 1994.

INGOLD, Tim. *Estar Vivo: Ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis, RJ: Vozes. 2015.

MARQUES, Ana Cláudia. Founders, ancestors, and enemies: memory, family, time, and space in the Pernambuco sertão. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 19, 716-733. 2013.

MARQUES, Juracy; NOVAIS, Joaquim. *Candomblé e Umbanda no sertão: cartografia social dos terreiros de Petrolina-PE e Juazeiro-BA*. Paulo Afonso/BA: Editora da SABEH. 2015.

MARTINS COSTA, Ana Luiza Borralho. *Uma retirada Insólita*. Coleção Território, Ambiente e Conflitos Sociais. No 4. IPPUR/UFRJ. 2013.

NEVES, Zanoni. *Navegantes da Integração: os remeiros do Rio São Francisco*. Belo Horizonte: Editora UFMG. 1998.

RABELO, Miriam. *Enredos, feitura e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé*. Salvador: EDUFBA. 2014.

SANTANA, Esmeraldo Emérito. *Nação Angola. Encontro de Nações-de-Candomblé*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA/Ianamá/ Centro Editorial e Didático UFBA. 1984.

SANTOS, Jocélio Teles dos. *O dono da Terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: Sarah Letras. 1995.

SERRA, Ordep. *Na trilha das crianças: os erês num Terreiro angola*. Dissertação de Mestrado. PPGAS- UnB. Brasília. 1978.

STENGERS, Isabelle. *No tempo das catástrofes – resistir à barbárie que se aproxima*. São Paulo: Cosac Naify. 2015.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, p. 442-464, abr. 2018.

STRATHERN, Marilyn. *Partial Connections*. Updated Edition. Oxford: Altamira Press. 2004 [1991].

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. The gift and the given: three nano-essays on kinship and magic, kinship and beyond. In: BAMFORD, Sandra C.; LEADCH, James (Orgs). *Kinship and beyond: the genealogical model reconsidered*. New York, Oxford: Berghann Books, pp. 237-268. 2009.

Recebido em: 07/08/2020

Aprovado em: 02/10/2020

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 valiosos 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 pejí, 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 eclesiásticas 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”.

Vez 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 parecença 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 carnaís 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 “rebater” 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. *Tecidos 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

CABOCLOS EM MOVIMENTOS: DANÇAS DE CABOCLOS NO CANDOMBLÉ EM SALVADOR¹

Ana Rizek Sheldon²

Resumo: Este artigo aborda os caboclos através de sua dança em terreiros de candomblé de Salvador. Partindo do conceito latouriano de articulação, mostra as celebrações como momentos de adensamento de dinâmicas relacionais que favorecem articulações entre entidades e pessoas. Primeiro, o trabalho discute como a presença das entidades se revela aos filhos de santo enquanto possibilidade de movimento e ganha novos contornos a medida em que o corpo é “articulado” por diversos elementos do terreiro como a música, a composição do espaço e outros corpos em movimento. Depois, aborda como o modo dos caboclos se moverem está relacionado às articulações que eles promovem e de que são parte. Por fim, o texto procura salientar que o jeito de cada caboclo se portar e sambar está implicado nas relações estabelecidas por ele, que podem extrapolar os momentos de festa, redirecionar conexões pregressas e atravessar gerações.

Palavras-chave: Caboclo; Candomblé; Dança.

CABOCLOS IN MOVEMENT: THE DANCE OF CABOCLOS IN THE CANDOMBLÉ OF SALVADOR, BAHIA

Abstract: The paper approaches the caboclos, spiritual entities found in Brazilian Afro-indigenous religions, through their dance in Candomblé temples in Salvador de Bahia. Resorting to the Latour's concept of articulation, it describes public celebrations as moments that thicken the terreiro's relational dynamics and favor articulations between entities and humans. It discusses how the presence of caboclos reveals itself to candomblé novices as a possibility of movement whose contours change as the novices' bodies are articulated in the terreiro by elements

¹ Como citar: SHELDON, Ana Rizek. Caboclos em movimentos: danças de caboclos no candomblé em Salvador. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 2, n. 38, p. 243 – 279, 2020.

² Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia, Brasil. E-mail: queridasputnik@gmail.com.

such as music, and other moving bodies. It then argues that the way the caboclos move is closely related to the articulations which they promote and in which they participate. Finally, it concludes that the way each caboclo behaves and dances is implicated in the relations he establishes with others, relations that can go beyond the duration of the ritual, redirect previous connections and cut across generations.

Keywords: Caboclo; Candomblé; Dance.

INTRODUÇÃO

Caboclos são entidades brasileiras que habitam este território desde antes do estabelecimento das entidades africanas por aqui. São descritos como ancestrais indígenas e são agrupados de acordo com linhas e funções como: caboclos de pena (ditos índios brasileiros); caboclos de couro (boia-deiros, vaqueiros e capangueiros); caboclos das águas (marujos, pescadores e sereias). Muitas vezes, suas histórias contam como viveram, morreram e como depois de falecidos se tornaram caboclos ou encantados zelando por quem lhes dedica devoção.

Este texto trata da dança dos caboclos no candomblé. Tem o objetivo de discutir como as relações tecidas pelos caboclos compõem o seu modo de se mover. O trabalho é resultado de pesquisa de doutorado em andamento, realizada por aproximadamente dois anos em alguns terreiros de candomblé³ em Salvador, Bahia. Nesse período, acompanhei, como visitante, festas públicas dedicadas aos caboclos e conversei com muitas pessoas – mãe, pais e filhos de santo - em cujos corpos essas entidades chegam. As descrições e

³ Candomblé é uma variante das religiões de matriz africana que se organizaram como as conhecemos atualmente por volta do século XIX no Brasil a partir de saberes, cosmovisões e práticas trazidos por africanos escravizados em trânsito para cá ao longo de três séculos. Seus saberes e práticas foram reconfigurados em processos de interação cultural com o catolicismo ibérico, as culturas ameríndias e o espiritismo kardecista (Parés, 2018, p. 377).

narrativas apresentadas no artigo são fruto de trabalho de campo realizado, parcialmente, em três terreiros de Salvador, localizados nos bairros Liberdade, Sete de Abril e Pau da Lima. As casas são bastante distintas entre si no que diz respeito ao tamanho, número de adeptos e tempo de inauguração, embora essas informações façam diferença na caracterização dos terreiros e de suas dinâmicas, são as entidades caboclas e seus movimentos que ocupam a centralidade deste artigo.

Caboclos são entidades presentes numa vasta gama de religiões de matriz africana no Brasil. No candomblé baiano convivem com divindades africanas – orixás, inquíces ou voduns. Como os orixás, eles baixam nos corpos de alguns adeptos (chamados rodantes⁴) e dançam em cerimônias abertas ao público. As danças das entidades são compostas por repertórios de gestos e passos, partilhados coletivamente, aprendidos ao longo do tempo pela observação e pelo envolvimento dos adeptos nas casas que os abrigam. Esses repertórios apresentam variações de acordo com as nações⁵, mas também variam entre as famílias de santo e entre os terreiros. Cada entidade tem seu próprio repertório de gestos. Dentre esse repertório geral, podem ser identificadas pequenas diferenças no modo como as entidades particulares se movem, a começar pelo jeito como cada uma delas altera a postura do adepto ao se fazer presente.

A chegada de uma entidade se mostra como uma mudança na disposição corporal de quem a recebe e acarreta uma mudança qualitativa no corpo do rodante. De acordo com Anjos (2006, p. 21), trata-se de um momento crítico em que uma diferença é carregada para dentro do sujeito que, por sua vez, tem que aprender a ceder o corpo e a consciência para a ação de uma entidade que não coincide mais totalmente com ele. Esse momento

⁴ Rodante é a designação dos religiosos que recebem orixás e demais entidades em seus corpos, que “rodam com santo”. Ser rodante não é algo que depende de uma escolha individual, é uma condição que pode se estabelecer antes do processo de iniciação.

⁵ Em Salvador, as nações de candomblé mais conhecidas por suas tradições são Angola, Ketu e Jêje.

crítico, marcado pela alteração do prumo do corpo, é enfatizado por dois termos êmicos que descrevem o processo dessa alteração se estabelecer, deflagrando a chegada e permanência momentânea da entidade, são eles o *barravento* e o *tombo*.

Quando uma entidade chega, diz-se que a pessoa tomou um *barravento*. O *barravento* designa ao mesmo tempo um ritmo de toque dos atabaques e o processo de chegada de uma entidade. É a aproximação da entidade que altera repentinamente a postura do rodante. Ele indica uma transição muito breve entre o instante em que não é mais apenas a pessoa que se move, mas a entidade ainda não tomou completamente a frente do movimento no corpo do rodante. Um limiar entre a perda de prumo do rodante enquanto a entidade irrompe em seu corpo e nele se apruma.

Cada orixá, inquíce ou caboclo produz um *barravento* diferente em consonância com suas características e com as relações estabelecidas com o adepto e com o terreiro. Esses movimentos também podem variar de intensidade ao longo do tempo. De certa forma, o termo coloca em evidência não apenas o momento em que a presença da entidade se confirma, mas também as condições que propiciaram a instauração dessa presença. O *barravento* faz a pessoa *tombar*. O *tombo*, por sua vez, é a quebra da postura do rodante, também remete a uma certa habilidade para lidar com o desequilíbrio promovido pela chegada de determinada entidade. Ao mesmo tempo, quando uma pessoa ou entidade demonstra firmeza no jeito de dançar, diz-se que ela tem *tombo*. Além disso, o *tombo* está associado ao pertencimento da entidade e do adepto a um terreiro, pois cada casa tem um *tombo*, ou seja, um estilo, um jeito característico de fazer e concatenar os movimentos.

A primeira expressão destaca a importância do reconhecimento do momento crítico em que o processo de chegada da entidade acontece. A segunda remete a um modo coletivo e compartilhado de acolher a entidade, enfatizando a diferença que ela produz no corpo do rodante através da sua maneira de movimentá-lo. Enquanto o *barravento* diz respeito a uma mudança mais facilmente notada por visitantes pouco familiarizados com

as dinâmicas que compõem a vida religiosa no candomblé, o *tombo* remete a diferenças mais sutis que são mais perceptíveis com a convivência.

Rabelo (2014, p. 129) observa que no candomblé “rodar com santo” é um evento relacional: as entidades são mobilizadas por contextos significativos, com os quais dialogam. Sua vinda pode ser referida como uma resposta – elas chegam em resposta ao toque dos tambores, a procedimentos rituais e situações de circulação intensa de energia no terreiro. De acordo a autora (Rabelo, 2014, p. 155) a presença das entidades que rodam com os filhos de santo é percebida primeiramente como possibilidade cinética e gradativamente adquire uma fisionomia específica como constelação de qualidades cinéticas, na medida em que a relação entre adepto e entidade se fortalece, aumentando também a conexão entre eles e o terreiro.

Esse processo gradativo interfere no modo de se mover dos caboclos. O conceito de articulação apresentado por Latour (2008, p. 43) se faz útil aqui para pensar essa questão. Articulação diz respeito à trajetória dinâmica através da qual cada vez mais diferenças são registradas no mundo, graças à mediação de arranjos artificiais envolvendo elementos como objetos, pessoas, sons e lugares. Ao se tornar alvo de procedimentos rituais e experimentar situações diversas no terreiro, o rodante aprende a se sintonizar com as entidades que tomam seu corpo e passa a habitar o mundo em que essas entidades contam, isto é, fazem diferença. Desse processo de articulação participam seus *mais velhos*⁶ no terreiro, os toques dos atabaques, as comidas oferecidas às entidades, o arranjo de outros corpos numa roda etc. Assim, articulação refere-se tanto à aquisição de um corpo relacional sensível a camadas cada vez mais sutis de diferenças, quanto ao ingresso e participação em um mundo cada vez mais diferenciado.

Nesse sentido, o corpo no candomblé é feito passo a passo. Para quem aprendeu a ver⁷, ele comporta muitas camadas de diferença. Perceber o

⁶ Expressão que designa aqueles adeptos que foram iniciados há mais tempo.

⁷ Ver a esse respeito o texto de Rabelo (2015) que aborda o aprendizado de práticas visuais no candomblé, seguindo uma abordagem fenomenológica.

tombo exige uma certa articulação (Latour, 2008, p. 43), ou seja, exige o registro de algo que passa a fazer uma diferença. Só se é capaz de reconhecer se alguém tem *tombo*, quem consegue notar essa diferença na movimentação. Ao mesmo tempo, quem tem *tombo* exibe no movimento uma qualidade que pode indicar a posição ocupada (tanto pelo rodante, quanto pela entidade) no terreiro. A proposição de um dos pais de santo entrevistados durante a pesquisa descreve esse processo:

O *muzenza*⁸ é o gingado. Para quebrar mesmo, se o *muzenza* tiver duro, tiver o pé duro. Esse balanço é para poder amolecer o gingado mesmo e aprender a gingar, escutar o compasso das *ngomas*⁹ para entrar no ritmo. Eu acho que o pé de dança do *iaô*, ou do *muzenza*, começa no *roncó*¹⁰. Naquilo ali você já sabe se tem o pé de dança ou não. E encontrar o ritmo, dança é isso, é o ritmo, é o compasso. E quebrar o *jincá*¹¹ para amolecer. Agora existem entidades que são mais desenvolvidas. Acho que é de acordo também com a matéria. Até dizem “ah, porque a matéria sabe dançar e o espírito não sabe”. Eu conheço pessoas que sabem dançar e quando o orixá está em terra ele é bem mais maleável, bem mais sereno. E conheço pessoas que não tem o pé de dança, não tem compasso e quando o orixá está em terra ele arrasa. É também uma questão de se dedicar ao aprendizado, a aprender. Tem gente que não se dedica a aprender e experimentar entrar no ritmo, tudo tem a ver com o compasso (Entrevista concedida em setembro de 2018).

A fala transcrita acima, descreve o processo de aprendizado da dança do iniciado a partir do gingado. É o balanço que quebra o *muzenza* (o noviço). É preciso fazer o novo filho de santo amolecer o pé, quebrar a dureza do corpo. Embora não comece e nem termine com a iniciação, esse aprendizado ganha destaque durante o período em que o noviço é recolhido. A iniciação

⁸ Nome dado ao iniciado nas casas de tradição Angola.

⁹ Denominação dos atabaques.

¹⁰ Quarto onde acontecem os ritos de iniciação do filho de santo.

¹¹ A palavra *jincá* diz respeito a um movimento de ombros, um modo de dançar.

produz diferenças que fazem o noviço adquirir um corpo mais disponível para ouvir o compasso e finalmente entrar no ritmo das *ngomas* – os atabaques.

Embora o caboclo não precise passar por ritos de iniciação¹² para virar¹³ o rodante, sua postura também pode ser alterada mediante a iniciação, pois a iniciação diferencia o modo como o caboclo pode se relacionar com outras entidades, já que ele passa a integrar uma complexa trama de relações que ligam o adepto ao terreiro. Primordialmente, a iniciação fortalece a relação entre o adepto, o orixá para o qual é feito¹⁴, a mãe ou pai de santo que o inicia e as entidades que habitam o terreiro. No caso daqueles noviços que já rodavam com caboclo, a iniciação produz um intervalo de um ano no qual as entidades não podem se manifestar. Decorrido esse tempo, os caboclos voltam a comparecer no terreiro e no corpo dos filhos de santo recém feitos. Desse momento em diante, a exigência quanto ao respeito que devem demonstrar à autoridade da mãe ou pai de santo e às divindades africanas se acentua.

A demonstração de reverências aos sacerdotes, aos mais velhos e às entidades que habitam a casa é requerida mais enfaticamente ao adepto após a iniciação. Isso acontece através de gestos que são mobilizados pela presença dessas pessoas e entidades. Em sua realização, os movimentos do iniciado e da entidade são ajustados às maneiras partilhadas por membros da casa de compor essas deferências. Os gestos e movimentos dos caboclos, suas reverências e danças também se tornam alvo de ajuste e afinação de maneira mais formal após esse período. Durante as celebrações abertas ao público, a

¹² Em algumas casas, os caboclos são identificados como entidades que não adentram o roncó, ou seja, que não passam pelo recolhimento característico do período de adensamento dos procedimentos que fazem o filho de santo e orixá. Embora orixás e outras entidades possam rodar com o adepto antes da iniciação, essa identificação do caboclo como aquele que não é recolhido marca uma distinção dessas entidades com as demais.

¹³ Virar é um dos termos nativos para a chegada da entidade ao corpo do rodante, ele enfatiza o movimento que transforma o corpo do rodante. Sobre isso, ver: Rabelo, 2014, p. 183.

¹⁴ A divindade que é considerada regente da cabeça, que tem uma influência mais forte durante os primeiros anos do iniciado.

habilidade do adepto e das entidades em mostrar certa adequação ao estilo da casa e, ao mesmo tempo, expressar uma maneira singular de se mover é constantemente notada por visitantes que podem tecer comentários sobre o assunto. Nas festas públicas, os vínculos e relações entre os adeptos, assim como entre eles e as entidades, tomam forma na disposição que cada um apresenta ao se mover, bem como nas dinâmicas coletivas que mobilizam os membros do terreiro. Quanto mais assídua for a assistência nas festas do terreiro, mais habilidosos serão os convidados em identificar a implicação das relações nos repertórios de movimento e em como eles são mobilizados, modulando sutilezas de sentido à experiência do público.

A partir do que ocorre no *roncó*, onde a iniciação acontece, avalia-se se o santo que está sendo feito tem o *pé de dança*. A expressão “ter o pé de dança” indica um sentido de corpo - nesse caso, de pé - que pode vir a ser adquirido. É uma questão de se dedicar, aprender e experimentar. Ao mesmo tempo, o *pé de dança* do orixá não necessariamente coincide com o do adepto, o que marca uma diferença de quem faz o movimento no pé. Maleabilidade é uma qualidade que aparece na fala transcrita acima, como fundamental para fazer o iniciado entrar no ritmo. Entrar no ritmo não diz respeito necessariamente à repetição coordenada do mesmo conjunto de passos ao mesmo tempo. Diz respeito, isso sim, a um engajamento que atravessa todo o corpo para encontrar um modo de fazer parte da composição coletiva; de dar passagem ao movimento para fazer reverberar um ritmo no corpo. No processo de aprendizado, o noviço e suas entidades se tornam cada vez mais sensíveis a camadas de diferenças efetuadas nas práticas que se desenrolam no terreiro.

O que há entre a cabeça e os pés deve ser amolecido para quebrar o *jincá*. O *jincá* é uma saudação gestual que mobiliza todo o corpo; um balanço que se irradia por toda a coluna vertebral e se faz notar especialmente nos ombros e no torso. É uma forma de saudação que caracteriza a entidade, orixá, exu ou o caboclo, em todos os momentos, como uma espécie de assinatura em movimento. O *jincá* marca a saudação de chegada e é também uma reverência à presença física ou enunciada (em cantigas) de

outras entidades. A realização do *jincá* em ocasiões apropriadas atesta se o orixá ou caboclo aprenderam a registrar diferentes situações e se ajustar a elas, quando se movimentam.

O *pé de dança* pode ser também um exemplo da transformação que a experiência de virar no santo produz, através da articulação entre adepto e entidade. O *pé de dança* é identificado no filho de santo e nas entidades, seu aprimoramento é fruto de práticas que envolvem cultivo da relação entre eles, mas também depende da dedicação das pessoas iniciadas há mais tempo para ensinar os novatos. Então, o estilo de movimento de cada entidade; seu jeito de realizar o *jincá*; o *barravento* que caracteriza sua chegada; e a existência (ou não) do *tombo* passam pela articulação com os mais velhos, que acontece durante a rotina do terreiro e seus treinos.

No sentido da discussão desenvolvida até aqui, movimento não é sinônimo de colagem de um gesto seguido de outro, conforme aponta Johnstone (2011, p. 204), nem tampouco um reflexo externo (corporal) de uma atividade interna (mental) que o precede. O movimento é como um modo de pensar ligado a dinâmicas qualitativas que se combinam no seu desenrolar. Um modo de pensar que é aprendido, como define Johnstone (2011, p. 242), pela sintonização com, e em resposta, a diferentes situações dinâmicas. Assim, o movimento faz parte do elo entre a vida como é vivida e aqueles que ela enreda. Rodar com caboclo envolve diversas situações práticas que, embora não dependam exatamente de uma escolha de quem as vive, podem adquirir contornos distintos a depender das relações estabelecidas entre rodante e entidade. Os relacionamentos feitos pela entidade dependem, de certa forma, da permanência do adepto no terreiro, da frequência de seu comparecimento na rotina da casa, da intensidade das relações estabelecidas com outras entidades e de como essas relações fazem diferença para quem as vive. Os caboclos aprendem a se conduzir de acordo com o que pede cada ocasião. Ajustam-se, por exemplo, aos modos de pedir bênção na presença de mais velhos e sacerdotes, de reverenciar outras entidades que habitam o local onde se encontram, ou de se retirar caso a presença de uma outra divindade demandar seu afastamento.

Ocasões diversas vividas de maneiras distintas pelos caboclos articulam diferenças nos seus modos de se mover e se portar. Quanto mais articulado for um caboclo – isto é, quanto mais diferenciada for sua maneira de responder às solicitações de pessoas, entidades e situações –, mais possibilidades ele terá de aprimorar seus trejeitos e de se situar nos modos de se mover partilhados pelos demais filhos e entidades da casa. O modo de cada entidade se movimentar quando ela se faz presente no corpo do rodante também está relacionado à intensidade de sua força e às articulações que ela promove ao virar o filho de santo. A articulação da entidade com a pessoa que roda com ela, expressa também um modo de pensar que é, de certa maneira, distribuído nos nexos que conectam o adepto àquele outro ser que nele se manifesta e ao terreiro que os abriga¹⁵. Por conseguinte, o adepto que dá santo tem que aprender a lidar com as diferentes solicitações das entidades que o levam a estados que fogem de seu controle. Esse processo produz uma reconfiguração que abre passagem para que a ação desse outro ser (orixá, caboclo, exu, erê) seja reconhecida e refinada por aqueles que convivem com ele.

Nessa direção, a presença do caboclo passa por um refinamento que envolve o aprimoramento de habilidades corporais. Por exemplo, quando uma entidade pega um filho de santo, a força de sua ação transforma o seu corpo. Essa transformação se faz notar no *barravento* que caracteriza a chegada da entidade e dá lugar ao seu jeito próprio de se mover e se portar. Esse jeito se expressa de modo enfático depois do *barravento*, quando o caboclo dá o seu *jincá*. O *jincá*, por sua vez, mostra-se de acordo com o *tombo* do caboclo, que é modulado por aqueles com quem ele convive em

¹⁵ Opipari (2009, p. 235) em seu trabalho sobre o candomblé em São Paulo, discute a relação entre adepto e orixá como um o processo dinâmico que efetiva uma aliança. Segundo ela, quando o adepto “vira” ele desvia daquilo que é. Para a autora, o corpo assume uma atitude particular enquanto essa aliança se efetua performativamente e é descrito como uma superfície de onde emergem formas heterogêneas de existir. A articulação entre adepto e caboclo, como discutida aqui, passa pela modulação performativa corporal de uma atitude particular ao caboclo.

diferentes situações. E então, gradualmente, cada gesto e postura, o jeito daquele caboclo caminhar, a maneira dele pedir bênção, de segurar uma caneca de bebida - ganha contornos particulares.

Uma outra consequência prática da chegada da entidade é a retirada de sapatos e sandálias dos pés do rodante, pois as entidades devem permanecer descalças, o que indica que a conexão da sola dos pés com o chão é uma condição para a manutenção dessa presença. O chão concentra e distribui o axé de um terreiro (Rabelo, 2014, p. 261). A terra e as entidades que nela habitam exercem um papel importante na rotina da casa de candomblé e na vida dos seus filhos. No que diz respeito aos caboclos, a implicação dessas entidades com a terra é expressa na afirmação corrente entre os religiosos de que eles são *os donos da terra* e, por isso, é preciso reverenciá-los periodicamente, a fim de que permitam a realização daquilo que é feito na extensão desta terra que lhes pertence¹⁶. Além disso, entre os caboclos, o gesto de pedir a bênção a uma divindade africana, a um caboclo mais velho, ou a uma pessoa importante como a mãe de santo da casa, também passa pelo chão. Os caboclos, assim como os filhos de santo, tocam o chão com a cabeça, ou se ajoelham para prestar reverência. O apoio dos joelhos no chão é algo recorrente para essas entidades¹⁷. Ajoelhados, eles cantam, posicionam-se diante de pessoas importantes para prestar homenagem (geralmente, com um joelho apoiado no solo e outro dobrado em ângulo reto em frente ao corpo) e eventualmente utilizam o apoio dos joelhos também para sambar.

Uma situação dinâmica que oferece oportunidades para a exposição e ajustes dos modos de se portar e de se mover das entidades é a festa. As festas públicas dedicadas aos caboclos reúnem diversos elementos: sonoridades, substâncias, pessoas e entidades. Nelas, os caboclos podem demonstrar e adquirir destreza ao dançar, de acordo com diferentes andamentos rítmicos

¹⁶ Sobre isso, ver: Santos, 1995, p. 59.

¹⁷ A posição de joelhos aparece, inclusive, na seguinte salva de caboclo: “Na toalha em que Jesus nasceu/Em cima dela eu me ajoelhei/ Me abençoa, meu pai, me abençoa/ Me abençoa pelo amor de Deus.”.

dos atabaques. O que depende de uma conexão que mobiliza a relação entre as entidades; entre elas e os *ogãs*¹⁸ e *equedes*¹⁹ e entre elas e os convidados. Além disso, durante toda a celebração, a manutenção da conexão entre som e movimento é fundamental. Ela ganha importância na relação entre a mão que percute o couro e os pés que pisam o solo, bem como na batida das palmas dos convidados e nas cantigas entoadas pelas entidades ou *ogãs* que são respondidas em coro. A correlação entre o fluxo rítmico dos atabaques e o desenrolar dinâmico da festa depende diretamente das interações entre os presentes, o que dá relevo aos vínculos estabelecidos entre pessoas e entidades.

Outras relações entram em jogo nessas dinâmicas, como as que decorrem da circulação de substâncias partilhadas e mobilizadas pelos caboclos. É possível pensar em algumas das substâncias como variações da forte relação dessas entidades com diversas plantas e vegetais das quais derivam. O tabaco está sempre presente em charutos e cigarros. O gesto de fumar adquire contorno específico quando os caboclos fumam com a brasa dos charutos dentro da boca, invertendo a feição cotidiana do seu manuseio. Diferentes bebidas alcóolicas circulam na festa: a cerveja e a cerveja preta são as mais populares, mas bebidas preparadas com cachaça e ervas, como o *aluá* e a *meladinha* também são bastante consumidas. Apesar de cada entidade apresentar predileção por um tipo específico de bebida, o vinho da jurema é um elemento distribuído entre filhos de santo durante as festas, sobretudo nos momentos iniciais em que são realizadas rezas para convocar as entidades, enquanto uma cabaça contendo um preparado de bebida alcoólica com a planta da jurema passa de mão em mão. Todos esses elementos se articulam na festa e parecem abrir caminho para os caboclos sambarem. As descrições apresentadas a seguir buscam evidenciar como essas relações adquirem expressão prática na atitude dos caboclos.

¹⁸ Religiosos que não viram no santo, mas exercem funções importantes nos terreiros, como tocar os atabaques.

¹⁹ Religiosas não rodantes que têm inúmeras responsabilidades na rotina dos terreiros, dentre elas, cuidar das entidades quando viram os filhos de santo.

A RODA E A FESTA

Ao tratar da presença dos caboclos nos candomblés baianos, Edison Carneiro (1978) apresenta uma descrição de modos distintos de dançar durante as festas (a formação em roda com movimentos coletivos similares e formação de fileiras com movimentações individuais variadas) que não foram abordados, ou foram pouco especificados nos trabalhos posteriores sobre os caboclos²⁰ nesse mesmo contexto. Para a discussão desenvolvida até aqui, a distinção apontada por Carneiro no movimento dançado interessa, ainda que outros autores tenham recorrido mais amplamente sobre o culto ao caboclo no candomblé baiano. A tese do autor de que a entrada de entidades indígenas no candomblé esteja associada a um enfraquecimento ou descaracterização da tradição africana através da mistura das danças dos orixás com danças provenientes de outras tradições, afirmada no trecho a seguir, é menos importante do que a constatação de modos diferentes de dançar que estabelecem dinâmicas muito distintas:

O caráter hierático da dança ritual dos nagôs se modificou no Brasil, primeiro, pela sua aceitação por elementos angolenses e congueses, na Bahia; em segundo lugar, pela imitação do que se supunha ser a dança ritual dos tupis – a cabeça baixa, o corpo curvado para frente, grande e contínua flexão nos joelhos, movimentos principais para fora do círculo – em homenagem às novas divindades caboclas, na Bahia e na Amazônia; e finalmente, nas macumbas, pela tradição anterior das danças semi-religiosas sem estrutura associativa que lhes permitisse fixar um padrão que subordinasse a iniciativa pessoal. [...] Até mesmo o círculo em que se desenvolve a dança no modelo nagô pode ser

²⁰ Em *Samba de Caboclo* (1977), Raul Lody apresenta relações do culto ao caboclo com o samba, mas não aborda a distinção entre danças em círculo e em fileiras; Santos (1995, p.107-112) descreve mais detalhadamente as dinâmicas dos ritos aos caboclos, mas não enfatiza essas distinções determinadas; Jim Wafer (1991, p. 68-81) apresenta uma tipologia mais elaborada dos sambas de caboclo, mas também não se atém a essas diferentes configurações das danças. Os trabalhos desses autores apresentam mais amplamente o culto ao caboclo e suas características.

substituído como acontece nas macumbas, pela carga em fileira cerrada em seis, oito ou dez de fundo, em direção aos atabaques (Carneiro, 1978, p. 32).

O ritual nagô aparece como modelo balizador de tradição que apresenta na dança realizada em círculo sua feição sagrada de melhor expressão. De acordo com Carneiro (1978), a aceitação de elementos indígenas, angolenses e congueses, enfraquece a conexão entre dança e liturgia. A presença das entidades caboclas e seu jeito de corpo revelam, para ele, uma diluição da estrutura associativa dos candomblés tradicionais, afastando os rituais, assim modificados do padrão fixado coletivamente. A descaracterização do círculo como forma modelar da dança nagô é dada como exemplo dessa diluição. Ao descrever as danças dos caboclos, Carneiro (1978) destaca a flexão contínua e acentuada nos joelhos, a cabeça baixa e corpo curvado para frente. O autor menciona ainda a falta de uma “estrutura associativa” capaz de frear a iniciativa pessoal, o que de fato parece ocorrer em celebrações dedicadas a essas entidades. Ainda que não seja o objetivo do texto discutir origem, modelo ou pureza de cada maneira de dançar, alguns apontamentos mencionados pelo autor podem ser discutidos pensando no modo como distintas composições de movimento são articuladas nas festas dos caboclos.

Numa situação de festa, muitas vezes a assistência responde mais calorosamente com palmas e cantoria quando um caboclo samba com vigor e exhibe suas idiossincrasias, do que quando as entidades dançam com movimentos similares realizados em sincronia. Mesmo na partilha de repertórios similares de movimentos, o estilo de cada um deles deriva de uma composição de passos e trejeitos, que não só é específica àquela entidade, como remete às articulações que tornam possível sua presença naquele momento e naquele lugar.

O posicionamento enfileirado, formando um corredor diagonal em direção aos atabaques acontece bastante nas festas de caboclo e dá densidade à dinâmica responsiva estabelecida entre tambor e divindades. Como já mencionado, há uma conexão forte entre os caboclos e os atabaques. Os *ogãs* são responsáveis por manter um diálogo vivo que acontece durante

toda a celebração. O modo como respondem à solicitação dos caboclos afeta as relações entre essas entidades e entre elas e a assistência. Porém, essa configuração não enfraquece a disposição circular que acontece principalmente nos instantes iniciais da celebração e que pode ser retomada ao longo de toda sua duração. O arranjo concêntrico cria um circuito que muda a ênfase desse diálogo apenas em parte. Nas suas notas sobre a dança dos caboclos, Carneiro (1978) distingue as duas formas de ocupação do espaço com a dança – o círculo e a fileira – e supõe se tratar de formas excludentes. Porém, como veremos nas descrições de festas de caboclos mais adiante, a movimentação dessas entidades percorre as diferenças entre essas formas, maximizando as distintas articulações que elas podem promover.

Caboclos são conhecidos como entidades espontâneas e bravias. Ao contrário de orixás e inquíces, que mantêm os olhos fechados ou as pálpebras semicerradas, os caboclos permanecem de olhos abertos, miram e mobilizam as pessoas ao seu redor. São habitantes das matas, exímios conhecedores das folhas, caçadores corajosos ou trabalhadores humildes do sertão e do mar. Conforme discutido por Lody (1977, p. 4-10), cada linha apresenta um estilo próprio de movimentação que, porém, pode diferir a depender da casa. De maneira geral, caboclos de pena apresentam temperamento mais sisudo e desconfiado. Costumam intercalar no seu samba movimentos que remetem a caçadas com arco e flechas ou com lanças. Além disso, agacham-se como quem se esgueira na capoeira, eventualmente se arrastam e rolam pelo chão. Boiadeiros e capangueiros são ousados e brincalhões. Quando dançam, levam as mãos aos laços e cintos que carregam próximos ao corpo. Seu samba mantém seus joelhos flexionados como em montaria mas, em compensação, têm disposição para realizar saltos e sapateados que ganham altura fora do chão. Marujos sambam se balançando como se estivessem navegando nas ondas do mar ou como se estivessem demasiadamente embriagados para permanecer com o tronco ereto por muito tempo. Podem manejar arpões e garrafas de bebida, intercalando continências militares às piadas e aos galanteios. O repertório de movimentos dessas entidades é algo amplo, nenhum limite parece ser absoluto para eles, embora demonstrem respeito

quando outras entidades ou sacerdotes delimitam restrições a suas condutas. Suas particularidades dizem respeito às suas histórias. Em comparação com os orixás cujas danças apresentam uma correspondência mais direta com as histórias narradas nos mitos e evocadas nas cantigas que os louvam, os caboclos atravessam possibilidades de movimento que vão além do limite circunscrito pelas narrativas enunciadas nas suas cantigas.

No repertório musical coletivo dos caboclos, apresentado detalhadamente por Chada (2006, p. 110), existem rezas, salvas, sambas e cantigas de sotaque. Cada tipo de canto produz um efeito específico, no instante em que é entoado. As rezas são cantadas nos momentos iniciais das celebrações. Os filhos da casa as entoam sentados em esteiras, banquinhos ou cadeiras (no caso de pais e mães de santo, *equedes* ou *ogãs*), diante ou dentro da cabana dos caboclos, um local preparado com folhas onde são colocados os seus objetos pessoais, bebidas e comidas dedicadas as entidades durante as festas. As rezas instauram uma solenidade que convida os caboclos, convocando-os como “mestres que sabem curar”, a tomar parte na ocasião. Durante a reza, circula de mão em mão, entre os membros da casa, uma cuia com a bebida ritual preparada com jurema, como já mencionado anteriormente. Tanto a reza, quanto o vinho de jurema fortalecem o caminho que se abre para que as entidades se façam presentes. Rezas também são reservadas aos ritos privados que precedem as festas públicas.

As salvas²¹, por sua vez, que podem ter finalidades variadas, dedicam-se à apresentação da entidade, à convocação de outros caboclos e ao pedido da bênção. Os sambas que se designam a vadiar consistem em melodias curtas e rápidas cujo andamento muda de acordo com o ritmo de quem

²¹ As salvas, com finalidades específicas, entre as quais tomar a bênção dos pais e mães de santo e dos *ogãs* e *equedes*, são cantigas trazidas pelos Caboclos, na primeira vez em que se manifestam nos filhos e filhas de santo. Compreendem, embora não seja possível identificar o tamanho real, um repertório individual de poucas cantigas que são sempre as primeiras a serem cantadas por eles nas cerimônias e os identificam. Representa o maior grupo de cantigas do repertório dos Caboclos e se multiplicam a cada dia. (Chada, 2006, p. 107).

dança. Usualmente, eles só são tirados depois das salvas de apresentação das entidades. Sotaques são cantigas entoadas pelos caboclos para mandar recados, tecer críticas, provocar outros caboclos ou outras pessoas. Os sotaques podem trazer comentários sobre acontecimentos internos à rotina do terreiro. Quando isso acontece o teor do recado é mais evidente para aqueles a quem o sotaque é direcionado²². O comentário é codificado para a compreensão restrita de quem já sabe do que se trata. A movimentação exibida por cada caboclo varia a depender do que é entoado. O samba é um momento de demonstração das características e das habilidades de cada caboclo, em que o *tombo* de cada entidade ganha visibilidade. Por exemplo, se o caboclo estiver cantando sua valentia, ele vai demonstrar o vigor e a agilidade de seus gestos e a desenvoltura na utilização de suas ferramentas. Os encantados podem sambar de vários jeitos, a depender do efeito que querem produzir na assistência: podem dançar agachados ou usar o apoio dos joelhos para sambar, o que confere uma destreza especial ao samba. Cada caboclo detém uma certa liberdade em combinar modos de sambar que se moldam à ocasião.

Ademais, as salvas exemplificam um contraste adicional entre caboclos e orixás. Diferente destes, os caboclos têm certa liberdade para compor suas cantigas, assim como tomam iniciativa para receitar e preparar remédios, além de propor e realizar procedimentos como revistas e limpezas. Por conta dessa liberdade, eles muitas vezes surpreendem aqueles com quem convivem. Na medida que cada caboclo tem autonomia para mostrar seu modo de fazer, ele se diferencia dos demais caboclos e aos poucos ensina às pessoas mais próximas a ele a reconhecer e lidar com suas particularidades, tornando-as mais sensíveis à sua presença.

²² Há uma semelhança entre a composição dos sotaques e o gênero de poesia falada cuja performance é realizada para marcar acontecimentos e enaltecer pessoas célebres. A composição dos *orikis*, tal como descrita por Barber (2005, p. 175), consiste na amarração de fragmentos autônomos arranjados de maneira que sua coerência depende da presença do sujeito a quem é endereçado.

Em festas de caboclo, orixás ou inquíces são reverenciados primeiro. Quando adentram o barracão, os filhos da casa se dispõem de forma circular, seguindo uma ordem hierárquica, do pai ou mãe de santo, passando pelos iniciados há mais tempo, seguidos dos mais novos. Com exceção daqueles que tocam atabaques e agogô (*ogãs*) ou cantam (*alabês*), que permanecem próximos aos tambores, a disposição dos filhos da casa pode acontecer em dois círculos: um menor, apenas com autoridades religiosas, e outro, com demais filhos de santo e adeptos ainda não iniciados. Cadeiras de metal e madeira estofadas, geralmente posicionadas em local de destaque, recebem convidados importantes de outras casas. O meio do barracão se constitui como um centro de convergência do qual irradia o vórtice de movimento provisório, anti-horário, que marca o início do festejo público. Logo no começo da festa, todos que passam pelo centro do barracão fazem uma reverência ao axé, princípio vital que ali se encontra. Essa reverência gestual se diferencia conforme o tempo de feitura do adepto: os mais novos se deitam no chão, os mais velhos levam a mão ao chão e depois à cabeça. Depois de reverenciar o chão e as forças que nele habitam, reverencia-se também a porta de entrada do barracão com gestos similares. Usualmente, a porta permanece aberta, permitindo que pessoas, entidades e vento passem por ela. Durante a festa, a circulação de pessoas é liberada. Algumas rotas de passagem permanecem movimentadas ao longo de todo o evento.

Os momentos iniciais das celebrações costumam passar, necessariamente, pela formação da roda, como aludido anteriormente. O movimento circular efetua uma concentração e um fortalecimento de forças que circulam entre os presentes. Esse parece ser um momento preciso ao início do evento. Depois de reverenciar orixás ou inquíces com cantigas específicas e danças que se conformam a elas, os caboclos são chamados a comparecer. Os adeptos dizem que a festa "vira pra caboclo". Essa virada implica em mudanças na sonoridade, como no toque dos atabaques (que variam no ritmo e passam a ser percutidos com as mãos), no som dos caxixis tocados por *ogãs* e *equedes* e no repertório mobilizado de catingas entoadas. A dinâmica circular permanece até a chegada dos primeiros caboclos nos filhos da casa.

Apesar da roda continuar girando, a tensão desse giro aumenta na medida em que a expectativa pela vinda dos caboclos é maior. A partir de então, o fluxo circular pode ser interrompido e desviado por um *barravento* a qualquer momento - o que engaja de maneira distinta aqueles que compõem o círculo. A tensão crescente só é dissipada quando os primeiros caboclos são finalmente levados para os cômodos internos da casa para serem vestidos e paramentados.

A diferença entre as entidades fica mais visível aos visitantes uma vez que elas são vestidas: se o caboclo não possui vestimenta própria, a entidade é paramentada com um *ojá*²³ torcido ao redor da cabeça (como uma coroa) e com um pano-da-costa²⁴ sobre o torso. Caboclos de água vestem fardamento da marinha, chapéus de palha ou são vestidos com ojá cobrindo a cabeça com um laço atrás da nuca (no caso de entidades femininas relacionadas às águas). Caboclos boiadeiros e capangueiros se paramentam com suas vestes de couro: chapéu, colete e laço. Caboclos de pena reaparecem com seus penachos, lanças e cocares. À volta das entidades, retoma-se a disposição circular que ocupa o barracão, mas com o ar imponente acrescido pelas roupas para suas danças. Em seguida, a roda para de girar para que cada caboclo se coloque diante dos atabaques e inicie a tirar salvas, a começar pelo mais velho ou o anfitrião da festa.

Um caboclo por vez se coloca ajoelhado à frente dos atabaques e tira algumas salvas. Por meio delas, cada qual diz seu nome, reverencia os orixás do filho de santo, saúda a casa e pede bênção da mãe ou pai de santo e das entidades que regem o terreiro. Consecutivamente, as cantigas narram as jornadas percorridas por eles até a casa onde se encontram, louvam a Deus e a Virgem Maria, eventualmente reverenciam a bandeira brasileira e,

²³ Peça de tecido retangular, usado para cobrir a cabeça dos filhos de santo. O tipo de tecido varia conforme a idade do filho de santo, o cargo ou função que ocupa no terreiro, dos mais simples (para adeptos não iniciados) aos mais finos (para pais e mães de santo).

²⁴ Peça um pouco maior que o *ojá*, geralmente feito com tecido similar, usada pelas mulheres sobre a região do torso e do ventre.

finalmente, trazem seu pedido de licença para vadiar e sambar. Enquanto canta, o caboclo pode dar o seu *jincá* quando a letra da cantiga menciona outra entidade, autoridade ou local. A reverência demonstra que o caboclo reconhece a importância daquilo que saúda, seja para o terreiro em que se encontra, seja para sua própria história, seja ainda para a ocasião em questão. Nesse meio tempo, as demais entidades permanecem mais próximas da assistência, ouvem e respondem às cantigas que podem variar conforme o desenrolar da ocasião. Todas elas fazem questão de que os visitantes respondam em coro a salva tirada, pois é ao som desse coro que seu samba ganha amplitude. Quando o público não responde à altura, apontam a orelha e reclamam em tom de desaprovação. Podem também se queixar com os *ogãs*, mostrar como devem percutir os atabaques corretamente ou entoar sotaques, desafiando-os.

As salvas também podem convocar os participantes da festa a fazer determinados movimentos. Quando um caboclo canta, por exemplo, “um abraço dado/de bom coração/é o mesmo que uma bênção/uma bênção/uma bênção”, a letra dessa salva descreve uma orientação de movimento tanto de quem a enuncia, quanto daqueles com quem a entidade passa a interagir. Nesse instante, a rede de relações dos caboclos é explicitada, pois suas cantigas situam os abraços direcionados àqueles que compõem o círculo mais próximo da entidade.

Só depois de cada um deles se apresentar, o círculo se dispersa ainda mais e a ação do grupo se pulveriza. A partir de então, eles podem sair do barracão para conversar, resolver pequenos assuntos e ir em busca de outros caboclos para convocar. A convocação de outras entidades é feita através de uma proposição que une cantigas específicas e movimentos, como quando um caboclo aponta uma lança na direção de alguém, ou cabeceia o ventre de um rodante, ou chuta o ar na direção de uma pessoa, ou provoca uma umbigada, ou, ainda, oferece um abraço. Nesse sentido, o movimento de um caboclo pode propor situações aos outros, configurando-se como proposições em movimento. Essas proposições se associam com cantigas específicas, no caso das salvas de convocação.

A maneira de cada entidade realizar a convocação varia de acordo com sua linha, a qual pode se dar como um convite alegre para sambar em conjunto, como uma provocação ou como uma brincadeira – conforme situações que serão descritas mais adiante. Caboclos de pena podem dançar como se estivessem caçando um bicho numa mata fechada, agachados, empunhando suas lanças para apontar o alvo de sua chamada ou entregando o objeto a quem querem virar. Uma salva de convocação como “Quem não sabe andar/escorrega no massapê” adverte aos distraídos o risco de tomar um barravento. Outra salva, entoada geralmente por Boiadeiros, diz: “Na minha boiada está faltando um boi/Está faltando um, está faltando dois”. Ao mesmo tempo em que canta, o caboclo de couro pode percorrer todo o barracão; seus pés podem pisotear ágeis o solo como se estivesse cavalgando uma montaria e pode ainda manejar seu laço, como quem se prepara para laçar o boi que fugiu da sua boiada.

Nas celebrações, a composição da assistência faz diferença para as relações que serão estabelecidas durante a festa: os *ogãs* geralmente ficam absorvidos na função de tocar, por vezes fazendo filas para se revezarem nos tambores, no agogô e eventualmente em outros instrumentos. Os filhos de santo que não rodam com caboclos, aqueles que têm cargo dentro do axé (ocupam posições elevadas na hierarquia do terreiro) e as *equedes* partilham outros afazeres, tais como vestir as entidades, preparar a comida, buscar bebidas, servir os convidados, acender cigarros e charutos, limpar a cerveja caída no chão para evitar que alguém escorregue. Dentre os convidados, existem aqueles que têm vínculos pessoais com a casa – como irmãos de santo de casas irmãs (casas cujos filhos fundadores são feitos na mesma casa matriz), parentes consanguíneos, amigos, conhecidos ou visitantes fortuitos. Todas as relações ficam à mercê de conflitos, zombarias ou louvações fomentadas pelas próprias entidades e podem ganhar ou perder a intensidade através das respostas a suas atitudes. Nesse caso, um *ogã* pode puxar uma salva de convocação ou um sotaque, reforçando as consequências dessas atitudes, ou pode chamar atenção para outra coisa que possa interessar às entidades, caso queira dispersar esse movimento. Quanto maior a animação e a dedicação

no canto e nas palmas, mais intensa será a busca dos caboclos pelos seus irmãos. As entidades têm conhecimento daqueles que recebem caboclos ou que podem vir a receber. Surpreendem visitantes leigos ao induzir a chegada de caboclos pela primeira vez. Dessa maneira, a relação estabelecida entre quem samba e quem não samba numa festa pode surtir efeitos em nexos de relações que extrapolam a temporalidade da ocasião.

O que mais eu acho bonito nesse lado espiritual, posso falar como sacerdote é que assim... Desce meio mundo de gente para ver uma festa, eu não conheço, às vezes, não conheço muitos que descem, que vêm para visitar. Mas como é que meu caboclo, no meio de muita gente, sabe que aquela pessoa também tem um caboclo? Então, ele vai mexer naquelas pessoas que também se incorporam, que são irmãos, que são índios, para fazer parte daquela festa naquele momento ali. Então, eu acho muito bonito das pessoas chegarem e incorporarem, um caboclo vai chamando outro, o outro chama outro e daí quando pensa que não, pessoas que eu vejo chegar na porta do meu barracão que eu não sei se são *ogãs*, *equedes*, se viram no santo, se são pais de santo, *abiãs*²⁵, não sei de nada. Mas eles sabem de tudo (Pai Roberto em entrevista concedida em junho de 2019).

No trecho acima, Pai Roberto (um pai de santo negro, de meia idade) descreve uma situação em que seu caboclo, Pedra Irá, é o anfitrião da festa. Ele narra que mesmo que desconheça seus visitantes, o seu caboclo percebe a possibilidade de passagem de outras entidades mediadas pela presença dos rodantes em quem podem vir a se manifestar, ainda que a pessoa até então não saiba que roda com caboclo. Pedra Irá é um caboclo de pena, acessível e sério, mas muito receptivo e gentil com seus visitantes e filhos. Pai Roberto conta que a primeira manifestação desse caboclo foi antes de completar seus 16 anos de idade e que era algo muito forte. Na época, o caboclo se apresentava com comportamento rústico, bruto e bravo, não sabia cantar e não tinha doutrina, provocando medo e fascínio nas pessoas.

²⁵ Adepto ainda não iniciado.

Passados tempo e convivência com outros caboclos e outras pessoas, ele foi “se lapidando devagarzinho”, isto é, aprendeu a tirar salvas e a conversar, e assim, aos poucos, começou a trabalhar, passar banhos etc. Pedra Irá viveu como matéria, como uma pessoa humana. Há muito tempo, ele era um índio Tupi-guarani muito bom para sua aldeia: curava pessoas e tinha êxito como pescador. Mas, depois de um infortúnio que lhe rendeu muito sofrimento e o enfraqueceu, ele acabou falecendo, atingido por uma pedra que rolou do alto de um lajedo. Então Tupã, Deus do seu povo, que o considerava um espírito de luz, concedeu a ele a possibilidade de voltar em terra para ajudar as pessoas. Tanto seu Pedra Irá, quanto o Boiadeiro herdado da mãe de Pai Roberto trabalham no terreiro que recebeu como herança de sua genitora e que está prestes a completar 50 anos.

Ao longo do tempo, a presença de Pedra Irá se transformou, por conta das relações que ele estabeleceu. A entidade aprendeu a conviver com pessoas e a trabalhar. Essa aprendizagem se dá, inclusive, como possibilidade cinética. Um caboclo muito bruto pode não mobilizar os efeitos que um gesto sutil permite, por exemplo. Quanto mais articulações uma entidade faz, mais diferenças ela pode percorrer com suas ações. Ao passo que aprende a lidar com a variação da sua própria força, o caboclo pode manejar melhor a gama de possibilidades que dela decorre. Dessa forma, os caboclos aprendem a se situar e a compor seu modo de trabalhar e dançar a partir de orientações de ação e de condutas coletivas cultivadas nos relacionamentos que os enreda.

As articulações efetuadas pelos caboclos podem se alastrar fazendo diferença na vida das gerações seguintes de quem cruza os seus caminhos. Quando um caboclo deixa de rodar com um filho de santo que faleceu e retoma seu vínculo posteriormente através de outro familiar de gerações seguintes, essas articulações podem se tornar uma condição indispensável para que sua presença na família seja reconhecida como uma continuidade de algo instaurado previamente. A existência dessas entidades herdadas, análogas a orixás “retornados” apresentados por Flaksman (2014, p. 141), liga membros de uma família de épocas diferentes através das pessoas que

rodam com elas²⁶. Este foi o caso do caboclo Lage Mineiro cujos movimentos passo a descrever a seguir.

UM CABOCLO EM MOVIMENTO

*Quem tem, tem/ Quem não tem, quer ter/ Quem tem aparece/ Quem não tem, quer
aparecer
(Salva de caboclo)*

Lage Mineiro é uma entidade herdada. A primeira vez que ele se manifestou na vida de Pai Cley (um jovem pai de santo negro) foi durante sua adolescência. O pai de santo pertence a uma família de pessoas de candomblé. Com exceção de sua mãe, seus outros familiares são iniciados. Desde criança, ele cresceu frequentando as festas na casa de sua avó, que é mãe de santo, e no terreiro em que seu pai foi confirmado²⁷ *ogã*. A primeira manifestação de Lage Mineiro ocorreu quando ele era adolescente, durante a festa de aniversário do caboclo de sua avó:

Ele é filho de um Boiadeiro Menino, foi esse caboclo que trouxe ele a primeira vez para conseguir trazer a manifestação no meu corpo. O Boiadeiro veio com ele espiritualmente e por incrível que pareça a pessoa que recebe esse boiadeiro não estava no momento da festa. Eu passava muito mal de santo, da espiritualidade, eu era jovem, tinha 15 para 16 anos quando ele me pegou a primeira vez. Eu já tinha passado mal num momento da festa, mas ele não pegou logo. Foi na casa de minha avó, me botaram num quartinho que tinha

²⁶ Embora o texto apresente alguns casos em que as entidades caboclas foram herdadas, isso não é uma regra para as relações tecidas por essas entidades. Pelo contrário, os caboclos são divindades conhecidas por serem dotados de mais autonomia, o que se expressa num modo mais imprevisível de chegar e estabelecer vínculos.

²⁷ A iniciação de *ogãs* e *equedes* acontece de maneira diferente da dos rodantes. Eles são suspensos (o cargo recebido por esses adeptos é anunciado por uma entidade) e em seguida esse cargo é confirmado por procedimentos rituais.

uma janela para o fundo e eu fiquei nessa janela tentando voltar ao normal, foi quando eu vi aquela porta que se arreganhou assim e realmente eu vi aquele homem vestido de couro, apontando para mim. Acho que esse foi o momento da transação porque ele se manifestou em mim a primeira vez. Aí foi quando ele me pegou, trouxe as músicas, salvas, como ele comia, o que ele fazia, quem era ele. E na realidade, ele é um caboclo ancestral da minha família, porque minha tataravó rodou com esse caboclo Lage Mineiro. E eu não conheci ela, porque de nascido tenho 29 anos e de morta ela tem 35 ou 36. [...] A minha avó reconheceu ele através de uma cantiga que ele trouxe, uma salva, que ele canta quando vai embora. Daí minha avó começou a chorar no barracão, na primeira vez que viu ele [...]. Porque minha avó é feita com essa senhora que era minha tataravó. Minha bisa e minha avó fizeram santo com ela que era conhecida como Chica de Mineiro, que era o nome do caboclo, Lage Mineiro. Ela ficou conhecida como Chica de Mineiro e a gente tem ele como se fosse uma herança da família, ele é caboclo de Omolu, que é um outro santo que me rege, eu sou feito de Ossayn, mas meu juntó é Omolu e ele veio nos caminhos, quem trouxe ele como caboclo foi Omolu (Pai Cley em entrevista concedida em setembro de 2018).

Várias dimensões chamam a atenção na história da primeira manifestação de Lage Mineiro no seu filho, Cley. A primeira é que ela aconteceu durante a festa de aniversário do caboclo de sua avó, de maneira que o nexo ativado na festa se estendeu para além daquele evento e fez coincidir o aniversário de Lage Mineiro ao do caboclo da sua avó. A segunda é que o vínculo entre o caboclo de pena e o Boiadeiro Menino se apresentou para o jovem *abiã* no instante em que ele tentava se reestabelecer após ter passado mal durante a celebração. Embora a pessoa que roda com Boiadeiro Menino não estivesse na festa, a entidade apareceu para o jovem como uma visão, como um mediador da “transação” – a operação que instaurou a presença de Lage Mineiro no pai de santo –, abrindo a porta, trazendo consigo o caboclo de pena que finalmente virou o rodante e inaugurou um relacionamento entre os dois. Essa relação foi reforçada pelo vínculo de filiação entre as entidades – Lage Mineiro é filho de Boiadeiro Menino. A terceira é que

houve o reconhecimento, pela avó de Cley, de que o caboclo do adolescente era o mesmo que rodava com Chica de Mineiro, de quem foi filha de santo. Como narrado acima, sua avó começou a chorar quando escutou a entidade entoar uma cantiga que era característica de Lage Mineiro desde quando ele ainda rodava na tataravó do pai de santo.

Além disso, é importante atentar para a relação de Lage Mineiro com Omolu. Ele é um caboclo de Omolu. O orixá trouxe o caboclo aos seus caminhos, pois é um dos orixás presentes na composição de divindades que se ocupam do pai de santo. Esse apontamento sugere que um caboclo pode percorrer um caminho de um orixá, ao mesmo tempo em que um orixá pode trazer um caboclo nos caminhos que rege. Isso traz ainda a possibilidade de os caboclos se articularem, ao longo de suas vidas, tanto com seres humanos quanto com orixás, de maneiras distintas. A partir dessa narrativa, é possível imaginar a vida dos caboclos se desdobrando em muitas, atravessando diversas linhas em trajetórias dinâmicas que atravessam gerações, temporalidades e espaços diferentes. Ademais, o terreiro de Pai Cley foi adquirido com o fruto do trabalho de Lage Mineiro, apelidado por seus filhos de “menino trabalhador”, o que sugere que as articulações das entidades podem ter efeitos tão materiais quanto a aquisição de um terreno, por exemplo. O pai de santo ressalta a gratidão que nutre pelas pessoas que ajudaram a doutrinar o caboclo que, no início, era muito bravo e, com o tempo, pôde aprimorar seu samba e seu modo de trabalhar. Atualmente, Lage Mineiro é admirado não somente pela beleza e leveza de seu samba, mas também pelo zelo com que toma conta de seu terreiro.

Vi Lage Mineiro dançar em três momentos diferentes: no aniversário do marujo de um pai de santo que é conhecido de Cley, num toque²⁸ de caboclo na casa onde Cley foi iniciado e numa comemoração em sua homenagem, na sua própria casa. Em todos esses eventos, sua movimentação leve e atitude alegre envolveram outras pessoas e entidades em interações descontraídas e bem-humoradas. Na primeira ocasião, sua chegada se deu no meio da

²⁸ Algumas cerimônias públicas, aquelas que envolvem música, são chamadas de toque.

feita, em uma roda de caboclos que dançavam, fumavam, bebiam cerveja e demandavam atenção dos *ogãs*, *equedes* e demais presentes. Boa parte da celebração tinha transcorrido, passados os momentos iniciais, os mais solenes do rito, os dedicados à reverência dos orixás e inquíces. Visitantes e convidados adensavam o barracão²⁹ ao som da viola, das canções e dos atabaques. Lage Mineiro se fez, então, presente quando Cley foi convidado para dançar com um caboclo de pena e aceitou o convite. Depois de alguns minutos sambando com o caboclo, o jovem pai de santo tentou sair da roda para voltar a se sentar numa cadeira no canto do barracão. Porém, o deslocamento foi interrompido por uma leve cabeçada na região do ventre, dada pelo caboclo de pena com quem dançava. O golpe pareceu convocar a chegada da entidade. O *barravento* que a antecedeu, virou num giro e estremeceu em vibração intensa e curta o corpo do rodante, engajando duas ou três *equedes* que permaneceram próximas para o caso de suceder uma perda abrupta de equilíbrio ou uma queda, o que não aconteceu.

Quando o caboclo chegou, retirou contas, pulseiras e sapatos do rodante e em seguida foi levado para os quartos internos do terreiro para ser vestido e paramentado. Voltou com uma roupa verde, estampada de folhas, um cinto de palha que prendia algumas cabacinhas e uma vara de bambu. Ao adentrar novamente o barracão, saudou a mãe de santo mais velha no local com um salto seguido de um mergulho ondulado que levou sua cabeça para baixo, acompanhada do resto do corpo que parecia planar em direção ao solo, diretamente aos pés da matriarca. Recebidas as bênçãos de duas mães de santo mais velhas sentadas à frente dos tambores, ele se levantou, cantou que vinha de longe e que passara pela mata para chegar até ali. Sua cantiga foi respondida pelos tocadores e pelos demais presentes na festa, enquanto ele brincava com seu samba ágil, marcado por saltos e giros num pé só. Seus rodopios faziam seu tronco desenhar espirais com os ombros, causando ondulações que lembram pequenos redemoinhos de vento. Ele parecia flutuar.

²⁹ Salão onde acontece a maioria das cerimônias públicas.

Nessa ocasião, a presença de Lage Mineiro pareceu ser favorecida por uma série de relações. Uma certa conexão pode ser identificada com o caboclo que convidou Cley para sambar, pois foi um golpe desse mesmo caboclo que enfaticamente desencadeou o *barravento* que precedeu a chegada de Lage Mineiro. A cabeçada abriu uma via para a chegada da entidade. Com a aproximação da cabeça de um filho de santo virado ao umbigo do outro, abriu-se uma passagem para que a presença da entidade se efetuasse. Ao reingressar no barracão depois de vestido, Lage Mineiro não hesitou, logo se dirigiu aos pés das mãos de santo presentes, para as reverenciar, e depois ajoelhou-se diante dos atabaques, saudou a casa e as entidades que a protegem. A ordem da sua ação faz diferença na medida em que indica uma hierarquia de importância. O encantado demonstrou que conhece o lugar que ocupa como convidado na casa alheia.

A segunda ocasião em que vi Lage Mineiro sambar foi durante um toque de caboclo no dia 3 de julho, num terreiro localizado no bairro de Cajazeiras – a casa onde Cley foi iniciado. O pai de santo da casa, um anfitrião caloroso que demonstrou muita dedicação às entidades e atenção com os preparos da festa, não roda com caboclo, o que não o impediu de acolher e celebrar os encantados de seus filhos. A presença de Lage Mineiro nessa festa foi requisitada pelo convite para sambar junto ao caboclo de um homem altíssimo, forte, muito carismático, de tez retinta, movimentação precisa e gestos amplos. Esse filho da casa estava vestido elegantemente, com bata e calças de tecido africano estampado de azul e cor-de-rosa. Foi esse rodante quem conduziu todo o xirê³⁰. Quando chegou seu caboclo, ele foi vestido com um cocar de plumas azuis (anil e marinho) e pretas, entremeadas com penas de pavão, enfeites nos tornozelos com o mesmo padrão (penas em tons de azul, preto e de pavão). A entidade empunhava uma lança de madeira entalhada com padrões geométricos e adornada com mais penas de pavão (que foram distribuídas para algumas pessoas com quem conversou durante

³⁰ Dança e música do rito público em louvor a orixás ou inquíces.

a festa). No seu modo de se mover, dois trejeitos eram bastante singulares. O primeiro era o seu jeito de girar, inclinado diagonalmente, fazendo com que o corpo do filho de santo girasse sempre enviesado entre as linhas horizontais do teto e do chão, direção que desviava o cocar de se chocar no pé direito do barracão. O segundo era uma espécie de preparação, que marcava o início de algumas trajetórias de deslocamento pelo espaço: um pouco antes de caminhar numa determinada direção para saudar uma entidade ou pedir bênção de uma autoridade, ele inclinava o tronco, fazendo um arco com o plexo solar para cima e para trás, acentuado pela dobra dos seus joelhos.

Nessa ocasião, foi o abraço desse caboclo que convocou Lage Mineiro. A chegada da entidade produziu, em comparação com a sua chegada na festa descrita anteriormente, menos giros e desestabilizações no equilíbrio dinâmico no eixo vertical da coluna de Cley. Ainda assim, o caboclo fez vibrar intensamente todo o corpo do rodante, que passou a mão no rosto e na orelha esquerda algumas vezes, como se tentasse se livrar de algo na fronte ou no ouvido. Só depois de alguns instantes, a sua chegada se completou plenamente e ele foi levado ao quarto interno do terreiro para, então, adentrar o barracão trajando vestes brancas e azuis, com suas pequenas cabaças amarradas a cintura, seu chapéu de couro e sua vara de bambu.

Lage Mineiro foi o caboclo que mais cantou e dançou nessa festa. Ele e o caboclo de pena que o convocou viraram alguns dos convidados, chamando a presença das entidades de outros rodantes. A certa altura da festa, um jovem sentado perto da porta de saída do barracão foi notado pelos dois que sambavam próximos a ele. Os dois encantados passaram a interagir com o rapaz, fazendo uma espécie de jogo, quase como uma brincadeira de sedução que foi se transformando em desafio. Os dois caboclos se deslocavam na direção do jovem para o convidar a sambar, aproximando-se e se afastando dele. Na primeira aproximação, um deles lhe entregou sua lança; depois, o outro lhe colocou o chapéu, a fim de que finalmente aceitasse o convite. Foi então que o jovem se levantou para sambar também, mas não chegou

a alcançar o centro da roda em que sambavam outros caboclos, pois sua entidade respondeu ao chamado de seus camaradas.

Outro convidado também apresentou uma certa resistência frente à interação dos caboclos. Porém, depois de muitas provocações e convites, seu marujo chegou para sambar com eles. A chegada desse caboclo atizou o clima geral da comemoração, e os visitantes, até então quase todos sentados, foram obrigados a se levantar para abrir caminho para ele, que a todo momento se movia cambaleante pelo barracão, apoiando-se nas cadeiras com uma mão e segurando uma garrafa de bebida destilada na outra. O marujo, ao chegar, dobrou o corpo do rodante em dois ângulos de noventa graus. Com os joelhos completamente dobrados e o tronco inclinado para frente, a instabilidade do seu caminhar parecia mais evidente do que o habitual dessas entidades que costumam balançar o corpo, pois, conforme narrado pela entidade, as suas pernas foram quebradas e isso fazia com que elas permanecessem constantemente dobradas. Apesar disso, seu samba meio agachado era bastante firme, numa rearticulação radical dos ângulos e dobras da postura do rodante, tornando sua dança impressionante à primeira vista.

Durante essa ocasião, um dos caboclos presentes, de uma filha de santo alta e jovem, não foi vestido com apetrechos especiais: teve apenas ojá e pano-da-costa amarrados respectivamente na cabeça e no tronco. Com o passar das horas, esse caboclo, muito calado e de gestos contidos, não se apresentou. O que deu a entender que se tratava de uma entidade novata. Lage Mineiro tomou uma atitude a respeito, pegou o caboclo pela mão, levou-o à frente do pai de santo da casa e cantou uma cantiga pedindo que a liderança e seu orixá abençoassem a entidade que, nesse meio tempo, deitou-se aos pés do anfitrião da festa. Em seguida, levou o novato pela mão à frente dos atabaques, cantando outra cantiga, saudando a casa e apresentando aos convidados a entidade cabocla que permaneceu ajoelhada por alguns instantes. Depois, repetiu a salva cantada antes de tomar a bênção dos convidados e filhos da casa.

A atitude de Lage Mineiro, ao segurar a mão da entidade mais nova, para que o novato pudesse pegar o jeito, é um exemplo de situação prática de engajamento cinético em que o mais velho mostra o caminho para que o mais novo possa aprender. A aprendizagem também ocorre em situações que envolvem dois ou mais caboclos, em que a intensidade do movimento de um ressoa no do outro, de maneira que um está ao mesmo tempo mostrando ao outro o que está fazendo e se sintonizando com ele para amplificar aquela ação. Uma roda é um exemplo que constitui uma situação de aprendizagem envolvendo diversos caboclos. Quando a roda é composta por caboclos de pena, por exemplo, para sambar juntos, as sutis diferenças que marcam a particularidade de cada caboclo ficam mais evidentes e é possível perceber as semelhanças que aglutinam repertórios de movimentos similares, embora a maneira como são realizados se diferenciem nos trejeitos de cada entidade.

As festas públicas do candomblé são momentos em que as atenções se voltam para aquilo que as entidades podem fazer, para como elas realizam seus feitos e para os movimentos que elas são capazes de executar e de provocar, através da execução de outros. O modo de cada entidade se colocar em movimento pode reposicionar as dinâmicas qualitativas da festa. Nesse sentido, as habilidades cinéticas e os repertórios gestuais aprendidos por eles com seus mais velhos são acionados. Esse acionamento acontece através das relações que atravessam os membros do terreiro (mas que também existem para além dele), pois a festa é um encontro, uma junção de distintas trajetórias cujos cruzamentos dependem das articulações de cada caboclo. Nesse sentido, o que está em jogo na festa são os modos como a entidade se posiciona, como ela se articula dentro de um repertório coletivo de danças e movimentos e como essa posição reverbera nas relações com as demais entidades e pessoas presentes. Se um caboclo novato não sabe como agir ou não encontra um modo de se posicionar, uma entidade mais velha pode lhe mostrar o caminho, tal como no exemplo da atitude de Lage Mineiro. Conforme percorre esse caminho, o caboclo novo adquire um modo seu de caminhar, de cantar e de sambar.

A terceira ocasião em que vi Lage Mineiro dançar foi numa celebração em sua homenagem, na sua própria casa. O pai de santo conduziu a primeira parte do rito dedicado aos orixás. Quando a dinâmica virou para caboclo, a sua chegada foi comemorada por todos. Por ter sido o anfitrião da festa, ele foi o primeiro caboclo a chegar e o último a ir embora. Depois dele, os caboclos dos outros filhos e filhas de santo começaram a chegar. Pronunciadamente, todos foram conduzidos por uma escada, na lateral do barracão, que dava acesso a um quarto restrito do terreiro. Em seguida, cada um se apresentou de maneira singular, tanto no modo de se vestir, quanto no de cantar e dançar.

Uma das entidades chamou atenção por ser a única a permanecer com um fio de conta âmbar³¹ no pescoço e por se apresentar com um *ojá* amarrado na cabeça, arranjado com um laço na nuca – amarração que a diferenciava das demais entidades. Tratava-se de uma cabocla Iara, uma entidade que habita a água doce. A presença de entidades femininas é algo menos recorrente nos toques e sambas dedicados aos caboclos, por isso elas se fazem notar ao destoarem dos outros encantados. Depois das apresentações de alguns de seus camaradas, Lage Mineiro convidou a cabocla a acompanhá-lo à frente dos tambores. Sua interação com ela se assemelhava ao tratamento dado pelo caboclo às *equedes* e a outras convidadas que sambaram com ele. A cabocla se portava de maneira distinta: permanecia quase imóvel, agachada em uma posição que lembrava uma pedra de rio, fumando charutos com a brasa voltada para dentro da boca; levantava-se apenas para interagir com uma pessoa ou outra.

Nas três circunstâncias descritas até então, Lage Mineiro se posicionou de maneiras diversas, de acordo com a posição ocupada por ele em cada ocasião. Como convidado na festa do encantado de outra liderança, foi convocado a sambar por outras entidades no calor da celebração. Ao chegar, antes de qualquer coisa, ele reverenciou as autoridades mais velhas no local, saudou as entidades que regem a casa e só então pôde brincar à vontade. Como

³¹ Colar ritual que remete à Oxum ou Dandalunda, divindades que são ligadas às águas.

entidade de um dos filhos de santo do terreiro que promovia a celebração aos caboclos, teve papel importante na condução das dinâmicas da celebração, convocando outras entidades a comparecer à festa e ensinando encantados mais novos a cantarem suas salvas de apresentação, bênção e sambas. Por último, no toque realizado em sua homenagem, no terreiro do pai de santo que roda com ele, no barracão onde se encontra seu assentamento³², Lage Mineiro se mostrou com mais liberdade e responsabilidades, uma vez que o desenrolar de cada momento da festa foi ditado por ele e que cada pessoa ou entidade que chegava ao local o reverenciava. As descrições feitas procuram demonstrar como as festas de caboclo agregam diferentes momentos que acionam repertórios de movimentos partilhados, esses movimentos variam conforme a posição ocupada por cada caboclo nas situações dinâmicas vivenciadas e podem acarretar o estabelecimento de vínculos que transbordam a ocorrência temporal das celebrações, articulando entidades e pessoas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse texto buscou abordar a dança dos caboclos no candomblé, em casas localizadas na capital baiana. Ao invés de produzir um inventário dos gestos e movimentos de que essa dança é composta, o trabalho procurou abordá-la pela descrição de situações de sua ocorrência. O movimento das entidades foi discutido através da ênfase em repertórios partilhados no cotidiano dos terreiros e nas dinâmicas que compõem as celebrações dedicadas aos caboclos. A maneira peculiar de cada entidade se mover, fruto das relações tecidas com rodantes, membros do terreiro que os abriga, assim como abriga demais entidades, foi tratada através da apresentação de três momentos distintos e suas modulações na dança de Lage Mineiro. Esses dois modos de se acercar da dança abrem a possibilidade de realçá-la como um evento que será tão

³² O local onde são arranjados os objetos rituais que lhe são próprios e onde é considerada a casa do caboclo no terreiro.

mais rico e diferenciado quanto mais articulados forem seus protagonistas. Evento esse que é capaz de promover novas e criativas articulações.

O jeito com que cada caboclo se apresenta, e como cada qual se coloca na festa, interfere na apresentação e disposição dos demais. Em certo sentido, as dinâmicas da festa são conduzidas pelos ânimos coletivos e pelas relações traçadas por entidades. É a partir do momento em que é dada a licença para sambar que a festa pode adquirir outras dinâmicas, nas quais a composição da assistência passa a ter mais importância. Para que os caboclos e seus gestos façam diferença, é preciso que aqueles que convivem com eles sejam implicados naquilo que eles efetuam. O comentário ou desafio de um caboclo só efetiva uma mudança no transcurso da dinâmica qualitativa da festa se aquele que é alvo de sua ação souber registrar a diferença produzida por ela. Essa articulação não é feita apenas nos momentos públicos pois, para acontecer, necessita da convivência na rotina do candomblé.

Em vista disso, o que é vivido no cotidiano do terreiro é reforçado ou tensionado durante a celebração, diante de quem não participa desse dia a dia. Por isso, o momento das festas coloca à prova disposições apreendidas, conflitos e outras articulações. A distinção qualitativa entre o movimento dançado e não dançado também é enfatizada com a chegada das entidades nas festas públicas. A postura esperada de uma entidade é distinta daquela requerida para um adepto, por exemplo. Os conjuntos de atitudes e movimentos compartilhados como repertórios adquiridos pelas entidades através dos relacionamentos são experimentados durante as cerimônias públicas com outra ênfase, tensionada pela observação dos convidados. O modo como cada caboclo mobiliza esses repertórios e os recompõem se amplia na convivência com entidades e pessoas que não eram familiares para ele até aquele instante. Por ser um momento em que o terreiro recebe visitantes de fora, outros vínculos inesperados podem ser mobilizados, engajando aproximações para seu cultivo e fortalecimento. A mobilização desse engajamento também depende da habilidade de estabelecer relações com pessoas e entidades diversas, tanto da mesma casa, quanto com visitantes. É através

da ampliação de articulações possíveis entre as entidades, as pessoas e seus modos de se mobilizar e comover umas às outras que as festas reverberam no futuro de cada entidade, adepto e terreiro.

Por isso, numa festa de caboclo, reconfigurações decorrentes do samba de cada um deles podem conformar zonas situadas de tensão, abrir passagem para a vinda de novas entidades e inaugurar relações que transbordam o momento da festa. À medida em que o samba ganha amplitude e vigor, o movimento que ele produz pode criar rastros, reposicionar direcionamentos, mover tramas que enredam pessoas e entidades, fortalecer articulações antes enfraquecidas e ativar relações com o passado. Os caboclos podem desenhar trajetos imprevisíveis que avançam ou recuam na temporalidade das relações, bem como podem acionar caminhos que atravessam limites estabelecidos entre passado e futuro: morte e vida, por exemplo. As festas e os sambas são momentos privilegiados para práticas que promovem articulações, porque oferecem situações de adensamento relacional em condições que favorecem o movimento – compreendido como variação qualitativa do presente que se desenrola em direção ao futuro e ao passado – em suas ressonâncias e reverberações.

REFERÊNCIAS

- ANJOS, José Carlos Gomes dos. *No território da Linha Cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora da UFRGS/ Fundação Cultural Palmares, 2006.
- BARBER, Karin. Text and Performance in Africa. *Oral Tradition*, vol. 20, n. 2, p. 264-277, 2005
- CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, coleção Retratos do Brasil, volume 106, 1978.
- CHADA, Sonia. *A música dos Caboclos nos candomblés baianos*. Salvador: Fundação Gregório de Mattos/EDUFBA, 2006.

FLAKSMAN, Clara Mariani. *Narrativas, Relações e Emaranhados: Os Enredos do Candomblé no Terreiro do Gantois, Salvador, Bahia*. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social). PPGAS, Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2014.

JOHNSTONE, Maxine Sheets. *The Primacy of Movement*. Philadelphia: Johns Benjamins Publishing, 2011.

LATOUR, Bruno. Como falar do corpo? A dimensão normativa dos estudos sobre a ciência. In: NUNES, João Arriscado; ROQUE, Ricardo (orgs.). *Objetos Impuros: Experiências em Estudos sobre a Ciência*. Porto: Edições Afrontamento, 2008.

LODY, Raul G. *Samba de Caboclo. Cadernos de Folclore*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1977.

LODY, Raul. *O povo de santo: Religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

OPIPARI, Carmen. *O Candomblé: Imagens em Movimento São Paulo – Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

PARÉS, Luis Nicolau. Religiosidades. In: SCHARCZ, Lilia M. GOMES, Flávio (orgs.). *Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 337-383. 2018.

RABELO, Miriam C. M. *Enredos, feitura e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé*. Salvador: EDUFBA, 2014.

RABELO, Miriam C.M. Aprender a ver no Candomblé. *Horizontes Antropológicos* Porto Alegre, ano 21, n. 44, p. 229-251, jul./dez. 2015.

SANTOS, Jocélio Teles dos. *Os donos da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: Ed. Sarahletras, 1995.

WAFER, Jim. *The Taste of Blood: Spirit Possession in Brazilian Candomblé*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991.

Recebido em: 07/08/2020

Aprovado em: 08/10/2020

“É DAQUELE QUE VEM DA MATA E DÁ UNS PULOS”: O MOVIMENTO DO CABOCLO NA VIDA E NA ESCRITA¹

Maíra Vale²

Resumo: Cachoeira é uma cidade do Recôncavo Baiano palco do protagonismo na guerra pela Independência da Bahia, casa de muitos terreiros de candomblé, morada de uma população majoritariamente negra. Cheia de histórias, a cidade possui uma forte presença da entidade caboclo em seu cotidiano. A proposta deste artigo é pensar como essa presença do caboclo dentro e fora dos terreiros da cidade nos ajuda a refletir sobre escrita etnográfica. Para tanto, buscarei acompanhar as maneiras como o caboclo aparece nas narrativas da história oficial da Bahia como símbolo nacional, na literatura dos Estudos Afro-brasileiros sobre os candomblés de Salvador e do Recôncavo Baiano como entidade marcada por uma multiplicidade e nas ruas da cidade de Cachoeira como uma presença cotidiana. A ideia, assim, é imprimir ao próprio texto o movimento do caboclo – que prescinde de chamado quando chega, *vem da mata* e, com sua ousadia, *dá seus pulos*.

Palavras-chave: Caboclos; Cachoeira – BA; Narrativas etnográficas; Espiritualidade.

“IT’S HE WHO COMES FROM THE WOODS AND LEAPS AROUND”. THE MOVEMENT OF THE CABOCLO IN LIFE AND IN WRITING

Abstract: Cachoeira, a city in the Recôncavo Baiano region that staged Bahia’s war of independence, is home to many *Candomblé terreiros* and a large black population. Full of stories, Cachoeira has a strong presence of the deity caboclo in its daily life. The purpose of this article is to think about how *caboclo’s* presence in and out of the *terreiros* of Cachoeira helps us reflect on ethnographic writing. I will follow

¹ Como citar: VALE, Maíra. “É daquele que vem da mata e dá uns pulos”: o movimento do caboclo na vida e na escrita. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 2, n. 38, p. 281 - 313, 2020.

² Doutora em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas, Coordenadora Institucional do Imuê – Instituto Mulheres e Economia, Coordenadora Institucional e Universidade Estadual de Campinas e Pesquisadora do La'grima (Laboratório Antropológico de Grafia e Imagem), Brasil. E-mail: vale.maira@gmail.com.

the ways in which the *caboclo* appears in the narratives about the official history of Bahia as a national symbol, in the literature of Afro-Brazilian Studies as a multiple deity and in the streets of the city as an ordinary presence. By doing so, I aim to express in writing the movement of the *caboclo* in life – he who arrives without being summoned, comes from the woods and with his fiery temper, leaps around.

Keywords: Caboclos; Cachoeira – BA; Ethnographic narratives; Spirituality.

Já chegou a hora, quem lá no mato mora

É que vai agora se apresentar

No chão do terreiro a flecha do seu Flecheiro

Foi que primeiro zuniu no ar.

Vi Seu Aimoré, Seu Coral, vi Seu Guiné,

Vi Seu Jaguaré, Seu Araranguá,

Tupaíba eu vi, Seu Tupã, vi Seu Tupi,

Seu Tupiraci, Seu Tupinambá.

Vi Seu Pedra-Preta se anunciar,

Seu Rompe-Mato, Seu Sete-Flechas,

Vi Seu Ventania me assoviar

Seu Vence-Demandas eu vi dançar

Benzeu meu patuá

Vi Seu Pena-Branca rodopiar,

Seu Mata-Virgem, Seu Sete-Estrelas

Vi Seu Vira-Mundo me abençoar

*Vi toda a falange do Jurema
Dentro do meu gongá.
Seu Ubirajara trouxe Seu Jupiará e Seu Tupiara
Pra confirmar
Linha de Caboclo, Diz Seu Arranca-Toco,
Um é irmão do outro
Quem vem lá.
Com berloque e joia, vi Seu Arariboia
Com Seu Jiboia beirando o mar,
Com cocar, borduna,
Chegou Seu Grajaúna,
Que Baraúna mandou chamar.
Vi Seu Pedra-Branca se aproximar,
Seu Folha-Verde, Seu Serra-Negra,
Seu Sete-Pedreiras eu vi rolar
Seu Cachoeirinha ouvi cantar
Seu Gira-Sol girar.
Vi Seu Boiadeiro me cavalgar,
Seu Treme-Terra, Seu Tira-Teima,
Seu Ogum-das-Matas me alumiar
Vi toda a nação se manifestar
Dentro do meu gongá.
"Linha de Caboclo", Paulo César Pinheiro e Pedro Amorim*

Era véspera de festa de caboclo. O ano, se não me engano, era 2016. Estávamos na sala de Mãe Dionízia descansando depois de um dia de muitos trabalhos. Festa no terreiro sempre exige diversos preparos – limpeza do salão, feitura de banhos e comidas, ornamentação em cores e flores. Dona Leninha, filha de santo e de sangue de Mãe Dionízia, abaixou-se para lhe pedir a bênção, pois já ia descer para a sua casa. Não foi ela, no entanto, quem levantou a cabeça. O caboclo Gentil chegou arrancando a bolsa e já querendo arrancar os brincos. Foi logo dizendo: *achou que não ia me ver hoje, né, minha véia*. Mãe Dionízia o recebeu com olhos cheios d'água³.

O largo sorriso no rosto da mãe de santo de 80 anos ao cumprimentar Seu Gentil é marca da chegada dos caboclos para muita gente que conheci em Cachoeira durante pesquisa de campo que realizei entre 2015 e 2017, focada em narrativas sobre espiritualidade afro-brasileira e escravidão. Quando a saúde de Mãe Dionízia estava mais firme e havia sessão de mesa branca todo mês no terreiro Oiá Mucumbi, no bairro da Faceira à beira do rio Paraguaçu, a relação entre as pessoas presentes e seu Ogum Menino era de intimidade. Em um candomblé *palmilhado*, quem estava ali presente no *pagodô* – salão do terreiro – ficava ansioso à espera da bênção e conversa com um dos donos daquele chão.

Foi pisando o *chão* desse terreiro, pouco a pouco, que Cachoeira foi fazendo a passagem para mim de uma cidade narrada como *heroica, patri-mônio nacional, cidade monumento* para uma Cachoeira cheia de *donas e donos*. Diante de um discurso em que se exalta o passado colonial dessa região baiana marcada por uma época de glória, e que empobreceu desde o início do século XX, houve um outro conhecimento que resistiu nas *esquinas*. Permeou. Permaneceu. *Remanesceu*. Nas palavras de Badinho, artista, ator e dramaturgo da cidade, *Cachoeira foi resistindo através do candomblé*. Esse

³ Neste artigo uso o itálico para demarcar a fala das pessoas de Cachoeira e criar um ritmo narrativo que incorpora no texto as expressões das pessoas da cidade. A presente reflexão compõe parte do argumento de minha tese de doutorado, *Cachoeira & a inversão do mundo* (Vale, 2018), realizada com financiamento de pesquisa do CNPq.

outro conhecimento se dá em um mundo que não é apenas composto por patrimônios históricos, mas está repleto de presenças. De *donas e donos* das encruzilhadas, do rio, da mata, do chão. Afinal, como disse Gilvânia, baiana de acarajé, *é Deus no céu, no ar é o vento e nas esquinas são os exús*. Em uma oficina de feitura de guias de santo que participei em 2015, uma senhora estava fazendo um *dologun* de caboclo – fio de contas de quatorze voltas. Aperreada com a demora em fiar, desabafou: *o caboclo está dando em mim, esse é brabo. É daquele que vem da mata e dá uns pulos. Eu não sou dessas coisas não, só não gosto. Minha mãe já quebrou a cabeça demais, ela é filha de Sultão das Matas*.

Quero aqui pensar como a forte presença do caboclo no cotidiano cachoeirano nos ajuda a refletir sobre escrita etnográfica. No primeiro ano em campo frequentei sessões solenes na Câmara dos Vereadores e eventos cívicos que marcam a importante história desta cidade do Recôncavo Baiano, segundo principal porto de um Brasil colonial. É através do movimento que acompanha o modo como Cachoeira me afetou (Favret-Saada, [1977] 1980, 2005; Goldman, 2003), em que passei de entrevistas gravadas com homens versados na história oficial da cidade ao convívio, nos anos seguintes, com mulheres nos terreiros, no comércio e nas ruas, que busco narrar uma espiritualidade vivida cotidianamente. Um dia-a-dia presencia *o enterro da meia-noite*, a visita do *véio do balaio*, o desaparecimento de pessoas e animais na Lagoa Encantada que reaparecem no Dique do Tororó, em Salvador. Como escrever com uma cidade que é morada de *orixás, caboclos, inquices e bons irmãos de luz*? E imprimir no texto uma espiritualidade que marca também quem não é *do axé*?

Para enfrentar essas questões me inspiro nas discussões sobre ficções persuasivas de Marilyn Strathern (2014), que argumenta que uma descrição etnográfica requer estratégias narrativas específicas, um rearranjo de contextos etnográficos e bibliográficos que, em relação, promovem um efeito estético

particular, como formas que persuadem⁴. O trabalho de Kathleen Stewart (2007) mostra que esse arranjo pode também adquirir um estilo narrativo que corporifica um tom e um ritmo que ressoa as formas encontradas em campo (Morawska, 2018). No caso aqui, trata-se de provocar na escrita um efeito estético que os próprios caboclos imprimem em suas aparições. Em seu movimento e andança, ele é sempre imprevisível e múltiplo. Pretendo, portanto, enfatizar menos as características específicas de cada caboclo do que a multiplicidade que lhe é particular.

Para isso, farei aqui um rearranjo entre três contextos em que caboclos aparecem. A ideia é colocar um em relação ao outro para operar um efeito, aquele mesmo que o caboclo provoca quando surge repentinamente, a cada vez se apresentando para dizer quem é e de onde veio. Na primeira parte, assim, abordo a figura do caboclo narrada por alguns dos ilustres cidadãos cachoeiranos em entrevistas, sessões solenes na câmara de vereadores e eventos comemorativos do município. A intenção é mostrar como a narrativa de fatos históricos dá ênfase a um caboclo cívico, que participa da luta pela independência comemorada no dia 2 de julho em Salvador e São Félix. Este é o dia também da festa de caboclo nos terreiros, sobreposição que já nos anuncia o que vem na segunda parte. Nela, apresento as narrativas de pessoas de santo sobre o caboclo tal como aparecem em parte da literatura Estudos Afro-brasileiros na Bahia⁵. A ênfase aqui é no caboclo como brasi-

⁴ Catarina Morawska falou sobre o efeito estético e político da escrita etnográfica ao propor uma abordagem procedimental que enfatiza a forma no processo de confecção de etnografias em palestra intitulada “Sobre a estética e a política na antropologia: exercícios em experimentação etnográfica” e apresentada no Ciclo de Debates do La’grima - Laboratório de Grafia e Imagem da Unicamp, do qual faço parte.

⁵ O termo “candomblés de caboclo” apareceu pela primeira vez na literatura sobre o candomblé da Bahia nos escritos de Nina Rodrigues, como aponta Jocélio Teles dos Santos (1995, p. 78). Tal designação foi parâmetro para estudos clássicos tais como de Nina Rodrigues (1932), Manoel Querino ([1938] 1988), Arthur Ramos ([1934] 1988a), Edison Carneiro ([1948] 1954, [1936/1937] 1991, 1964) e Ruth Landes ([1967] 2002). Já os estudos mais contemporâneos, com um viés historiográfico, centraram-se

leiro, o dono da terra. Não se trata de fazer uma revisão bibliográfica, mas uma incursão nos textos que revele as diversas formas que o caboclo assume, assim como faz quando, ao chegar em cada casa, conta a sua história.

É importante destacar que os caboclos da literatura aqui mencionada estão situados em apenas dois chãos da Bahia, Salvador e Cachoeira. A conversa com a literatura, portanto, não abarca os diversos e importantes estudos que vieram depois da fase inicial de formação dos Estudos Afro-brasileiros, em outros lugares do estado e do país como um todo. Mobilizo, sobretudo, trabalhos etnográficos contemporâneos produzidos por centros de pesquisa baianos, além dos anais de dois importantes Encontros de Nações de Candomblé (CEAO/UFBA 1984, [1995] 1997) das décadas de 1980 e 1990 organizados pelo Centro de Estudos Afro-Orientais, da UFBA. Tais materiais são aqui encarados como narrativas que dialogam com o meu próprio material etnográfico. A intenção é mostrar como o caboclo foi aos poucos reaparecendo na literatura da mesma forma que aparece com frequência no cotidiano de Cachoeira e Salvador.

Por fim, na terceira parte, volto para as ruas de Cachoeira e festas de terreiros como tentativa de fazer no texto um movimento que é próprio ao caboclo, que *vem da mata* e, com sua braveza, *dá seus pulos*. É no desajuste de uma literatura mais clássica, como veremos, que ele nos incita a uma narrativa que acompanhe tal movimento – múltiplo, índio, brasileiro, *brabo*.

no debate entre os caboclos e o Dois de Julho: Wlamyra Albuquerque (1999), Hendrik Kraay (1999), Ordep Serra (1999), João José Reis e Eduardo Silva ([1989] 2005). Na antropologia, Jocélio Teles dos Santos (1995) buscou entender a relação entre a entidade caboclo e as religiões de matriz africana. Na segunda parte deste artigo, irei trabalhar parte da literatura antropológica contemporânea sobre caboclos. Agradeço a Andrea Mendes (2018) pela partilha das reflexões sobre as transformações da festa do Dois de Julho e a sua relação com práticas de matrizes culturais centro-africanas através dos pontos cantados aos caboclos. Versões preliminares de seu trabalho guiaram os meus primeiros passos nesse tema.

O CABOCLO E A CABOCLA NA INDEPENDÊNCIA DA BAHIA

Uma das primeiras histórias que se escuta ao chegar na cidade de Cachoeira é sobre seu passado heroico durante a batalha pela Independência da Bahia. O portal da cidade já anuncia: “Cachoeira heroica e monumento nacional”. A Bahia se orgulha por ter sido o único estado do país a ter efetivamente uma guerra pela independência. Já o povo de Cachoeira diz que tudo começou ali, ainda no ano de 1822. Salvador estava sitiada. Depois de uma luta travada no interior, no dia 2 de julho de 1823 o exército nacional derrotou tropas portuguesas e retomou o controle da capital. Escuta-se essa história do bravo e heroico povo cachoeirano nas conversas com as pessoas, nos livros infantis, nos projetos estaduais desenvolvidos nesta época do ano, nos folhetos disponibilizados pela prefeitura e pelo governo do estado, e nas sessões solenes da Câmara de Vereadores. A Independência da Bahia, portanto, foi e é motivo de um orgulho patriótico.

Um ano após a batalha, foi realizado em Salvador um cortejo informal em comemoração ao primeiro ano da independência. Reproduzindo o “trajeto da entrada triunfal das tropas brasileiras na capital” (Reis, 1999, p. 13), um senhor indígena foi colocado em um carro do antigo exército português e o desfile seguiu pelas ruas da cidade (Kraay, 1999; Teles dos Santos, 1995; Albuquerque, 1999). Tal desfile foi ainda repetido nos anos de 1825 e 1826, quando nele se destacou um novo carro alegórico com uma estátua de um índio, o caboclo, vestido de penas e portando arco e flecha, pisoteando a tirania representada por uma serpente (Kraay, 1999).

Ano após ano o Cortejo do 2 de Julho foi ganhando tamanho. A independência passou a ser identificada na figura do caboclo como o herói da guerra. Em Cachoeira, a *data magna da independência* é comemorada alguns dias antes, no dia 25 de junho. Pois no dia 25 de junho de 1822 tropas cachoeiranas se reuniram na Casa de Câmara e Cadeia e proclamaram D. Pedro regente do Brasil; o que depois lhe valeu o nobre título de cidade

heroica⁶. Como em Salvador, há o Cortejo do 2 de Julho em São Félix, cidade irmã do outro lado da ponte Dom Pedro II sobre as águas do Rio Paraguaçu. No cortejo, o caboclo e a cabocla vão à frente, seguidos de um desfile oficial composto pelas tradicionais filarmônicas de Cachoeira e São Félix, assim como pelas diversas bandas marciais de escolas locais.

Para quem não nasceu na Bahia ou não estudou nas escolas baianas, a Independência da Bahia é uma história desconhecida. Como a maioria das histórias que buscam a construção de uma identidade nacional, possui seus heróis, algumas delas mulheres frequentemente rememoradas. A Sóror Joana Angélica se tornou mártir da independência ao morrer tentando barrar a entrada de portugueses no ataque ao Convento da Lapa. Maria Quitéria vestiu-se de homem para lutar nas batalhas. E Maria Felipa da Ilha de Itaparica liderou contra os portugueses um exército munido de facões e *folhas de cansação*, conhecidas como *boas para se dar uma surra* pelo fato de causar sensação de queimação ainda maior que a urtiga. Além de heróis, as narrativas possuem também símbolos. Na narrativa da Independência da Bahia o caboclo do cortejo é o símbolo do brasileiro ideal. Para as pessoas ligadas às religiões afro-brasileiras, no entanto, o signo de brasilidade deste caboclo tem outro motivo. O caboclo é brasileiro porque é o dono da terra (Teles dos Santos, 1995, p. 147). Doné Maria Conceição explica⁷:

⁶ Em março de 1837, através da Lei Provincial nº 43, foi conferido a Cachoeira o título honorífico de heroica e ela foi elevada à categoria de cidade.

⁷ Doné é o cargo feminino do candomblé Jeje, como Yalorixá, do candomblé Ketu, e Gaiaku, outra denominação Jeje. Acompanhei a fala de Doné Maria Conceição Souza dos Santos Costa ao longo do "III Encontro sobre Saúde nos Terreiros do Recôncavo da Bahia", em agosto de 2015 no Centro de Artes, Humanidades e Letras (CAHL-UFRB), organizado pela RENAFRO. Nele ocorreu o lançamento digital do *Projeto Inventário aos Caboclos na Bahia*: "O projeto é realizado pelo Instituto Tribos Jovens em parceria com os Terreiros 21 Aldeia de Mar e Terra/Ponto de Cultura Expressão e Cidadania Quilombola; o Centro de Caboclo Sultão das Matas; o Terreiro Ilê Omorodé Axé Orixá N'Lá; e o Terreiro Mokambo OnzóNguzoNkisi Dandalunda Ye Tempo. Sua concretização deu-se através do financiamento do Fundo da Cultura da Bahia através de Edital

O caboclo dá o sentido da geografia, da saúde e da defesa da terra. O caboclo já veio ao mundo para falar, não peça a ele para ficar calado. Tem muita cura dentro da nossa nação de caboclo. Cura do útero ao cérebro. Cada energia das fases da lua o caboclo tem o que curar. Quem ensinou aos negros se embrenhar nas matas foram os índios. Quem deu caminho para a minha mãe de santo fazer o santo foi o caboclo. *O caboclo é o dono de sua terra, por que não reverenciar?* (Doné Maria Conceição Souza dos Santos Costa do Centro de Caboclo Sultão das Matas, agosto de 2015, grifos adicionados).

Não surpreende, assim, que dia 2 de julho seja também dia da entidade caboclo nos terreiros de algumas das cidades do Recôncavo Baiano. É o dia em que algumas das *casas de axé* fazem uma das festas mais esperadas do ano. Os terreiros são enfeitados com folhas e frutas penduradas. Assim como folhas e frutas dispostas no chão. Essa ornamentação forma um altar cujo centro costuma ser um grande bolo confeitado. A bandeira do Brasil faz parte do repertório de ornamentação em grande quantidade, suas cores são fortes e presentes. É a única festa, na maioria dos terreiros, em que se é permitida bebida dentro do salão. Vinho, cerveja, cachaça, para o gosto de cada caboclo. No primeiro 2 de julho que passei na Bahia, fui à festa de caboclo no terreiro de Mãe Sem-Brinco, em São Félix, no ano de 2015. Foi também em uma festa de caboclo, no terreiro de Mãe Dionízia, que vi um ogan⁸ *bater para caboclo* com paixão e alegria até a sua mão sangrar. Nem assim ele parou de bater.

Público do Centro de Culturas Populares e Identitárias – CCPI/Secretaria de Cultura do Estado da Bahia – SECULT.” (informações obtidas no site <http://www2.cultura.ba.gov.br/2015/08/12/inventario-virtual-culto-aos-caboclos-na-bahia-registro-e-salvaguarda-e-lancado-em-cachoeira/>, à época do lançamento de 2015 em Cachoeira. Não foi possível acessar o link em que estaria o inventário em 17/07/2020).

⁸ No candomblé, *ogã* ou *ogan* é o cargo de homens que possuem determinadas funções – como tocar os atabaques, cuidar para que tudo corra bem nas festas e realizar os sacrifícios – e que não incorporam as entidades. *Equede* é o cargo de mulheres que também não incorporam e possuem a função de vestir e cuidar dos orixás ao longo das festas.

Diferentemente das outras festas que costumam começar à noite, as de caboclos são conhecidas pelo samba que corre solto, iniciado normalmente à tarde, e só terminado quando os caboclos permitem. Não conheci uma pessoa em Cachoeira, e que frequentasse festas de terreiro, que não gostasse das festas de caboclo. As pessoas cantam alto e dançam os sambas, bebem e se divertem. A roda é aberta para todos que pelos caboclos são convidados a sambar, mas é preciso ter cuidado. Os caboclos adoram *tombar quem de tombo é*.

CABOCLOS NA LITERATURA, "AQUILO QUE O CABOCLO FAZ, O NEGRO NÃO DESFAZ"

Apesar de sua presença viva no cotidiano e em festas de muitos terreiros de Cachoeira, o caboclo pouco aparece na literatura antropológica clássica sobre as religiões de matriz africana. É Manoel Querino ([1938] 1988) quem vai se debruçar um pouco mais sobre o que até então era chamado, desde Nina Rodrigues, de "candomblé de caboclo". Em artigo publicado inicialmente em 1919 na *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, o autor descreve um ritual de caboclo mostrando como seus toques de atabaque, bem como as comidas ofertadas, diferem dos padrões rituais nos cultos aos orixás⁹. Décadas depois, Vivaldo da Costa Lima (1987, p. 82) comenta: "Querino, embora muito resumidamente, dá uma importante contribuição ao estudo que ainda não se fez em profundidade, sobre os candomblés de caboclo na Bahia".

A ausência apontada por Lima está relacionada aos propósitos analíticos dos próprios pesquisadores até então, uma vez que o foco no caboclo bagunçaria uma literatura que buscava a estrutura ritual dos cultos de candomblé e a análise de mitos. Tal esforço acabava muitas vezes por desviar a atenção

⁹ O artigo intitulado "Candomblé de Caboclo" está também na coletânea *Costumes africanos no Brasil* de Manuel Querino ([1938] 1988), publicada quinze anos após sua morte, em 1938, por iniciativa de Arthur Ramos.

de algumas miudezas do segredo no cotidiano e das chegadas repentinas que *abrem caminhos*. E mesmo no interior das festas de terreiro, o caboclo desafiava a estrutura. Diferentemente dos orixás, é ele próprio que, quando chega, dita suas músicas e diz quem é (Chada, 2006). São os caboclos que tiram seus cânticos e ensinam sua dança, sempre com improviso (Ribeiro, 1983). Eles interagem também diretamente através da fala com pessoas da casa e convidados, aproveitando o momento para emitir “recados ou sotaques com endereço certo e, quem é dono da carapuça, põe na cabeça” (Ribeiro, 1983, p. 62). Quando chegam, os caboclos saúdam a todos nas festas e sessões: “a mãe de santo, os ogans e os atabaques, além dos presentes, em geral, chamando-os de ‘senhor’, ‘senhora’ ou ‘cumpadre’, e o cumprimentam saudando com um abraço e as exortações, ou ajoelham-se e estendem o braço em pedido de cumprimento” (Alvarenga, 2016, p. 21). As pessoas respondem animadas, “com saudações como ‘*xêtro maromba – xêtro na vizaura – maromba xêtro*’ ou ‘*Okê Caboclo, Okê*’, entre outras” (Alvarenga, 2016, p. 21, grifos no original).

Ao se concentrar nas origens africanas dos cultos de candomblé, parte da literatura que formou os Estudos Afro-brasileiros na Bahia deixava o caboclo de fora. Edison Carneiro, por exemplo, se disse desajudado com relação ao “candomblé de caboclo”:

Carneiro se confessa “desajudado”, certamente, que nos dois planos de um pesquisador: na bibliografia de apoio e no próprio trabalho de campo. Àquela época pouco se escrevera sobre o “candomblé de caboclo”, considerado mesmo por Carneiro, como uma forma empobrecida das tradições “pobríssimas dos negros bantos”, como escreveria em *Religiões Negras*. Mesmo em seu livro seguinte, *Negros Bantus*, Carneiro expressa, no capítulo “Candomblés de caboclo”, sua opinião restritiva a esse tipo de candomblé e chega a prever o seu futuro desaparecimento. O candomblé de caboclo, entretanto, com o tempo, passaria a ser o que atualmente significa na Bahia: uma outra *nação de santo*. Certo é que Carneiro nunca aceitou a identidade mítica dos “caboclos”, embora tivesse sugerido, mais tarde e mais simpaticamente, a dinâmica do seu sincretismo formativo, quando tratou dos encantados caboclos, em 1948,

com o seu já clássico *Candomblés da Bahia* (Lima, 1987, p. 81-82, grifos adicionados).

Arthur Ramos ([1934] 1988, p. 75) chegou a falar que a existência dos caboclos era uma “intromissão de entidades da mítica ameríndia nas práticas fetichistas dos negros; daí a denominação de *candomblé* de ‘caboclo’ (mestiço de índio)”. E ainda achou curioso o “sincretismo dos *orixás* fetichistas com as divindades dos mitos ameríndios e elementos do folclore branco” (Ramos, [1934] 1988, p. 75), grifos no original).

Mas mesmo no desajuste, o caboclo aparecia em trechos de algumas dessas obras clássicas. O título desta sessão, por exemplo – “aquilo que o caboclo faz, o negro não desfaz” –, foi tirado por Jocélio Teles dos Santos de uma obra de Edison Carneiro (1991, p. 135), que “transcreveu em junho de 1936 um depoimento sobre os Candomblés da Bahia: ‘o jeje chega e arranca o toco. Vem o angola, tira as foia. O caboclo, mais forte, leva logo a raiz.’” (Teles dos Santos, 1995, p. 63). Luís Sérgio Barbosa também menciona que “o que o caboclo fazia ninguém desmanchava, esse era o ditado” (CEAO/UFBA, [1995] 1997, p. 89).

É a partir da década de 1980 que o caboclo começa a aparecer na literatura com mais presença. O pioneiro artigo de Carmem Ribeiro (1983), por exemplo, é povoado de caboclos. Nele, conhecemos o caboclo Itaguará, que *botava vista* no bairro de Sertanejo, em Salvador. Seu Pedra Preta, que comia um quilo de fumo de corda acompanhado de um litro de mel. O caboclo Jurataí, da rua dos Ossos no bairro de Santo Antônio, que bebia em uma caneca que cabia mais de litro de cerveja e apareceu numa foto. Seu Mineiro que dançava por cima de vivas brasas. O caboclo Serra Negra que depositava em uma erva o seu idioma para passar a falar português nas sessões. Uma tribo de índios antropófagos. O cismado caboclo Tumbancé, que curava com a boca. E o caboclo Boiadeiro que reuniu dois irmãos brigados.

Dez anos depois, Jocélio Teles dos Santos (1995) se dedicou com mais profundidade a um estudo sobre o caboclo nos terreiros de Salvador. Olhando efetivamente para a entidade ali cultuada, o objetivo de Teles dos

Santos era “compreender a inserção, nos candomblés, de uma entidade denominada Caboclo que é identificada como sendo de origem indígena” (Teles dos Santos, 1995, p. 9). A busca por essa origem do culto aos caboclos dentro dos candomblés remete o autor a uma ideia de africanidade, da qual o caboclo aparece como uma variação no contexto brasileiro.

Reconhecendo a presença maciça dos caboclos nos candomblés baianos, Teles dos Santos (1995, p. 147) conclui assim que o caboclo é afro-brasileiro: “o Caboclo é menos brasileiro do que apresenta ser e mais ‘africano’ do que se poderia crer”. Menos brasileiro porque “imerso num universo de referência africano e sendo sempre reiterado como o elemento autóctone – ‘o verdadeiro caboclo é o índio’ – essa entidade, que constitui um verdadeiro anátema nos candomblés, é, por assim dizer, afro-brasileiro” (Teles dos Santos, 1995, p. 147). E mais africano pois é uma “das variantes canônicas, entre outras, do sistema religioso afro-baiano, no qual há uma valorização política das origens africanas (em particular a iorubá)”, ainda que com “diversas combinações, assimilações e integrações, mesclando várias referências culturais” (Teles dos Santos, 1995, p. 146).

É importante atentar para a ênfase do autor na busca pela origem. É essa busca que o leva à conclusão de que o caboclo é afro-brasileiro. Seguindo esta argumentação, as narrativas do povo de santo, que afirmam que o caboclo é brasileiro, estariam atreladas ao momento da Independência da Bahia, que seria “a ascensão do Caboclo” por ser o seu “símbolo por excelência”. Todas as apropriações de suas comemorações constituíram-se, nesse sentido, como uma grande contribuição para a construção dessa “representação multiforme em que a referência básica é o índio, mas que nele não se esgota, pois inúmeros são aqueles Caboclos que se diz provirem de além mar” (Teles dos Santos, 1995, p. 147). Ao olhar para o caboclo, Teles dos Santos também nos mostra a importante relação entre negros e índios nas narrativas das pessoas:

Tudo faz crer que, ao fugirem dos senhores, os escravos procurassem refúgio nestas aldeias, onde os índios Tupis, Guaranis e Tapuias, com desconfiança,

começavam então através de gestos e presentes a se aproximar, dando guarida aos fugitivos, *por não aceitarem violência e nem aprisionamento, e daí, ao se esconderem nas matas, os índios começaram a ensinar aos negros a encostarem o ouvido no chão, o banho das folhas, o voar dos pássaros e suas mandingas do mato. Daí é que se fizeram os contatos entre os negros e índios.* Os índios ensinaram a usar sua luz, que servia para andarem na noite, que era feita de luz de pau-brasil e candeia. Então começaram a observar seu ritual, onde também tinham os seus preceitos, pois existia na aldeia o seu pajé. Nos preceitos tinham significados: a lua, as águas dos rios, do mar, lagos, o sol e o seu Deus Tupã. Eles também invocavam espíritos de seus mortos, para darem mais força. *Os negros, vendo tudo isso, acharam alguma assimilação com seus orixás.* E os africanos Angola (bantus), por serem mais significativos com seu linguajar, foram os que mais se aprofundaram dentro do culto dos índios, e até o candomblé de angola não deixou de ter obrigatoriamente sua festa de caboclo e, através desses, vem também outras divindades, guias como nosso bom, querido e aceito, o grande Boiadeiro e o Marujo (Teles dos Santos, 1995, p. 136, grifos adicionados).

Em seu trabalho, portanto, Jocélio Telles dos Santos (1995) argumenta que o caboclo é mais africano do que brasileiro, porque fruto de “um procedimento analógico e comparativo do sistema canônico afro-baiano” (Teles dos Santos, 1995, p. 146) e uma “representação simbólica do que seria a cultura indígena para esses terreiros” (Teles dos Santos, 1955, p. 13). O riquíssimo acervo de narrativas na sua pesquisa de campo revela também a preocupação do próprio povo de santo em enfatizar o caráter relacional do caboclo – “daí é que se fizeram os contatos entre negros e índios”. Tal relação é pensada a partir de uma história compartilhada de violência e aprisionamento.

Este aspecto não cansa de aparecer nas narrativas de santo em Cachoeira, como bem mostra o trabalho de Vilson Caetano Sousa Júnior (2005). O autor percorre o uso do termo nagô nas histórias que escutou dos mais velhos na cidade e optou, em um de seus capítulos, por transcrevê-las na íntegra. Muitas vezes, nagô, “entendido como africano” (Sousa Júnior, 2005, p. 51), contrapunha-se ao índio, chamado de caboclo. É o Sr. Ambrósio

Bispo Conceição, famoso e conhecido como Ogan Boboso, com seus 99 anos de idade, quem lhe conta: “O nagô veio da África. O Brasil mesmo pertence à parte africana porque eles quando vieram de lá pousaram aqui e, portanto, eles foram saindo de lá pra cá, foi se aprumano, aprumano... Mas aqui mesmo é a língua guarani. Aqui é caboclo” (Sousa Júnior, 2005, p. 51). Nas palavras de Dona Galdina Silva, *a finada Mãe Baratinha*: “todos são nagô. Agora tem o nagô ijexá, nagô jeje, nagô ketu. É uma separação. Mas, na palavra mesmo original do candomblé do mundo, todos somos nagô. Só não o caboclo, que é índio mesmo” (Sousa Júnior, 2005, p. 49).

Esta diferenciação entre nagô ou orixá e caboclo é feita também a partir de elementos cotidianos, como a comida: “caboclo come caça, pode comer tudo o que ele possa caçar e, em nosso entendimento, só poderia comer aquilo que se encontra na terra dele. O que vem da África não é comida de caboclo” (Barbosa, [1995] 1997, p. 94). O próprio Manoel Querino ([1938] 1988, p. 73) já falava da diferença no preparo da comida, pois para o caboclo “o azeite-de-dendê ou de-cheiro não é admitido no condimento das iguarias”.

A demarcação constante da diferença entre negros e índios enfatiza o seu caráter relacional. O encontro entre eles é sempre rememorado a partir de uma experiência compartilhada de violência e escravidão. Ao mesmo tempo, como Carmem Ribeiro (1983) bem colocou, as histórias dos caboclos são da atualidade. E essa atualidade das histórias dos caboclos tem a ver com a forma com que essa narrativa afeta o cotidiano. As narrativas refazem o passado, apresentando o caboclo como o índio que não aceita violência e aprisionamento, daí a sua relação de parceria com os negros escravizados. E fazem o presente, já que o caboclo é entidade que ajuda a curar o mundo numa cidade como Cachoeira, *poluída espiritualmente* em decorrência desse passado.

Narrativas sobre essa relação também aparecem nas falas de mães e pais-de-santo das diversas nações que compõem o candomblé de Salvador, dentre elas, a nação de caboclo. No segundo Encontro de Nações de Candomblé organizado pelo Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO/ UFBA) em

1995, o Xicarangomo Esmeraldo Emetério de Santana (Seu Benzinho) da Nação-Angola respondeu à pergunta se existia influência do caboclo na nação-angola afirmando que "Existe muita!":

E é uma coisa absurda não se respeitar o caboclo. Caboclo é o dono da terra. E assim está se correndo um perigo muito grande de querer botar os donos pra fora. É mesmo que esse pessoal de terras que estão brigando a toda hora. *Porque, quando chegaram aqui, os africanos, sejam de Angola, Benin, etc., encontraram os tupinambás.* Eles é que são os donos da terra. (...) Na hora que algum escravo conseguia fugir, eles "omicidiavam" os caboclos, guardavam "eles" na aldeia. E, quando os capitães-do-mato iam procurar, metiam-lhes flechas. *O maior guardião dos africanos foram os caboclos.* Ai de mim se não fossem eles! Tem muitas "casas" que não querem as "filhas dançando com caboclo", elas não dançam nos seus terreiros, mas "rodam com caboclo" em outros terreiros (Santana, 1984, p. 46, grifos adicionados).

Se Teles dos Santos (1995) conclui que o caboclo é afro-brasileiro, Xicarangomo Almiro Miguel Ferreira reafirmou, no primeiro encontro do CEAO de 1984, que o caboclo é o *dono da terra* e é brasileiro:

Mas o caboclo é mais velho, porque os outros vieram de lá pra cá, e ele já estava aqui. *Ninguém foi buscar "ele" não.* Ele já estava aqui. Ele é o dono da terra. E por que, agora, se expurga o dono de suas casas? Se acha que caboclo não tem prestígio, se acha que caboclo não é "feito", se acha que ele não tem pai, nem mãe, que nasceu num ôco-de-pau? Caboclo não nasceu assim, não. Ele tem pai, mãe, tem tudo. Caboclo é uma "nação", tem bandeira, tanto quanto outra qualquer, mas não é bandeira de [orixá] Tempo como botam. Ele tem bandeira, porque a bandeira dele é a Nacional. É a Bandeira Brasileira, verde, amarela, "Ordem e Progresso". O Brasil não é uma nação? O caboclo não é brasileiro? Não se canta esta cantiga para ele? *Brasileiro, brasileiro/ Brasileiro, imperador/ Brasileiro que é que sou* (Ferreira, 1984, p. 65, grifos adicionados).

Nas narrativas das pessoas de santo que rememoram a violência da escravidão, o caboclo é brasileiro porque dono da terra e o "maior guardião

dos africanos” (Santana, 1984, p. 46). Tal perspectiva difere de uma ideia de brasileiro mestiço que representa um símbolo nacional supostamente harmônico. A forma como se contam essas histórias, assim, apresenta um caboclo que se confunde com os índios – dono da terra invadida por portugueses –, da mesma maneira que os orixás se confundem com os negros. É para isso que eu quero atentar aqui. Como afirmou o Babalorixá Luís Sérgio Barbosa presidente da Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro, a passagem dos tempos mostra “o entrosamento de africanos com os caboclos, nas tribos e fora delas. Desses encontros e amizades, foi possível a constituição de várias famílias, onde nasceram filhos de africanos com caboclos” (CEAO/UFBA, [1995] 1997, p. 87).

Os caboclos espiavam, mas não era permitida a sua participação. Os africanos vetavam. Os caboclos passaram a reclamar. *Alegaram que os africanos vindos para o Brasil, nada trouxeram e quando aqui chegaram se valeram do que encontraram, e tudo que existia aqui no Brasil era dele, o caboclo. As terras, as folhas, os rios, as pedras e tudo mais que os africanos estavam usando era de propriedade dos caboclos (índios).* Com esse entendimento os caboclos começaram a romper a barreira com o aparecimento de incorporações de caboclos nas pessoas possuidoras de mediunidade. Os filhos-de-santo dos zeladores, alertavam aos seus pais-de-santo: “os caboclos estão entrando”. Era um Deus nos acuda, mãos na cabeça e tudo mais (CEAO/UFBA, [1995] 1997, p. 88, grifos adicionados).

O Babalorixá Luís Sérgio Barbosa estava ali para falar do “caboclo e suas andanças” (CEAO/UFBA, [1995] 1997, p. 87) e que caboclo, como orixá, também tem fundamento: “vim falar sobre o índio e se não falei adequadamente, me desculpem. Porque o índio tem seus segredos e nos segredos do índio, muita gente não penetra.” (CEAO/UFBA, [1995] 1997, p. 104):

Não seria eu quem deveria fazer esta palavra. Mas tive dificuldade em encontrar uma pessoa que tivesse a coragem de falar do índio aqui, nesta casa, hoje. Na função de presidente da entidade, não poderia deixar esta lacuna aberta,

porque o caboclo, nos terreiros de candomblé é o S. Francisco. *É ele quem faz os seus movimentos para que se possa conseguir alguma coisa que se almeja* (CEAO/UFBA, [1995] 1997, p. 87, grifos adicionados).

Esta fala do babalorixá aponta para o segundo aspecto das narrativas que relacionam indígenas e negros: como se diz em Cachoeira, da própria *natureza* do caboclo. Luís Sérgio Barbosa mostra aqui movimento e andança. Por isso as mãos na cabeça, era um Deus nos acuda porque o caboclo aparecia. Além disso, nos mostra que é através dos seus movimentos que o caboclo ajuda as pessoas. É de movimento também que Paula Galvão (2011, p. 19) fala em seu trabalho. Seguindo “os caminhos das entidades”, ela toma “o caboclo como ponto central” (Galvão, 2011, p. 20), o “nó sob o qual se expandem relações” entre as redes de pessoas e entidades com as quais fez pesquisa. Ao olhar movimento, ela não procura encontrar a origem.

As origens da inserção do caboclo nas religiões afro-brasileiras podem até ser dúbias, no entanto, não é meu interesse aqui precisar um ponto zero da chegada dessas entidades. O que é importante salientar é que elas se imiscuíram nos cultos e ocupam hoje lugar central em muitos terreiros de Candomblé, Umbanda e até grupos domésticos como o estudado neste caso. *O caboclo se mostrou uma entidade de movimento não apenas na fala dos meus interlocutores (como uma entidade de maior agilidade, que dança mais, se locomove e transita com maior intensidade em relação aos orixás), mas também pela enorme circulação entre grupos religiosos* (Galvão, 2011, p. 63, grifos adicionados).

Em alguns textos recentes, os movimentos mencionados pela autora e as próprias presenças pipocam em diversos lugares: “mesmo não atuando num terreiro de candomblé, o caboclo faz parte do universo religioso da maioria dos seus adeptos.” (Tall, 2012, p. 85). E pipocam agindo no mundo: “nem sempre as entidades seguem à risca aquilo que as pessoas consideram como mais adequado” (Galvão, 2011, p. 66).

Vilson Caetano de Sousa Júnior (2005, p. 123) ainda afirma que “a figura do caboclo é algo fundamental para manutenção dos cultos afro-brasileiros

na cidade de Cachoeira, sobretudo daqueles que se auto denominavam nagô”. Falar “das ‘casas’ de Cachoeira sem mencioná-los, deixaria uma lacuna significativa” (Sousa Júnior, 2005, p. 123).

Durante a pesquisa, percebemos que estes ancestrais brasileiros se encontram o tempo todo ao lado dos orixás nagôs e dos voduns daomeanos. Na maioria das vezes, não somente ligados diretamente à vida espiritual das lideranças religiosas, mas à fixação do próprio culto em um determinado local. A história da casa de Mãe Lira de Iemanjá não é diferente. É seu caboclo, Juremeira, quem vai não somente garantir a sua projeção como sacerdotisa, mas também lhe apresentar a casa onde ela passará a dar assistência espiritual às pessoas (Sousa Júnior, 2005, p. 123).

Novos trabalhos, assim, questionam muitos dos pontos de partida das perspectivas mais clássicas, como a ideia de nações de candomblé (Passos, 2016), de mestiçagem ao trabalhar com a noção de fluxos afroindígenas (Panzzarelli, Sauma & Hirose, 2017), e a restrição da possessão às estruturas institucionais religiosas dos terreiros, deixando de lado a “possessão doméstica” (Galvão, 2011). Com os estudos sobre Cachoeira, não é diferente. Luiz Cláudio Dias do Nascimento (2010) e Luis Nicolau Parés (2007) trabalham com a tradição oral para falar do candomblé Jeje em Cachoeira, contrapondo-se ao grande enfoque na nação ketu de Salvador. Os mais recentes de Luísa Mahin do Nascimento (2016) e Luísa Mesquita Damasceno (2017) mostram a religiosidade no dia-a-dia cachoeirano. As presenças dos *caboclos*, *orixás*, *inquices* e *bons irmãos de luz*, portanto, aparecem na escrita.

Luísa Mahin do Nascimento (2016) faz uma abordagem cotidiana da relação com Cosme e Damião, e toda multiplicidade que isso implica em Cachoeira, com erês, Ibêji e Doum. Dona Cleonice, por exemplo, acende vela para os santos todos os dias, quando conversa com eles – “todo dia de manhã e à noite” (Nascimento, 2016, p. 65). Já Dona Caçula afirma:

Minha avó sempre disse assim: “Olha, se a gente tem o orixá e ele quer que as coisas sejam feitas à maneira dele e não à nossa maneira, tem que ser

respeitado". Então a gente teve essa formação e a gente continua seguindo a orientação deles. Os caboclos, os erês, eles dizem a cor que eles querem da festa. O ano passado eles disseram que queriam uma chuva de arco íris aqui e aí nós fizemos o arco íris com bolas. E aí eles dizem que querem que toda criança seja bem tratada, "não quero ninguém reclamando com as crianças que cheguem aqui. Se elas bagunçam, deixem bagunçar que a festa é minha, não é sua" (Nascimento, 2016, p. 65).

Luísa Mahin do Nascimento, a autora, mais conhecida como Mahin, é cachoeirana. Como boa *filha da terra*, ela nos fala das singularidades de "cada canto da cidade, cada costume, cada comida conta uma história tramada de realidade, ficção, mitologia, filosofia" (Nascimento, 2016, p. 36):

Tem festa de São João e no dia 24 de junho se acende fogueira para Xangô ou Sogbô em alguns terreiros de candomblé; tem sambas de roda; bumba meu boi; festa de Santa Bárbara na igreja com fogueira e oferenda de caruru; tem feira livre e sua economia do sagrado; tem padre macumbeiro e pai de santo ou mãe de santo católica; tem gente perambulando pelas ruas manifestadas de caboclos e outros encantados; tem gente que ficou doida porque recebeu zorra ou feitiço de alguém e nunca conseguiu se curar; dentre outros inumeráveis enredos próprios da cidade (Nascimento, 2016, p. 36).

Paula Galvão (2011, p. 46) aprendeu na casa de Zezé "aquilo que dizem sobre a religiosidade baiana": ela "está em todos os aspectos de nossas vidas". Aprendeu também que existem "entidades espirituais que realizam trabalhos no nosso mundo a fim de ajudar pessoas e cumprir sua missão" (Galvão, 2011: 46). Foi Sultão das Matas quem lhe mostrou.

Sultão das Matas está presente na vida de Zezé e das mulheres que frequentam sua casa das mais diversas maneiras: ele é entidade que as ajuda resolver problemas familiares e de saúde, que administra os encontros religiosos realizados na casa de Zezé, é aquele que aconselha na lida com os maridos e filhos, e que as têm como filhas, lhes dando carinho e fazendo reclamações quando necessário (Galvão, 2011, p. 25).

Luísa Damasceno (2017), por sua vez, realizou sua pesquisa no terreiro de Mãe Dionízia, o Oiá Mucumbi. Através das histórias de alguns dos filhos e filhas de santo da casa, ela falou das linhas que compõem o caminho espiritual de cada um. O movimento está aqui nos trajetos percorridos pelas pessoas e na presença cotidiana das entidades. Um dos filhos de santo, Roque, disse-lhe que as entidades são “pé de vento”. Numa das primeiras sessões que pude acompanhar na casa de Mãe Dionízia, conheci o caboclo Tupinambá de Roque. Foi o primeiro que vi e um dos que mais me marcou. Em festa para Oxóssi, ele não deixa ninguém ir embora cedo, *com tanto rei e rainha na sala, eu não vou ficar sozinho*. Roque fala à autora:

Os orixás são pé de vento. Não só os orixás, mas todas as entidades. Por que vento? Ninguém pode pegar um orixá, ninguém pode pegar o vento. Na mesma hora em que estão aqui, estão ali. São espíritos que estão em tudo quanto é lugar. Podem estar assentados na África, mas onde você estiver, eles estão ali te vendo. Vento! Vento está em tudo quanto é lugar ao mesmo tempo! (Damasceno, 2017, p. 50).

Aqui e ali, caboclo e orixá estão nas casas de axé, mas também nas matas, nas águas, nas ruas. Sua presença *pé de vento* ultrapassa as fronteiras do terreiro. E quando passamos a vê-las no mundo, outras possibilidades se abrem para compor narrativas etnográficas. Narrativas que sejam mais múltiplas como o caboclo, sem para isso engessar o mundo vivido a partir de premissas analíticas. Um mundo vivido que precisa ser aprendido (Rabelo, 2015) e nos convida a repensar a própria narrativa etnográfica (Kofes, 2001; Kofes & Manica, 2015).

São diversas as formas do caboclo existir nesse mundo. Como indígena, Seu Tupinambá; como sertanejo, Seu Boiadeiro; como sereia, Indaiá; e até como estrangeiro. Como fazer ver no texto essa multiplicidade a partir de uma espiritualidade vivida cotidiana e corporalmente? Como escrever sem perder o que move, e que tem sabor, cheiro e *vento*? Para isso, é preciso escutar o caboclo quando chega, conta a sua história e *dá seus pulos*. O que salta aos olhos quando o caboclo aparece é o caráter relacional do encontro

entre índios e negros, em que se faz ver e se afirma uma experiência espiritual e historicamente marcada pela violência.

As narrativas aqui apresentadas nos mostram como os índios são contados como aqueles que resistiram e ensinaram sobre as folhas deste mundo. Hoje, no dia-a-dia, são eles os que “arrancam a raiz” – como no trecho de Edson Carneiro trazido por Teles dos Santos (1995) acima citado – e fazem os trabalhos mais pesados de *limpeza e cura*. Bravo, guerreiro, aquele que *abre caminhos e quebra demanda. Que vem da mata e dá uns pulos*. Eles se comunicam com as pessoas e levam os recados. Muitos são os que recebem caboclos que vêm ao mundo para trabalhar. Caboclos que não aceitam dinheiro e exigem que seja tudo *na caridade*. Paula Galvão (2011) aprendeu em seu trabalho que os caboclos, assim como os orixás, além de habitar o mundo, também habitam os corpos das pessoas. É preciso, pois, cuidar deste corpo para recebê-los. O mundo passa assim a ser vivido através de cuidados diários. Atenção diária ao que se alimenta. E composto por encontros diários de muita *força*, já que o que caboclo *faz*, não se *desfaz*.

DE VOLTA À CACHOEIRA, A FORÇA QUE VEM DESSA PEDRA QUE CANTA ITAPOÁ, FALA TUPI FALA IORUBÁ¹⁰

Tânia Almeida Gandon (1997) pergunta se teríamos que ser poetas como Caetano Veloso para perceber a “relação legendária” entre negros e indígenas na história brasileira. Ela trabalha com fontes escritas e orais, concentrando-se no bairro de Itapuã, em Salvador. Segundo a autora, Itapuã é uma palavra Tupi que significa “a pedra que ronca”. *A pedra que ronca fala tupi e fala iorubá*. Orixás e caboclos contaminaram a poesia de Caetano Veloso tal como Cachoeira *contamina* as pessoas que por ela passam, como me ensinou Ana Clara Amorim, grande amiga, produtora cultural e professora na escola estadual Eraldo Tinoco, no quilombo de Santiago do Iguape. O movimento deste texto buscou também uma narrativa *contaminada* pelas

¹⁰ Trecho da música de Caetano Veloso, *Two Naira Fifty Kobo*.

presenças cotidianas de *caboclos*, *orixás*, *inquices* e *bons irmãos de luz* em Cachoeira. Tal cotidiano nos diz que o candomblé é uma maneira de ser e estar no mundo que ultrapassa as fronteiras do terreiro e é contada através de histórias

Essas histórias, muitas vezes passadas pelas pessoas mais velhas, são também encontradas na literatura sobre Cachoeira (Sousa Júnior, 2005; Parés, 2007; Nascimento, 2010; Nascimento, 2016; Damasceno, 2017; Alvarenga, 2016, Vale, 2018). Histórias como as do Vapor, que já não navega mais no mar do Paraguaçu, e seu cozinheiro: “a embarcação que se movia sem a ajuda dos ventos e dos remos e sobre um de seus tripulantes, Zé do Vapor, que trabalhava na cozinha” (Sousa Júnior, 2005, p. 62).

É imprescindível, ao falar do candomblé nagô na cidade de Cachoeira, mencionar os nomes de tios e tias africanos/as e pessoas profundamente conhecedoras das “coisas da seita”, como diversas vezes ouvimos. Homens e mulheres que tinham o poder de adivinhar sem utilizar nenhum instrumento adivinhatório, que se transportavam de um lugar para o outro na forma que queriam ou que tinham o poder de estar em dois lugares ao mesmo tempo. Homens e mulheres, comerciantes, donas de casa, donos de roça, barraqueiras, ganhadeiras ou que simplesmente viviam da profissão de “curador” ou curandeira, que traziam a velha Cachoeira de seu tempo resolvida com seus bozós, como Porfíria de Ogum, sempre referida pelos entrevistados como Aleijadinha, além dela são citados: Tia Águida de Iemanjá, Pai João, temido como grande feiticeiro, Judite de Aganju, a mulher que se transportava para a África na forma de um pássaro, ao lado de outros nomes como Maria Benedita, Juliana, Maria Democrata, Tio Anacleto, Zé do Vapor, ou mesmo um sacerdote chamado Da Lama (Sousa Júnior, 2005, p. 54-55).

A presença das entidades está em cada esquina da cidade. Está nas histórias da Pedra da Baleia, da Lagoa Encantada, da construção da Ponte Dom Pedro e da barragem da Pedra do Cavalo. Mãe Dionízia certa vez me contou o quanto foi difícil construir as duas pontes sobre o Paraguaçu daquela região. *Teve um rio de sangue de tanta gente que morreu na construção.*

Aquele lugar tinha dono, e ele não queria deixar construir. Sobre a barragem, disse que em sua construção, quando o pessoal chegou para trabalhar, havia uma serpente enorme na Pedra do Cavalo. Todos saíram correndo dali.

Luís Cláudio do Nascimento, historiador e antropólogo da cidade conhecido como Cacau Nascimento, me contou a história de uma família antiga na cidade que tinha uma casa atrás da Casa de Câmara e Cadeia, atual câmara de vereadores. Essa casa tinha uma jaqueira. *Se fazia uma obrigação anual dessa jaqueira que vem do tempo dos avós desse cara que na década de 70, tinha mais ou menos 80 anos de idade. Então pessoas africanas, filhos de africanos.* Quando parte da família se foi e a outra parte se mudou para Salvador, a casa ficou vazia e se criou um impasse por conta da obrigação que tinha que ser feita ali. E a casa começou a desmoronar, entrar em *estado de ruína. Começou a dar cupim, caiu uma parede, caiu um telhado:*

Então o que faz? Reúne a família pra dizer olha, vamos vender a casa. Vamos vender a casa e acabou. Não faz mais a obrigação lá, a gente faz uma coisa, pede, joga nos búzios pedindo para nunca mais fazer e pega o que tem lá no pé da árvore e leva para o lugar. A gente cuida em casa, não cuida mais na árvore. Só que o orixá disse que não, eu quero continuar recebendo minhas obrigações aqui na minha árvore. Eu sou a árvore. (...) a solução foi fazer um muro, reduzir o quintal, fazer um muro, um muro que deixasse a árvore separada da área que seria vendida. O outro muro que é o do fundo do quintal. Eles fizeram uma porta e tá lá num espaço assim de um metro, um metro e meio uma árvore que eles eventualmente vêm, abrem pelos fundos e fazem a obrigação (Cacau Nascimento, entrevista em agosto de 2015).

O candomblé está presente, assim, em uma forma de viver a cidade que não é restrita às casas de axé. É “um candomblé ensinado nas ruas, no samba de roda, ao lado de outras manifestações culturais. É tudo isso que se denomina nagô ou, ainda, que é compreendido como a nação de ancestrais itinerantes” (Sousa Júnior, 2005, p. 118). Foi na Praça 25 onde escutei aquelas primeiras histórias fantásticas da cidade de Cachoeira lembradas acima por Luísa Mahin (Nascimento, 2016). Sobre os túneis do Convento

do Carmo. Os encontros com entidades. O aviso de que não se bebe só. As histórias dos loucos da cidade e dos feitiços. Essas histórias nos mostram, assim como o caboclo, que uma espiritualidade corporal e material é vivida cotidianamente nas ruas da cidade.

Habitar Cachoeira é estar sempre à espreita de encontros, ainda mais ao lado de Gilvânia em seu tabuleiro de acarajé. Um dia Seu Marujo também estava lá. Não o reconheci logo de cara. Achei que era seu *cavalo* – a pessoa que o recebe –, um amigo de Gil. Não sei quando foi que percebi, mas logo ele começou a me falar um bocado de coisa. Comprei-lhe uma cerveja. Estendemos a prosa. Depois, ele se aproximou novamente de Gilvânia e ficamos dando risada. Outra vez, ele já chegou da rua. O tabuleiro estava cheio. Cumprimentou a dona, deu em cima das mulheres que ali estavam e depois saiu distribuindo conselhos. Não faltaram ofertas para lhe encher o copo.

Com Dona Jurema já foi diferente. Era dia da Festa de Iemanjá em algum fim de semana de fevereiro de 2017. Em dias de festa na cidade, Gilvânia montava seu tabuleiro na praça do Jardim Grande, de frente para o rio, para aproveitar o movimento. A festa já estava chegando ao fim. Gilvânia havia guardado suas panelas, botijão, bacia e descansava um pouco antes de ir embora, quando me aproximei para me despedir. Ao lado dela estava Dona Jurema. Cumprimentei-a com um aperto de mão, ao que ela respondeu com um abraço. E desatou a falar. Meus olhos se encheram de lágrimas. Agradei e segui meu caminho.

O que essas histórias nos mostram é que essas presenças estão no mundo. A dificuldade, assim, é transformá-las em material etnográfico para fazer análises que generalizam a experiência vivida tendo como referência enquadramentos analíticos situados em um outro mundo, o da literatura antropológica. Isso é ainda mais difícil quando se pensa sobre o tempo de aprendizagem no candomblé (Rabelo, 2015; Marques, 2016). Um tempo que exige paciência e silêncio. Como “catar folhas” (Goldman, 2005). Jocélio Teles dos Santos (CEAO/UFBA, [1995] 1997, p. 85) fala como foi compreendendo que o candomblé, “como disse Valdina, é um aprendizado,

mais que uma religião, é vida, é resistência, é política". E quanto mais eu habitava essa cidade morada de tanta gente e afeto, vida e política, mais distante eu me sentia de uma perspectiva analítica que me forçava a explicar o mundo a partir de estruturas e sistemas. Como eu transformaria tudo aquilo que aprendi em uma linguagem contextualizada a partir de modelos antropológicos, e descontextualizada do mundo cachoeirano? (Strathern, 2014). Seria então possível trazer o vivido para o texto sem descontextualizá-lo? Como escrever que *a força fala tupi e iorubá*?

Nesse impasse, o caboclo me ajudou porque não é afeito a limitações. Foi isso que busquei narrar neste artigo, sua multiplicidade e imprevisibilidade. O caboclo se fez presente na história da independência da Bahia e na literatura antropológica como o faz no cotidiano em Cachoeira. O que importa, assim, não é apenas a vida que se restringe ao interior do terreiro a ser descrita como constância ritual. É o que está nele, mas também fora dele. É uma forma de se viver o dia-a-dia. Não passar atrás de um poste em determinado lugar. Pedir *agô* quando vir um *ebó*, chamar por proteção quando cruzar com o que é ofertado para outrem. Pedir licença antes de entrar no mato. Pedir permissão para entrar na água. Pedir para que os caminhos estejam abertos quando se entra na estrada. Usar branco ou roupas claras nas segundas, quartas e sextas-feiras. Usar umbigueira para curtir a Festa d'Ajuda, a festa no mês do povo da rua, em novembro. Prestar atenção aos sonhos. É passar alfazema, ou pomba, para ir ao trabalho. É viver em um mundo mobilizado por diversas *forças*. Conviver com *Deus, Nossa Senhora, orixás, inquices, caboclos e bons irmãos de luz*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS, COM TANTO REI E RAINHA NA SALA, EU NÃO VOU FICAR SOZINHO

A proposta deste artigo foi caminhar com um caboclo oficial, passando por sua multiplicidade na literatura, para os caboclos que aparecem nas ruas de Cachoeira. Presenças que cuidam das pessoas, aquelas que quando

chegam no pagodô, arrancam sorrisos. Chegam dançando, *viram* todo mundo e não ficam sozinhos. Escrever Cachoeira, escrever o samba de caboclo é um desafio que me acompanha desde 2015. *Se em Cachoeira nunca se bebe só*, como me disse Dona Leninha, também não é só que se caminha pelo mundo. Como grafar etnograficamente esse caminho na multiplicidade – acompanhado de tanta gente? Através desse movimento de misturar tantas e diversas narrativas, tentei mostrar como o caboclo *dá seus pulos* quando se trabalha com cotidiano e espiritualidade em uma cidade como Cachoeira. O experimento na forma do texto, aqui, foi um que pipocou narrativas referentes ao caboclo para pensar na relação histórica entre índios e negros nas falas de pessoas de santo em Salvador e Cachoeira; na ideia de *donas* e *donos* dos lugares sagrados, em que se precisa pedir licença para passar, modificar e transformar; na escrita antropológica que, na busca por classificações, acaba às vezes por perder aquilo que não se classifica.

O cotidiano com *Deus, Nossa Senhora, orixás, inquices, caboclos e bons irmãos de luz* nos mostra que o cuidado com o mundo está em tudo o que se faz, em tudo que se tem que pedir licença para fazer, na forma como se narra e em uma atenção constante. Uma desconfiança *braba*. Aquilo que Mãe Dionízia, com sua poesia, nos ensina: *tem que olhar, minha filha*. Procurei aqui *olhar*. Para a forma do texto – imprimindo uma linguagem *contaminada*. Para o que escolhemos colocar em primeiro plano – aquilo que *vem das matas e dá uns pulos*. E o que deixamos de fundo – as diversas narrativas e contextos construídos para explicar o mundo. As respostas, Mãe Dionízia nos ensina, não estão na ponta da língua. É preciso *olhar* nos búzios, pedir licença, escutar e aí escolher o que falar. Mas sem esquecer, *desengano da vista é ver*.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Wlamyra. *Algazaras nas ruas: comemorações da independência na Bahia*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

ALVARENGA, Camillo César. Arte, Religião e Parentesco no Recôncavo da Bahia: Candomblé de Caboclo e Samba de Roda. In: VI Seminário do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais UFRB, *Anais do VI Seminário do PPGCS - Poder e Cultura: discursos e contradições*, v. VI. Cachoeira, p. 1 -25, 2016.

BARBOSA, Luís Sérgio. Candomblé de caboclo e FEBACAB. In: *CEAO/UFBA. II Encontro de nações de candomblé*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA, [1995] 1997.

CARNEIRO, Edison. *Religiões Negras: notas de etnografia religiosa/ Negros Bantos: notas de etnografia religiosa e folclore*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, [1936/1937] 1991.

CARNEIRO, Edison. *Ladinos e Crioulos: estudos sobre o negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1964.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia. Com 14 desenhos de Carybé*. São Paulo: Empresa Gráfica Carioca Ltda. 2ª edição, revista e ampliada, [1948] 1954.

CEAO/UFBA. *I Encontro de nações-de-candomblé*. Salvador: Ianamá, 1984.

CARNEIRO, Edison. *II Encontro de nações de candomblé*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA, [1995] 1997.

CHADA, Sonia. *A música dos Caboclos nos candomblés baianos*. Salvador: Fundação Gregório de Mattos, Edufba, 2006.

DAMASCENO, Luisa Mesquita. *Linhas, tramas e caminhos: seguindo os movimentos de um candomblé do Recôncavo da Bahia*. Dissertação em Ciências Sociais – Cultura, Desigualdades e Desenvolvimento. Cachoeira: UFRB, 2017.

FAVRET-SAADA, Jeanne. *Deadly Words: Witchcraft in the Bocage*. Cambridge University Press, [1977] 1980.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. *Cadernos de Campo*, v. 13, pp. 155-161, 2005.

FERREIRA, Almiro Miguel. Candomblé-de-Caboclo. In: *CEAO/UFBA. I Encontro de nações-de-candomblé*. Salvador: Ianamá, 1984.

FREITAS OLIVEIRA, Waldir; LIMA, Vivaldo da Costa. *Cartas de Edison Carneiro a Artur Ramos*. Salvador: Corrupio, Série Baianada n. 5, 1987.

GALRÃO, Paula da Luz. *Possessão doméstica e redes de relação em uma zona popular de Salvador*. Dissertação em Antropologia. Salvador: UFBA, 2011.

GOLDMAN, Márcio. Formas do Saber e Modos do Ser: Observações Sobre Multiplicidade e Ontologia no Candomblé. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v.25, n.2, p. 102-120, 2005.

GOLDMAN, Márcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v.46, n. 2, p. 445-476, 2003.

GANDON, Tania Almeida. O índio e o negro, uma relação legendaria. *Afro-Ásia*, v. 19/20, pp. 135-164, 1997.

KOFES, Suely; MANICA, Daniela (org.). *Vida & grafias: narrativas antropológicas, entre biografia e etnografia*. Rio de Janeiro: Lamparina & FAPERJ, 2015.

KOFES, Suely. *Uma trajetória, em narrativas*. Campinas: Mercado das Letras, 2001.

KRAAY, Hendrik. Entre o Brasil e a Bahia: As comemorações do Dois de Julho em Salvador, século XIX. *Afro-Ásia*, n. 23, p. 47-85, 1999.

LANDES, Ruth. *A cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, [1967] 2002.

LIMA, Vivaldo da Costa. O Candomblé da Bahia na década de trinta. In: FREITAS OLIVEIRA, Waldir; LIMA, Vivaldo da Costa. *Cartas de Edison Carneiro a Artur Ramos*. Salvador: Corrupio, Série Baianada, n. 5. 1987.

MARQUES, Lucas Mendonça. *Caminhos e Feituras: seguindo ferramentas de santo em um candomblé da Bahia*. Dissertação em Antropologia Social. Rio de Janeiro: UFRJ/MN, 2016.

MENDES, Andrea. *Sua bandeira na Aruanda está de pé: caboclos e espíritos territoriais centro-africanos nos terreiros e comemorações da Independência (Bahia, 1824-1937)*. Tese em História Social. Campinas: Unicamp, 2018.

MORAWSKA, Catarina. Sobre a estética e a política na antropologia: exercícios em experimentação etnográfica. *Ciclo de Palestras do Lágrima: Laboratório de Grafia e Imagem*, Unicamp, 2018.

NASCIMENTO, Luísa Mahin Araújo Lima do. *No dia da festa dele... Culto doméstico a Cosme e Damião em Cachoeira/ Bahia*. Dissertação em Ciências Sociais – Cultura, Desigualdades e Desenvolvimento. Cachoeira: UFRB, 2016.

NASCIMENTO, Luiz Cláudio Dias do. *Bitedô – Onde moram os nagôs. Redes de Sociabilidades Africanas na Formação do Candomblé Jêje-Nagô no Recôncavo Baiano*. Rio de Janeiro: Centro de Articulação de Populações Marginalizadas (CEAP), 2010.

PANZZARELLI, Francisco; SAUMA, Julia F.; HIROSE, Maria Belén. Dossiê: (Contra)Mestiçagens Ameríndias e Afro-Americanas. In: *Revista de @ntropologia da UFSCar*, São Carlos, v. 9, n. 2, 2017.

PARÉS, Nicolau. *A Formação do Candomblé. História e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

PASSOS, Marlon Marcos Vieira. *Iyá Zulmira de Zumbá: uma trajetória entre nações de Candomblé*. Tese em Antropologia. Salvador: UFBA, 2016.

QUERINO, Manoel. *Costumes africanos no Brasil*. Organização e prefácio de Raul Lody; Apresentação Thales de Azevedo. 2ª ed. Revista e ampliada. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, FUNARTE, [1938] 1988.

RABELO, Miriam. *Enredos, feitura e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé*. Salvador: EDUFBA, 2014.

RABELO, Miriam. Aprender a ver no Candomblé. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 21, n. 44, jul./dez, pp. 229-251, 2015.

RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro: etnografia religiosa e psicanálise*. 2ª ed. Prefácio de René Ribeiro. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, [1934] 1988.

REIS, João José. Prefácio. In: ALBUQUERQUE, Wlamyra. *Algazarra nas ruas: comemorações da independência na Bahia*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

REIS, João; SILVA, Eduardo. O jogo duro do Dois de Julho: o 'partido negro' na Independência da Bahia. In: *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. 2ª Reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, [1989] 2005.

RIBEIRO, Carmem. Religiosidade do índio brasileiro no candomblé da Bahia: influências africana e européia. *Revista Afro-Ásia*, n. 14, 1983.

RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1932.

SANTANA, Esmeraldo Emetério de. Nação-Angola. In: *CEAO/UFBA. I Encontro de nações-de-candomblé*. Salvador: Ianamá, 1984.

SANTOS, Jocélio Teles dos. *O dono da Terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: Sarah Letras, 1995.

SERRA, Ordep. *Rumores de Festa: O Sagrado e o Profano na Bahia*. Salvador: EDUFBA, 1999.

SOUSA JÚNIOR, Vilson Caetano. *Nagô: A nação de ancestrais itinerantes*. Salvador: Editora FIB, 2005.

STEWART, Kathleen. *Ordinary Affects*. Durham: Duke University Press, 2007.

STRATHERN, Marilyn. Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia. In: *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

TALL, Emmanuelle Kadya. O papel do caboclo no candomblé baiano. In: CARVALHO, MR.; CARVALHO, AM. *Índios e caboclos: a história recontada*. Salvador: EDUFBA, p. 79-93, 2012.

Recebido em: 07/08/2020

Aprovado em: 08/09/2020

A DONA DA TERRA
JUPIRA DO TOMBENCI, SUAS CABOCLAS, SEUS CABOCLOS¹

Marinho Rodrigues

Tata Luandenkossi

Tata Kambondo do Terreiro Matamba Tombenci Neto²

Marcio Goldman

Tata Sumbunanguê

Tata Mabaia do Terreiro Matamba Tombenci Neto³

Resumo: Este texto é a introdução de um pequeno livro, a ser publicado em breve, elaborado a partir das imagens obtidas na grande festa para os caboclos do Terreiro Matamba Tombenci Neto, em Ilhéus, na Bahia, realizada em setembro de 2019, quando também foi reinaugurada a cabana de sua cabocla principal, a Cabocla Jupira. Combinadas com fotografias mais antigas (algumas da década de 1940!), as imagens obtidas nessa festa homenageiam as caboclas, caboclos e encantados em geral e, mais particularmente, todas e todos que escolheram o Terreiro e suas filhas e filhos como sua morada. Algumas dessas fotografias foram reproduzidas ao final do texto.

¹ Como citar: RODRIGUES, Marinho; GOLDMAN, Marcio. A dona da terra: Jupira do Tombenci, suas caboclas, seus caboclos. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 2, n. 38, p. 315 – 336, 2020.

² Presidente da Organização Gongombira de Cultura e Cidadania Ilhéus, Brasil. E-mail: gongombira@yahoo.com.br.

³ Doutor em Antropologia Social; Professor Titular de Antropologia Social no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro; Pesquisador do CNPq e da FAPERJ, Brasil. E-mail: marcio.goldman@gmail.com.

Palavras-chave: Religiões de Matriz Africana; Candomblé Angola; Bahia; Terreiro Matamba Tombenci Neto.

*THE MISTRESS OF THE LAND. JUPIRA FROM THE TOMBENCI, HER
CABOCLAS AND CABOCLOS*

Abstract: This text is the introduction of a small book, to be published soon, prepared from the images obtained in the great party for the caboclos in the Terreiro Matamba Tombenci Neto, in Ilhéus, Bahia, Brazil, held in September 2019, when the hut of its main cabocla, Cabocla Jupira, was also reopened. Together with older photographs (some of them from the 1940s!), the images obtained in this party pay tribute to caboclas, caboclos and enchanted beings in general - more particularly to those who chose the Terreiro and its daughters and sons as their home. Some of these photographs were reproduced at the end of the text.

Keywords: African-American Religions; Angola Candomble; Bahia; Terreiro Matamba Tombenci Neto.

O Terreiro de *Matamba Tombenci Neto* foi fundado em 1885 por Tiodolina Félix Rodrigues, Yiatidu, em um local próximo a Ilhéus chamado Catongo, com o nome de *Aldeia de Angorô*, de quem Yiatidu era filha. Mais tarde, seu filho de sangue, Euzébio Félix Rodrigues (Tata Gombé, de Roxo Mucumbo — ver foto 01), levou o terreiro para a cidade Ilhéus, com o auxílio de Hipólito Reis (Dilazenze Malungo, de Zaze), africano que conhecera em Salvador. Lá, o terreiro passou a ser chamado Terreiro de Roxo Mucumbo, inquite de Tata Gombé. Na década de 1940, outra filha de Yiatidu — Izabel Rodrigues Pereira (Bandanelunga, filha de Zumbarendanda e conhecida como Mãe Roxa ou Dona Roxa) — assumiu o comando do terreiro, que passou a se chamar *Nossa Senhora Sant’Ana Fé e Razão*. Ainda na década de 1940, Marcelina Plácida (Quizunguirá, filha de Zaze, conhecida como Dona Massu, e filha-de-santo de Maria Jenoveva do Bonfim, Tuenda de Zambia-pongo, do Terreiro Tombenci, em Salvador, filha de Cavungo e primeira

mãe-de-santo da nação Angola) plantou definitivamente o terreiro, que passou a ser chamado *Terreiro Senhora Sant'Ana Tombenci Neto*. Em 1973, com o falecimento de Mameto Bandanelunga, sua filha de sangue, Hilsa Rodrigues Pereira dos Santos, tornou-se a mãe-de-santo da casa e no cargo permanece até hoje. Com Dona Ilza, como é conhecida, filha de Matamba e dijina Mukalê, o terreiro recebeu seu nome atual: *Matamba Tombenci Neto* (ver Mukalê 2011; Silva 2016; Goldman 2006).

* * *

Como se sabe, o candomblé é uma das religiões de matriz africana no Brasil. Uma das religiões cujo núcleo foi trazido pelos africanos para as Américas desde o século XVI. Como também se sabe, ao longo do tempo, essas religiões foram se articulando entre si e, também, incorporando, em maior ou menor grau, elementos de outras tradições religiosas, indígenas, do catolicismo popular e do espiritismo. Esses elementos foram se transformando na medida em que iam sendo combinados e foram sendo combinados na medida em que se transformavam, gerando variantes religiosas muito parecidas quando olhadas de uma certa distância e bem diferentes quando olhadas de outra. O candomblé de nação Angola é uma dessas variantes e se caracteriza, principalmente, pelo culto que presta aos Inquices (as divindades de origem africana, que outras nações denominam orixás) e aos Caboclos.

Porque espalhado por praticamente todo o Brasil, do oeste da Amazônia ao litoral do Nordeste e do extremo norte do país ao Rio de Janeiro e São Paulo, podemos encontrar um conjunto de seres espirituais com características muito semelhantes, ainda que não idênticas. Cultuados em diferentes formas religiosas, esses seres são conhecidos como encantados e de forma mais comum como caboclos. São seres que não se confundem inteiramente nem com as divindades propriamente ditas, nem com os espíritos dos antepassados e dos finados em geral. Quase sempre, costumam ser pensados como vivos, seja porque são seres que passaram deste plano da existência para outro sem conhecer a experiência da morte (ou passando por uma experiência da

morte muito especial), seja no sentido de que sempre existiram, habitaram e protegeram determinados territórios. Eles são os Donos da Terra.

* * *

Os mais velhos do terreiro contam que seus mais velhos contavam que os mais velhos deles contavam que quando chegaram aqui nessas terras, trazidos à força para trabalhar, tudo era muito difícil. Separados de suas famílias e de seus mais velhos, eles não sabiam falar a língua, não conheciam o lugar e eram tratados com muita crueldade por aqueles que os haviam roubado de casa.

Como diz o saudoso Seu Esmeraldo Emetério de Santana, grande Tata (Xicarangomo) do Terreiro Tumba Junsara, de Salvador, as pessoas das várias nações africanas que foram presas nas senzalas tinham que se ajudar umas às outras, tinham que trocar entre elas aquilo que cada uma conhecia:

"Foi assim que eles fizeram. Misturaram, porque eles, na senzala, tinha ali de todas as 'nações' e, quando era possível, eles faziam qualquer coisa das obrigações deles, então cada um pegava um pedaço, faziam uma colcha-de-retalhos, um cozinhava isso, outro cortava aquilo, outro pegava, porque eles tinham tempo limitado para tal e faziam. A mesma coisa fez-se no cântico. Um, 'eu sei tal cantiga', outro, 'eu sei tal', e todos cantavam, e então o 'santo' aceitava, e não ficou somente uma 'nação' para fazer aquele tipo de obrigação" (Santana 1984, p. 36).

Foram então os conhecimentos, os saberes das pessoas diferentes reunidas, suas religiões, suas crenças, suas práticas, foi tudo isso que permitiu que elas resistissem e sobrevivessem numa situação tão difícil. Para isso elas tiveram que ter muita solidariedade, tiveram que trocar muitas coisas entre si, cada uma ensinando às outras o que sabia e aprendendo com elas o que não sabia.

Mas ninguém conhecia a nova terra, seus segredos, suas dificuldades, as línguas e os costumes dos que já estavam aqui quando eles chegaram. Por isso era muito difícil fugir e mais difícil ainda sobreviver depois da fuga. Foi

assim que aqueles que tinham sido trazidos à força da África encontraram aqueles que já viviam nas Américas e que também estavam sendo ameaçados pelos brancos europeus que queriam explorar e matar uns e outros. Assim, o encontro entre africanos e indígenas foi diferente daquele com os europeus. Enquanto estes queriam obrigá-los a aceitar sua língua, seus costumes, sua religião, entre africanos e indígenas, como mostrou o grande Abdias do Nascimento, o que houve foi um livre intercâmbio, uma aceitação voluntária daquilo que cada cultura podia oferecer à outra:

"Só merece o nome de sincretismo o fenômeno que envolveu as culturas africanas entre si, e entre elas e a religião dos índios brasileiros" (Nascimento 1978, p. 108-109).

Foi desse modo que nos quilombos, nas aldeias, nos terreiros, essa aliança foi sendo construída. E ela foi construída também na religião. Assim Luiz Sérgio Barbosa, antigo pai-de-santo membro da Federação de Cultos Afro-Brasileiros da Bahia, explica a entrada dos caboclos nas religiões de matriz africana, que teria ocorrido como resultado das "andanças" dos caboclos nos terreiros de candomblé:

"Os festejos (...) eram presenciados pelos Caboclos (Índios). Os mesmos manifestavam a vontade de participar, em razão dos encontros casuais entre escravos e índios. (...) Os Caboclos espiavam mas não era permitida sua participação. Os africanos vetavam. Os caboclos passaram a reclamar. Alegaram que os africanos vindos para o Brasil nada trouxeram e quando aqui chegaram se valeram do que encontraram, e tudo que existia aqui no Brasil era dele, o caboclo. As terras, as folhas, os rios, as pedras e tudo mais que os africanos estavam usando era de propriedade dos caboclos (Índios). Com esse entendimento os caboclos começaram a romper a barreira com o aparecimento de incorporações de caboclos nas pessoas possuidoras de mediunidade" (Barbosa 1984, p. 88-89).

Como lembra ainda Barbosa, alguns dizem que os caboclos são espíritos de índios. É o caso de Mãe Lindinalva, do Terreiro Casa das Minas de

Thoya Jarina do Maranhão, que era dirigido pelo falecido Pai Francelino de Shapanan. Mãe Lindinalva dizia que seu próprio Caboclo (Pedra Preta) “é índio, mas se porta como caboclo para o povo entender (...). Não se considera egum (espírito de morto), mas sua ‘pajelança’ é como de egungum, dos índios mortos que já foram grandes caciques, tuxauas, morubixabas” (Pai Francelino de Shapanan 2004, p. 323). Como explica o próprio Pai Francelino, o caboclo se transforma: “o caboclo, em suas diferentes formas, se misturou”, ele “é o índio civilizado que veio para a cidade, que se misturou com o branco e até mesmo com o africano” (Pai Francelino de Shapanan 2004, p. 322). Há também quem sustente que os caboclos são divindades dos índios que se incorporaram ao panteão afro-brasileiro; e mesmo quem diga que os caboclos são espíritos de pajés indígenas ainda vivos que têm o poder de enviar suas almas para outros lugares. O importante, conclui Barbosa (1984, p. 67), é não querer saber demais: “eu só sei que existem os caboclos”.

Ainda mais porque os caboclos têm a capacidade de aparecer de muitas maneiras diferentes. Como escreve ainda Barbosa (1984, p. 89-94)

"Há caboclo que incorpora nas pessoas, dizendo-se ser verdadeiro, quando não é verdade. Os mesmos não são nativos das aldeias. São orixás africanos que, na incorporação, dizem ser caboclo nativo. O caboclo, ele desencarnado é um espírito. Mas você há de analisar que há caboclo serviçal e caboclo chefe. E nós não podemos, aqui, analisar, há quantos milênios existem os caboclos e a sua desencarnação. Então ele pode ser um caboclo espírito porque nós não vamos qualificar o caboclo como egum e ele pode ser um caboclo deificado. Porque ele vem cá, incorpora, com o prodígio dele, faz o bem. Quantas pessoas são beneficiadas pelo caboclo? E o que ele diz é verdade. E vai trabalhar em benefício disso. Portanto ele está chegando ao ponto de ser deificado (...). Na linha de caboclo nós não qualificamos como egum. Porque o egum tem muita conotação. A trajetória do egum é diferente dos ensinamentos, dos conhecimentos e da existência do caboclo. Eles são espíritos e podem ser muito evoluídos e, como eu acabo de dizer, o deificado é o orixá, o deificado

pode ser o caboclo, que vem na terra implantando o seu prodígio, cuidando das pessoas" (Barbosa, 1984, p. 89-94).

Seu Nezinho, umbandista de Juazeiro do Norte, assim explica ao pesquisador Luiz Assunção o que é um caboclo:

"Caboclo é índio. É índio, sim. Agora eu acho que varia. Um dia, um caboclo que ele venha, ele desce em várias linhas, varia. Tem caboclo que desce como Exu. Varia, isso aí muda de linha. Uma entidade só tem capacidade de puxar sete cantos. É aí que ele muda de linha. Então, tem caboclo que não desce como Exu. E já tem outros que descem como Exu. Vamos supor, Caboclo Arranca Toco, na linha esquerda ele vem como Exu. Se a pessoa está acostumada a trabalhar linha cruzada, aí desce tudo no mundo. Aí mistura tudo" (Assunção 2001, p. 186).

Naiana - mãe pequena do Terreiro do Caboclo Juremeira, de Dona Otília, em Belmonte, explicou para a pesquisadora Bianca Soares (2014, p. 37-38) que os caboclos se distinguem dos eguns propriamente ditos porque "se diferenciaram" desses espíritos ao escolher trabalhar para as divindades, tornando-se, assim, seus "mensageiros": "os orixás viveram e adquiriram poderes que quando morreram conseguiram se diferenciar e voltar. Os pretos velhos e caboclos também".

Do mesmo modo que acontece em todo o Brasil, também no Terreiro de Matamba Tombenci Neto, em Ilhéus, os caboclos são fundamentais. Como conta Mãe Hilsa Mukalê, mãe-de-santo do terreiro há mais de 45 anos, e iniciada no candomblé há mais de 70 anos, o próprio terreiro teve início com os caboclos:

"O início de tudo foi com a minha avó, mãe da minha mãe, Tiodolina Félix Rodrigues, Yiatidu. Ela tinha um pouco da mistura de negro com índio. Quando minha avó chegou aqui vindo de Castro Alves ela veio a ter essa casa em um lugar perto de Ilhéus chamado Catongo. Isso foi em 1885, e como ela era de Angorô, chamava o lugar de Aldeia de Angorô. Lá ela tinha uma casa de taipa com uma camarinha onde ela cuidava do santo; lá ela falava sobre

o candomblé para as pessoas, saía com elas para o mato para catar as folhas, as ervas, fazer as garrafadas, os banhos, as oferendas. Ela ficou lá por muito tempo cuidando de tudo isso e era uma coisa muito natural, praticamente no meio da mata, convivendo muito com a parte dos caboclos."

Mãe Hilsa conta, também, que foi o filho mais velho de Yiatidu, Euzébio Félix Rodrigues (Tata Gombé), quem trouxe o terreiro para Ilhéus, já no bairro da Conquista, na Ladeira do Jacaré: "meu tio tinha um caboclo que se chamava Ouro Preto. Esse caboclo era muito rigoroso, não era de falar muito, ele era de 'sim, sim', 'não, não'". É por isso que até hoje a gente canta:

Quando eu venho de Rio de Conta,
Passeando pelas belas ruas.
Quando eu venho de Rio de Conta,
Passeando pelas belas ruas.
Olhe que beleza,
Seu Ouro Preto no sair da lua.
Olhe que beleza,
Seu Ouro Preto no sair da lua.

E uma das pessoas que fizeram suas primeiras obrigações com Euzébio foi Dona Júlia Cajiberu, que faleceu há pouco tempo: "ela também tinha um caboclo muito bonito, chamado Caipó, um caboclo que dançava de um jeito só dele, muitas vezes em cima de uma perna só".

Depois de Euzébio quem assumiu o terreiro foi sua irmã mais nova, Izabel Rodrigues Pereira, filha de Zumbarandanda (Nânã), conhecida por todos como Mãe Roxa e que tinha como dijina Bandanelunga. Ela é mãe de sangue de Mãe Hilsa Mukalê e conduziu o Terreiro de Matamba Tombenci Neto por cerca de 30 anos. Dona Roxa recebia três caboclos: Seu André Caitumba (ver foto 02), um boiadeiro; mais raramente, o caboclo Seu Trovezeiro; e, mais raramente ainda, ela ainda recebia o caboclo Ouro Preto, de Euzébio. Mãe Hilsa Mukalê conta que:

"Desde mocinha, minha mãe começou a receber esse caboclo, Seu André Caitumba, um boiadeiro que continua aqui comigo até hoje. Até hoje ele responde no jogo. Eu nunca quis me separar dele. Ele era e ainda é o puxa-folha da casa. Eu mesma tenho uma cabocla, Jupira, que é a segunda puxa-folha da casa (ver foto 03). Primeiro, vou a Seu André e o que ele ordena passa para a Cabocla. Até hoje eu ponho Seu André na frente da minha própria cabocla. Porque nas casas de candomblé, principalmente da nação angola, e também nas casas de umbanda, há caboclos que são recebidos como boiadeiros, que era o caso desse caboclo de minha mãe, André Caitumba. Na verdade, o nome dele era Inguê Caitumba, e quando a matéria dele ainda estava na vida material, ele trabalhava nos campos, boiando, pegando suas boiadas. Ele era um líder da sua aldeia e isso significava que ele ia voltar. Ele voltou e quando ele trabalhava com a minha mãe na parte de boiadeiro dava o nome de Inguê Caitumba (mas todo mundo conhecia como André Caitumba); mas ele também trabalhava em sessões espíritas de mesa branca (com uma senhora que já desencarnou também), onde ele respondia como André. A gente cantava assim para ele:

Quem vem lá?

Ô sou eu, Caitumba

Quem vem lá?

Caitumba sou eu

Quem vem lá?

Ô sou eu, Caitumba

Quem vem lá?

Caitumba sou eu

Caitumba é meu, no Catimbeuá,

Caitumba é meu, no Catimbeuá.

Ô Caitumba, aldeia nova no Jiquiriçá,

Ô Caitumba, aldeia nova no Jiquiriçá.

Ô Caitumba é meu, no Catimbeuá,

Caitumba é meu, no Catimbeuá.

Ô Caitumba, aldeia nova no Jiquiriçá,

Ô Caitumba, aldeia nova no Jiquiriçá.

Porque os caboclos vêm do tempo dos encantos, da época em que se trabalhava com os encantados. Tanto da parte indígena, das florestas (de onde vêm caboclos como Tupinambá, Tupiaçu, Tupiniquim, Pena Verde e tantos outros; e caboclas como Jupira, Indaiá, Jurema, Iracema e tantas outras). Os caboclos e as caboclas vêm das pessoas que desencarnaram e os caboclos voltaram para dar continuidades aos trabalhos que elas faziam na época em que estavam do lado material. Para os encantados, a gente cantava assim:

Oli oli olá.

Dom João do Rio Verde.

Dom João do Rio Verde.

Dom João do Rio Verde.

Aí eram três irmãos que saíram a passear,

Eram três irmãos que saíram a passear.

João das Pedras, João da Lage, João de Catingombá.”

O que Mãe Hilsa Mukalê nos explica é que os caboclos são os espíritos das pessoas que viveram na terra, índios, boiadeiros, mas também outros como os marinheiros/marujos, por exemplo:

"Os marinheiros são um pouco diferentes porque vêm do lado da marujada, eram comandantes de navios, marujos, cada um com sua posição... Quando essa pessoa muda de plano, ou seja, sai do material para o lado espiritual, seus espíritos vão ter, como eu disse, a purificação, e voltar na linha da marujada. Aí a gente canta assim:

Seu Marinheiro é hora,

É hora de viajar.

Seu Marinheiro é hora,

É hora de viajar.

É céu, é mar,

Seu Marinheiro olha o balanço do mar."

Ou seja, dependendo do que pessoas fizeram em suas vidas quando habitavam o plano material da terra, elas podem retornar:

"Eles voltam! Eles morrem, vão embora, as pessoas às vezes pensam que morreu acabou, mas não é bem assim não! Eles passam para o outro lado, mudam de plano, vão para o plano espiritual. E lá, podem passar por um processo de purificação que só Zâmbi pode entender. A terra se encarrega de destruir a carne, mas o espírito vai andar e vai ser purificado dependendo do merecimento na terra em que se viveu materialmente. Zâmbi pode purificá-los e agraciá-los para que caminhem nos caminhos de luz, e aí eles voltam, procurando justamente aquela família que tinham deixado. No meio daquela família, alguém que trouxe um dom de nascimento começa a ter visões e quando chega em uma casa de candomblé ou de umbanda alguém vai jogar os búzios e dizer o que aquele espírito está explicando e por que está voltando. E é aí que a pessoa escolhida vai dar continuidade, sob a orientação da mãe-de-santo ou do pai-de santo. Alguns escolhidos não precisam abrir casa, mas têm uma missão: recebem intuição e vão trabalhar ajudando os outros, fazendo orações, conhecendo, limpando, dando banhos e muitas outras coisas. É uma missão!"

No Tombenci, depois do Caboclo Ouro Preto e de Seu André Caitumba, a cabocla principal do terreiro passou a ser a Cabocla Jupira, que é recebida por Mãe Hilsa Mukalê e que traz sabedoria e muita alegria para todas e todos sempre que vêm ao terreiro. Mãe Hilsa conta como ela começou a receber essa linda cabocla:

"Quem primeiro veio me dizer quem era a cabocla que Mameto Matamba mandou para eu receber foi a finada Maristela, uma pessoa de muita vidência. Uma vez ela me procurou e disse:

- 'Comadre Hilsa, eu tive um sonho e quero contar para a senhora. No sonho, eu via a senhora virada numa cabocla, uma menina. Não era cabocla velha, mas uma menina, uma mocinha. Ela disse que o nome dela era Nhá Jupira. Mas não sei, não é? Porque esse negócio de sonho é assim, às vezes não é nada'.

Isso aconteceu perto do toque para a cabocla descer. Maristela veio para ver se o sonho era certo mesmo. Aí, minha mãe-de-santo cantou para os caboclos dela e uma cantiga para Seu André; aí cantou três zuelas e a Cabocla veio. Todo mundo achou estranha a chegada dela, de barravento. Quando chegou, deu o ilá dela, parou, olhou e cantou:

Eu tava lá na Junceira,
Lá eu estava.
Aí seu André mandou me chamar.
Lá eu estava.
Quem quiser saber o meu nome,
Lá eu estava.
É Jupira do Tombençá,
Lá eu estava

Quer dizer, seu André mandou chamar a Cabocla Jupira na sua aldeia e ela atendeu a chamada para, junto com ele, responder no meu jogo. Eu tenho Seu André como uma pessoa mais velha e os dois comandam, são os puxa-folha da casa. Todo mundo se entusiasmou quando viu a Cabocla dançando, todo mundo queria tocar para ela. Porque ela não dançava descarreirada, era cadenciado, do jeito dela. Todo mundo virou fã da Cabocla, que tinha esse repertório que não é de mais ninguém. Eu mesma não sei de onde ela tira esse repertório de cantigas tão bonitas. Eu faço algumas composições e Jupira tem várias zuelas feitas por mim. As pessoas me perguntam como faço essas composições, mas eu não sei! Vem na minha cabeça e vou botando ali, procurando a letra e fazendo. Tem várias. Estas, por exemplo:

Eu sou cabocla, eu venho de longe, do lado de lá.
A minha macamba fica embaixo do Juremá.
Pego na raiz, sento na dissíça pra trabalhar.
E vou dar conselho praquele filho que precisar.

Eu sou cabocla, eu sou guerreira.
Na minha aldeia, sou raizeira.

Eu sou cabocla, eu sou cabocla e sou guerreira.
Na minha aldeia sou cabocla curandeira.

Ô inauê, ô inauê, ô indaiá.
Eu sou cabocla do reinado de angolá.
Ô inauê, ô indaiá.
Minha macamba debaixo do juremá.

A noite já vem caindo,
nas matas escureceu.
Cadê a Cabocla d'Aruanda
que até agora não apareceu?
Cadê a Cabocla d'Aruanda
que até agora não apareceu?
Ai moré moré moré
Ai moré moré moré
Ai moré moré moré
Moré

Aqui no terreiro houve muitos caboclos que marcaram época: Tupinambá, de Maria Calenoá; Caipó, de Dona Julia Cajiberu; Jequiriçá, da finada Augusta; Sete Serras, de Matilde; Tupiniquim, da minha tia, que era muito bravo e quando chegava não demorava muito, era como se estivesse na aldeia flechando; e muitos e muitos outros. Esses Caboclos, quando chegavam, fechavam mesmo! Faziam um candomblé de caboclo para ninguém botar defeito. Os Tata Cambondo gostavam demais e tocavam com gosto muito. Ave Maria! Quando dizia “vai virar para caboclo”, todo mundo sabia que ia pegar fogo. Que ia virar o candomblé de Angola para Caboclo, com aquelas zuelas que fazem todo mundo virar. Não ficava para ninguém, todo mundo ia virando, um para lá, outro para cá. O candomblé fazia gosto mesmo!”

Ninguém deve imaginar, contudo, que essa história e essas histórias fazem apenas parte do passado. Ao contrário, como Mãe Hilsa Mukalê chama a atenção, essa é uma história viva, do presente e, ainda mais, do futuro:

“Agora também tem muitas caboclas e caboclos muito bonitos. A começar pela da minha neta Gleide: quando demos a obrigação para a cabocla, ela respondeu e avisou que viria de vez na obrigação de cinco ou de sete anos. Ela deu o nome (Cabocla Indaiá) e contou que é irmã da minha Cabocla Jupira. A gente levou uma temporada sem tocar para caboclo porque a macamba da Cabocla Jupira era aberta, como ela queria porque caboclo não tem casa. Mas aí tem o problema da segurança, malandro tocando fogo nas casas, queimando cerca... Ficamos preocupados e tivemos que mudar o ritmo e modificar o lugar. Deu muito trabalho para os caboclos darem a licença para a gente mudar, foi preciso muito malembe, muito agô! Mas chegou uma hora em que eles cederam e nós pudemos retomar.

Porque a gente continua, a gente segue, a gente vive de ajudar as pessoas, é uma missão que eu tenho. São três gerações passadas! Vamos devagarinho, fazendo uma coisa hoje, outra amanhã. Recebemos um pouquinho de um, um pouco de outro, e é assim que conseguimos fazer nossas coisas, como a macamba da Cabocla Jupira (ver fotos 4 e 5). A partir disso a gente vem juntando a geração nova, que já está dando passagem aos Caboclos, cada um tem o seu. Fizemos essa festa em setembro de 2019 (ver fotos 06 a 09) que chamou muita atenção porque foi muito bonita, e a gente vai repetir todo ano para que os caboclos tenham a oportunidade de vir para ver as pessoas e fazer essa festa bonita como foi a festa da minha Cabocla Jupira com Seu André, boiadeiro da minha mãe, e com Catendê, que é o inquisse da minha irmã, que é como se fosse um Oxóssi, um índio. Esses são os três que ficam lá dentro da macamba. E a gente vai continuar. Xeto Maromba Xeto!”

REFERÊNCIAS

ASSUNÇÃO, Luiz. Os Mestres da Jurema. Culto da Jurema em Terreiros de Umbanda no Interior do Nordeste. In: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria Brasileira: o Livro dos Mestres, Caboclos e Encantados*. pp. 182-215. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

BARBOSA, Luiz Sérgio. *A Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro*. In: *Encontro de Nações de Candomblé*. Salvador: Inamá/CEAO-UFBA, 1984.

GOLDMAN, Marcio. *Como Funciona a Democracia. Uma Teoria Etnográfica da Política*. Rio de Janeiro: Editora 7Letras, 2006.

MUKALÊ, Mãe Hilsa (Hilsa Rodrigues Pereira dos Santos). *Do Lado do Tempo. O Terreiro de Matamba Tombenci Neto (Ilhéus, Bahia) - Histórias Contadas a Marcio Goldman*. Rio de Janeiro: Editora 7Letras, 2011.

NASCIMENTO, Abdias do. *O Genocídio do Negro Brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

SANTANA, Esmeraldo Emeterio de. Nação-Angola. In: *Encontro de Nações de Candomblé*: 35-47. Salvador: Inamá/CEAO-UFBA, 1984.

FRANCELINO DE SHAPANAN. Entre Caboclos e Encantados. Mudanças Recentes em Cultos de Caboclo na Perspectiva de um Chefe de Terreiro. In: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria Brasileira: o Livro dos Mestres, Caboclos e Encantados*. pp. 318-330. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

SILVA, Ana Claudia Cruz da. *Devir Negro: Uma Etnografia de Encontros e Movimentos Afroculturais*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2016.

SOARES, Bianca Arruda. *Os Candomblés de Belmonte: Variação e Convenção no Sul da Bahia*. Rio de Janeiro: Museu Nacional (Tese de Doutorado), 2014.

FOTOGRAFIAS

Fotografia 01 - Euzébio Félix Rodrigues (Tata Gombé), em torno de 1925 (acervo do Terreiro Matamba Tombenci Neto)



Fotografia 02 - Seu André Caitumba, caboclo boiadeiro de Izabel Rodrigues Pereira, Dona Roxa (Bandanelunga), em torno de 1955 (acervo do Terreiro Matamba Tombenci Neto)



Fotografia 03 - Cabocla Jupira, de Hilsa Rodrigues Pereira dos Santos, Dona Ilza (Mameto Mukalê), 1983 (acervo do Terreiro Matamba Tombenci Neto)



Fotografia 04 - Cabocla Jupira, de Hilsa Rodrigues Pereira dos Santos, Dona Ilza (Mameto Mukalé), 2019 (acervo do Terreiro Matamba Tombenci Neto)



Fotografia 05 - Cabocla Jupira, de Hilsa Rodrigues Pereira dos Santos, Dona Ilza (Mameto Mukalê), 2019 (acervo do Terreiro Matamba Tombenci Neto)



Fotografia 06 - Mameto Mukalê e um dos caboclos do Terreiro Matamba Tombenci Neto na festa de reinauguração da macamba (cabana) da Cabocla Jupira, em setembro de 2019 (acervo do Terreiro Matamba Tombenci Neto)



Fotografias 07, 08, 09 - Caboclas e caboclos do Terreiro Matamba Tombenci Neto na festa de reinauguração da macamba (cabana) da Cabocla Jupira, em setembro de 2019
(acervo do Terreiro Matamba Tombenci Neto)





Recebido em: 07/08/2020

Aprovado em: 28/09/2020

ARTIGOS

A DIVERSIDADE RELIGIOSA E NÃO RELIGIOSA NAS CATEGORIAS CENSITÁRIAS DO IBGE E SUAS LEITURAS NA MÍDIA E PRODUÇÃO ACADÊMICA¹

*Paula Montero*²

*Henrique Fernandes Antunes*³

Resumo: Este artigo tem como ponto de partida o interesse recente que os dados censitários sobre a religião e os sem religião suscitaram na grande mídia, em particular nos dois jornais impressos de maior circulação no país, a Folha de São Paulo e o Estado de São Paulo. Também examinaremos a natureza desse interesse e suas implicações ao longo destas últimas décadas no âmbito acadêmico. Tendo em vista que o Estado brasileiro tem uma política censitária profissional e regular desde a década de 1940, analisaremos o debate em torno das modificações das categorias censitárias sobre a religião nos últimos levantamentos entre pesquisadores e o IBGE. Tomaremos essa variação categorial como indicativo de uma mudança progressiva da sensibilidade pública e acadêmica com relação à diversidade religiosa e à não religião.

Palavras-chave: Diversidade; Censo; Mídia; Produção Acadêmica.

RELIGIOUS AND NON-RELIGIOUS DIVERSITY IN IBGE'S CENSUS CATEGORIES IN THE MEDIA AND ACADEMIC LITERATURE

Abstract: The starting point of this article is the recent interest that census data on religion and nonreligion promote in the mainstream media, particularly in the two

¹ Como citar: MONTERO, Paula; ANTUNES, Henrique Fernandes. A diversidade religiosa e não religiosa nas categorias censitárias do IBGE e suas leituras na mídia e produção acadêmica. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 2, n. 38, p. 339 - 373, 2020.

² Doutora em Antropologia pela Universidade de São Paulo, Brasil. Professora titular da Universidade de São Paulo, Brasil, e pesquisadora do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento, Brasil. E-mail: pmontero@usp.br.

³ Pós-doutorando - International Postdoctoral Program, Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP), Brasil. E-mail: hictune@yahoo.com.

most widely circulated printed newspapers in the country, *Folha de São Paulo* and *O Estado de São Paulo*. We will examine the nature of this interest and its implications over the past decades in the academic field. Given that the Brazilian state has had a regular census policy since the 1940s, we will analyze how census categories on religion have changed in recent surveys with the collaboration of researchers and scholars. We will take this categorical variation as indicative of a progressive change in public and academic sensitivity to religious and nonreligious diversity.

Keywords: Diversity; Census; Media; Academic Literature.

A DIVERSIDADE RELIGIOSA E NÃO RELIGIOSA NAS CATEGORIAS CENSITÁRIAS DO IBGE NA MÍDIA E PRODUÇÃO ACADÊMICA⁴

Os números adquiriram, como se sabe, um indiscutível poder de persuasão na cultura política moderna, servindo de medida de sucesso de um governo e de parâmetro do que deve ser governado. Os dados de desenvolvimento econômico são acompanhados de perto pelos especialistas. A melhora ou piora dos índices de saúde, educação e renda são motivo de otimismo ou preocupação. Mas não é apenas o desenvolvimento das condições econômicas de uma nação que interessam ao Censo. Também importam o comportamento e a composição da população. Naturalizou-se como padrão internacional o levantamento, pelos Censos, do tamanho da população, sua distribuição, taxas de fecundidade, mortalidade, formas

⁴ Este trabalho é resultado do Projeto Temático Religião, Direito e Secularismo (2015/02497-5), financiado pela Fapesp, cujo apoio agradecemos. Ele também é parte do esforço coletivo de uma equipe composta por Dirceu André Girardi, Camila Nicácio, Rafael Quintanilha, Henrique Antunes e Paula Montero que, em parceria com o projeto *Nonreligion in a Complex Future*, coordenado por Lori Beaman (*University of Ottawa*), empreendeu em 2019 um amplo levantamento sobre a literatura existente acerca do tema dos “sem religião” no Brasil.

de nupcialidade e modos de organização do núcleo familiar, entre outros grandes temas relativos à sua demografia.

As categorias censitárias incluídas nesses esforços estatísticos, no entanto, sempre variaram segundo os países, os governos e os contextos políticos. Sua inclusão ou exclusão, ao mesmo tempo, expressa e consolida um certo modo, política e ideologicamente informado, de retratar uma nação. No que diz respeito à categoria censitária “religião”, chama nossa atenção que, ao contrário de muitos países, como por exemplo Estados Unidos⁵, Inglaterra, França e Argentina, ela tenha permanecido, com poucas interrupções⁶, uma descritora essencial da dinâmica demográfica brasileira desde o primeiro Censo nacional ainda no período imperial (1870), sem jamais despertar oposição da sociedade. Apesar de constante, foi também um dos indicadores cujas subcategorias internas mais variaram.

Neste artigo examinaremos como e em que termos os resultados relativos ao tópico da religião dos brasileiros, atraíram a atenção de parte da grande imprensa nos últimos Censos e como impactaram a reflexão acadêmica. Partimos do suposto que, examinando as narrativas oferecidas por esses órgãos de imprensa, poderemos compreender como a diversidade religiosa e a não religião é imaginada por esses formadores de opinião e de que modo interpelam sua audiência. Ao mesmo tempo, a partir de uma análise dos trabalhos acadêmicos que se ocuparam dos Censos, veremos que esses levantamentos fizeram emergir um novo olhar sobre a diferença religiosa.

OS CENSOS NA MÍDIA

Até muito recentemente os resultados dos levantamentos censitários não eram matéria de muito interesse jornalístico. Os números interessavam

⁵ Nos Estados Unidos a Suprema Corte proíbe que essa questão conste nos levantamentos censitários.

⁶ Não houve levantamento censitário em 1910 e em 1930. O quesito religião foi omitido no Censo de 1920 e o de cor nos Censos de 1900, 1920 e 1970.

mais aos especialistas, gestores e alguns setores da academia. A partir de 2000, contudo, os dados do Censo passaram a merecer mais atenção da mídia. Nadya Miguel (2012, p. 81) credita essa nova disposição à incorporação pelo IBGE de modernas tecnologias que passaram a permitir uma disseminação mais ampla, fácil e rápida das informações censitárias. Além disso, o Instituto de Estatística também promoveu atividades de divulgação e publicidade para sensibilizar o grande público sobre a importância desse levantamento. Para a divulgação dos dados preliminares do Censo de 2000, organizou-se, por exemplo, um evento em 2002, transmitido via satélite, no qual foram resumidos os resultados referentes a cinco temas: religião, portadores de deficiência, educação, domicílios e mortalidade infantil. Segundo os organizadores: “foram mais de cinco horas de IBGE nas principais redes de televisão do país, em noticiários, entrevistas e outros programas” (*Revista do Censo*, 2002, p. 5).

Uma das resultantes desse novo tipo de publicidade dado às religiões é, como bem observou Mafra (2013a, p. 13), seu uso político. Entre outras coisas, os números passaram a servir de apoio para alianças eleitorais, conferindo peso e importância às igrejas mais populosas. Ainda que essa questão mereça atenção, o que nos interessa analisar neste inciso não são os usos políticos das estatísticas, mas o modo como as notícias dos jornais narram essas cifras sobre as religiões e lhes conferem sentido. Trata-se de capturar o olhar da mídia sobre esse fenômeno recente que é a diversidade religiosa, evidenciada nos dois últimos Censos. Partimos do suposto que a análise das narrativas jornalísticas nos permite apreender em que termos a diversidade religiosa e não religiosa tornaram-se, para a mídia, um problema de interesse público. Embora muitos estudiosos tenham se debruçado sobre os resultados dos Censos e sua interpretação pelas lideranças religiosas e pela academia (Camurça 2006), no conjunto de mais de sessenta títulos compulsados para este trabalho, apenas um artigo se ocupou, de maneira mais sistemática, em analisar os modos de narrar a diversidade religiosa e não religiosa nas reportagens e editoriais da grande imprensa e na mídia religiosa. Em publicação de 2013, Emerson Giumbelli descreve como os jornais *O*

Estado de São Paulo e *O Globo* noticiam os dados censitários de 2010 sobre religião. O autor dá destaque aos mapas, gráficos e diagramas elaborados pelos jornais para traçar o perfil dos adeptos das várias religiões. Ao lado disso, conclui que a maior parte das matérias concentram sua atenção nos números relativos ao crescimento evangélico e ao correspondente declínio do catolicismo (Giumbelli 2013).

Tomando como referência esse destaque dado pela imprensa ao declínio do catolicismo, que também aparece no material analisado por nós, nosso objetivo aqui é analisar, nas narrativas jornalísticas, os afetos, as imagens e percepções que essa reiterada constatação suscitou. Interessa-nos mais sua dimensão ficcional do que objetiva. Por que esse declínio suscitou tanto interesse? Para quem, como e em que termos ele representa um problema? Que tipo de apreensões e imagens de futuro esse retrato fomentou? Como esses números dão forma a uma imaginação de nacionalidade? Como afetam a representação da natureza moral do casamento? Essas foram algumas das perguntas que orientaram nossa reflexão. Para tanto, apoiamos nossa análise no trabalho de André Girardi que levantou as reportagens sobre os dois últimos Censos nos portais jornalísticos da Folha de São Paulo e Estado de São Paulo, os websites de maior alcance no país devido a sua ampla cobertura editorial, bem como pelo seu farto conteúdo disponível⁷. A partir de métodos informáticos, que consideram grupos de palavras-chave⁸, foram capturados o título, o lead, o texto, entre outras informações, de milhares de artigos, possibilitando a composição de um banco de dados relativo ao período 2000-2019. Em processo posterior foi aplicado um método de filtragem de dados a fim de recortar os casos relacionados à temática dos

⁷ O trabalho segue o código de ética de webscraping na internet. Disponível em <<https://www.folha.uol.com.br/robots.txt>> e <<https://www.estadao.com.br/robots.txt>>.

⁸ Os termos da pesquisa foram os seguintes: “sem religião”, “não religião”, “agnóstico”, “ateu”, “agnosticismo”, “ateísmo”, “charlatanismo”, “curandeirismo”, “iconoclasta”, “laicidade”, “laicismo”.

Censos no Brasil que resultou em pouco mais de uma centena de artigos. Dentre esses artigos privilegiamos os que tinham como tema a religião.

Apesar da amplitude temporal o conjunto perfaz apenas 62 reportagens, com uma inserção média de uma a três notícias por ano. O ano de 2012, no entanto, quando começam a sair os primeiros resultados do Censo de 2010, concentrou a atenção da imprensa que, em nossa amostra, publicou 22 reportagens sobre o tema. Damos particular atenção às manchetes e sua reiteração, em específico à imagem do declínio do catolicismo e as ansiedades que ele parece provocar. Interessou-nos capturar os diversos discursos que os números sobre esse declínio mobilizam e as definições de responsabilidade sobre esse fato. Observaremos a seguir que, em sua dimensão narrativa, o esfacelamento da maioria política, a mudança no caráter aglutinante das identidades locais e nas formas tradicionais de casamento foram as resultantes mais diretas e reiteradamente associadas ao *topos* do declínio da hegemonia católica.

A. RELIGIÕES E MAIORIAS

Ao percorrermos o conjunto de manchetes que procuram capturar a atenção do público nesse conjunto de matérias, nota-se a emoção, o tom quase dramático, com que se anuncia o declínio do contingente católico no país. *Chamadas como Proporção de católicos é a menor em quase 140 anos* (23/08/2011 ESP), *Igreja Católica tem queda recorde e perde 465 fiéis por dia em uma década* (30/06/2012 ESP), *Nordeste e Sul são os últimos “bastiões” católicos do Brasil* (29/06/2012 ESP), ou ainda *Católicos passam de 93,1% para 64,6% da população em 50 anos, aponta IBGE* (29/06/2012 FSP), indicam que a diminuição do número de pessoas que se declaram católicas é percebida como uma significativa ruptura com o passado histórico da sociedade brasileira. A marcação temporal nessas manchetes é bem significativa: a magnitude da mudança e sua inexorável aceleração no momento presente é medida por um balizamento temporal – “menor em quase 140 anos”, “queda recorde e perde 465 fiéis por dia em uma década” e “64,6%

da população em 50 anos”. Ainda que as manchetes não tenham lançado mão de nenhum adjetivo para qualificar esse decréscimo populacional, as metáforas relativas à proporção dessa população e à rapidez de seu decréscimo no tempo são suficientes para comunicar ao leitor que, embora os católicos “resistam, essa tendência é inexorável”, a sociedade brasileira de amanhã não será mais igual ao seu passado.

Pode-se apenas conjecturar como essas declarações impactam na imaginação do leitor. Sabemos que a imagem do Brasil “como a maior nação católica do mundo”, por muitas razões, tornou-se parte de nosso senso comum. Percebe-se, portanto, um certo desassossego e alguma incerteza nesta perspectiva de um futuro não católico e, como veremos a seguir, mais evangélico e, até mesmo, não religioso. De um modo geral, o anúncio do decréscimo populacional dos católicos sempre vem acompanhado da constatação do rápido crescimento da proporção dos evangélicos e dos que se dizem sem religião. Na verdade, é na associação desses três movimentos articulados entre si que se situa o núcleo da notícia, como se pode ver no exemplo abaixo:

Em relação à religiosidade, o Censo 2000 captou uma mudança *significativa*. Embora continue a ser um País *majoritariamente* católico, a *proporção* de fiéis da Igreja Católica caiu de 83,8% da população para 73,8%. Uma *queda* de 12%. Ao mesmo tempo, houve um crescimento de evangélicos e de pessoas que se declararam sem religião (8/5/2002 ESP) (grifos nossos).

É a alteração na proporção relativa dos contingentes demográficos das religiões entre si e das religiões com a não religião que é percebida aqui como *significativa*. Essa dinâmica parece colocar uma pitada de incerteza em nossa visão do futuro. Embora as implicações políticas e morais dessa variação não tenham sido explicitadas nas notícias, pode-se supor que elas remetem à percepção de uma oscilação, real ou imaginária, no equilíbrio de forças entre os grupos, determinada pelo simples aumento ou declínio da densidade relativa entre as populações. Neste enquadramento não há espaço

para o vácuo. Se a densidade populacional das “religiões” em geral declina, crescerá a densidade da “não religião”. Além disso, observa-se que, ao usar a adversativa *embora*, o texto destaca a perda de influência do segmento católico e, ao enfatizar o tamanho de sua *queda*, sugere um sentimento de apreensão com relação a uma inversão de tendência que poderia estar bem próxima. A reiterada ênfase nessa inflexão expressa sub-repticiamente o senso de uma divergência incomensurável ou contradição incontornável entre as visões de mundo, crenças e objetivos desses diferentes grupos.

É preciso lembrar que um dos efeitos ideológicos próprios desse tipo de levantamento estatístico é produzir, por meio das operações de nomeação e quantificação de indivíduos agrupados em uma determinada categoria, a reificação ontológica dessas categorias em grupos corporificados de crenças e interesses compartilhados. Veremos adiante que a linguagem comum, recorrentemente, associa a maior densidade populacional de um grupo ao conceito político de *maioria*. Não é outro o sentido contido na reiteração da ideia de que o Brasil é majoritariamente católico. Ora, como bem observou o cientista político Stephan Kraut (1999), o princípio da maioria é um método de tomada das decisões nas democracias contemporâneas. O princípio do maior número diz respeito a mecanismos formais de produção de decisões políticas quando não há consenso estabelecido sobre uma determinada questão. As maiorias demográficas não se constituem, por si só e automaticamente, em maiorias políticas. No mais das vezes, as maiorias políticas resultam de uma rede de compromissos não necessariamente coerentes ou coalizões de interesses pontuais, o que as torna, portanto, instáveis e eventuais. Para o autor, é essa instabilidade das maiorias que, ao promover sua alternância, lhes garante legitimidade.⁹

⁹ Segundo Stephan Kraut (1999), em sociedades muito heterogêneas, constituídas de minorias sem qualquer chance de vir a tornar-se maioria, o alcance das decisões políticas tomadas pela maioria começa a ter sua legitimidade contestada. Assim, a existência de minorias étnicas, linguísticas, culturais e religiosas duradouras em uma dada sociedade começa a ser percebida na prática constitucional como uma importante limitação à aplicação do princípio da maioria para a tomada de decisões.

Assim, ainda que as maiorias políticas não possam ser consideradas resultantes automáticas das maiorias demográficas, percebe-se que a reiterada afirmação sobre o crescimento numérico dos evangélicos nessas reportagens, evoca e consolida a imagem dessa equivalência. “No Brasil, o Censo 2010 mostrou que o número de evangélicos continua *avançando*, enquanto o de católicos perde *peso*”, informa notícia do Estado de São Paulo (29/06/2012, grifos nossos), enquanto a Folha destaca que “[...] os evangélicos representam hoje o dobro do que eram há dez anos. Já a Igreja católica, que continua sendo *a maior* do país, viu sua *influência* cair” (08/05/2002 FSP, grifos nossos). De um lado, a escolha de expressões tais como “perder peso”, “avançar”, “influência”, para descrever a evidência numérica do crescimento evangélico, implicitamente associa a imagem de sua densidade populacional à figura de uma maioria política. De outro, a mudança nessas proporções se associa, nessa narrativa, às incertezas suscitadas pelos ainda inexplícitos interesses ou valores dessas potenciais novas maiorias demográficas. Alguns entrevistados, como o pastor luterano Nestor Paulo Fredrich, vocalizam esse desconforto afirmando que “[...] criou-se no imaginário brasileiro um senso comum superficial de que o segmento evangélico está aí para a exploração da boa fé do povo. Embora isso até possa ter base de realidade, a questão é mais complexa. Não se pode generalizar” (FSP 31/10/2017).

Indo um pouco mais longe nessa associação entre densidade demográfica e representação política, a maioria estatística também é imaginada em termos de sua potencialidade eleitoral. “RJ é o primeiro a ter estado e capital governado por partidos ‘cristãos’” (FSP 01/11/2018), anuncia a manchete da Folha de São Paulo. Citando o Pastor Everaldo, a matéria indica que “o estado lidera o declínio católico e o avanço evangélico e dos sem religião nas últimas décadas. É *natural* que, com a mobilização política de algumas igrejas evangélicas, eles ampliem sua representação”. Nota-se, portanto, que a narrativa midiática reforça uma correlação entre o crescimento numérico e fortalecimento político fazendo acompanhar o interesse com relação aos novos pertencimentos religiosos de uma inquietação a respeito de seus impactos na representatividade política.

B. RELIGIÕES, CULTURA E IDENTIDADES

Associadas a essa retórica dos grandes números, as matérias também reiteram, como uma *curiosidade* que vale a pena conhecer, a distribuição geográfica dessas maiorias. Assim, ficamos sabendo que o “Piauí é o Estado que *concentra* a maior proporção de católicos” (ESP 29/06/12), “Rondônia o *mais* evangélico” (FSP 29/06/2012), que o Rio de Janeiro “é o estado que *lidera* o declínio católico e o avanço evangélico e dos sem religião” (ESP 01/11/2018), que “Palmelo, [em Goiás], tem a *maior proporção* de espíritas” (ESP 29/06/2012), que o Censo de 2010 “derrubou o *mito* de que a Bahia é o Estado da Umbanda e Candomblé” (ESP 29/06/2012), que o Chuí *lidera* nas estatísticas dos “moradores que se declaram sem religião” (ESP 29/06/2012; FSP 15/07/2012), e que o Estado do Rio Grande do Sul “chama atenção no país por reunir os municípios com maior *concentração* relativa de católicos, evangélicos, umbandistas e candomblecistas, além de pessoas sem religião” (FSP 29/06 2012).

Difícil afirmar com certeza o que realmente importa neste pequeno exercício de mapeamento de maiorias demograficamente tão desiguais como, por exemplo, as do Piauí e da Bahia. É claro que, quando o levantamento das diferenças regionais em termos religiosos indica que “os católicos se *concentram* nos pequenos municípios e os evangélicos nos grandes centros” (ESP 20/12/2002), novamente está sendo evocado aqui o declínio do *peso* da igreja católica, em termos de sua capacidade de controle da vida das famílias nas grandes cidades. Essa retórica relacional, utilizada na narrativa para descrever as religiões nas cidades e/ou Estados – “a que concentra”, “a maior proporção”, “que lidera” –, evoca a imagem de que cada religião emprestaria um caráter, até mesmo uma tradição particular, a uma determinada população regional: o espiritismo parece definidor da *vocação* da cidade de Palmelo; a *concentração* de moradores sem religião em Goiás e Chuí é relatada como um fato surpreendente. A manchete sobre a Bahia é a mais reveladora dessa percepção, ainda que a contradiga: a notícia de que o Censo de 2010 teria derrubado o *mito* de uma *maioria* afro religiosa

nesse Estado. Esse dado confrontaria o senso comum que associa as religiões afro-brasileiras à cultura/identidade da população negra. Rio Grande do Sul é destacado como um estado particular, quando comparado aos outros, em razão de sua grande heterogeneidade religiosa: ele é o único a reunir municípios que concentram maiorias relativas de católicos, evangélicos, religiões afro e sem religião. Os *leads* jornalísticos tratam essa particularidade em termos de “liderança estatística”,

Os pequenos municípios gaúchos *lideram várias estatísticas* do Censo. Arroio do Padre, no sul do Estado, com 2,7 mil habitantes, tem o maior índice do País de moradores evangélicos (85,8%) e o menor de católicos (7,8%). Dos dez municípios brasileiros com maior índice de católicos, nove estão no Estado. Dos dez que têm maiores percentuais de evangélicos, sete são gaúchos. E não é só. Os dez municípios com maiores índices de seguidores de umbanda e candomblé estão no RS, Chuí é o líder entre os sem religião (ESP 30/06/2012).

O estado é evocado como um “experimento social” em miniatura no qual as populações de diferentes tradições religiosas e as que não têm religião conviveriam em harmonia. Essa diversidade de pequenas maiorias é imaginada em termos de “contrastes” (ESP 29/06/2012) e não de “conflitos”, talvez porque as densidades populacionais em jogo sejam, neste caso, bastante diminutas. Também a cidade de São Paulo, com seus números de ateus e judeus, chama a atenção da imprensa por sua diversidade religiosa. Novamente essa diversidade é evocada, explicitamente, em associação com a chave da cultura.

Ateus *chegam* a 70 mil em São Paulo; judeus são 43 mil” (ESP 07/07/2012); “os números do Censo refletem a *diversidade cultural e religiosa* da capital paulista. Além da *explosão* de espíritas, que formam o quarto grupo religioso de São Paulo (530 mil pessoas), outras religiões *tradicionais* têm representatividade, como a dos adeptos do budismo (66,5 mil), da umbanda (51 mil), do judaísmo (43 mil) e do islamismo (8 mil). Também chama a atenção o número de ateus (70 mil) e de agnósticos (21 mil) (ESP 08/07/2012).

Já a população dos sem religião, embora retratada como uma “minoría absoluta” (ESP 29/06/2012), recebeu enorme atenção da imprensa em razão de seu crescimento de “70% em vinte anos”. Além de ser uma novidade para uma sociedade como a brasileira, em que as religiões são muitas e sempre consideradas virtuosas, a rapidez de seu crescimento recente impressionou, foi muitas vezes mencionada e exigiu explicações. Reverbera nas manchetes uma certa ansiedade com relação à antecipação de um futuro sem religião. Apoiadas em entrevistas com religiosos e acadêmicos, as reportagens se apressam a esclarecer que “a religião não vai acabar” (colunista Hélio Schwartzman FSP 18/08/2011) e que as “pessoas que se dizem sem religião não são necessariamente ateias” (PF da PUC/SP Frank Usarski FSP 13/12/2015), que “não ter religião não significa, necessariamente, falta de religiosidade” (antropólogo Ronaldo de Almeida FSP 14/12/2003) e ainda que “declarar-se sem religião não significa, necessariamente, a rejeição à fé” (Pastor Nestor Paulo Friedrich FSP 31/10/2017).

Interessantemente, enquanto os outros grupos são trabalhados em termos de uma gramática preponderantemente estatística, os números dos “sem religião” vêm, muitas vezes, acompanhados de uma narrativa que dá nome e humaniza a experiência de um indivíduo que “perdeu a vergonha de dizer” publicamente, (ESP 24/08/2011) ou de se declarar não religioso no Censo. Assim, ficamos sabendo que “uma jovem publicitária, Aline Rodrigues Vieira Pinto, sem religião, faz em casa, uma vez por mês, 150 marmitas para quem vive embaixo de um viaduto na zona norte” (FSP 29/01/2017) e que:

Sem religião, a estudante de turismo Alessia Isabella Nemichini, de 20 anos, diz que até tentou ser católica. A moça, que não foi batizada porque a mãe acredita que não se deve impor a religião, chegou a frequentar encontros de jovens católicos. Mas desistiu [...]. Se você tem uma família que ensina o que é correto, o que são princípios e a ter bom caráter, não precisa de religião (ESP 08/05/2000).

Essas pequenas narrativas vão aos poucos ajudando a construir, para o grande público, uma imaginação na qual as ideias morais possam ser vividas e pensadas como dissociadas das crenças e pertencimentos religiosos.

C. RELIGIÕES NOS CENSOS E CASAMENTO

É interessante observar que as relações entre religião e casamento também tenham atraído expressivo interesse da imprensa. Os números relativos às formas de nupcialidade da população brasileira aparecem pela primeira vez somente no Censo de 2010. A decisão de incluir o recenseamento de casais homoafetivos indica que esse tipo de união começa a ser reconhecido oficialmente como imaginável. Nas narrativas da imprensa esse tema foi associado ao crescimento dos segmentos não religiosos. As manchetes chamam a atenção do público para a queda dos matrimônios, civis e religiosos, e para o crescimento de uniões homoafetivas entre os não religiosos:

O Censo também aponta uma queda da taxa dos casados formalmente. Os casamentos informais são crescentes *inclusive* na população que se diz católica, *embora* a Igreja reprove esse tipo de união conjugal. O percentual de casados no civil e no religioso caiu de 49,4% para 42,9%. Os sem religião são os que mais abriram mão da certidão de casamento: 60% dos que têm união conjugal vivem em união consensual e apenas 18,4% são casados no civil e no religioso (FSP 17/1/2012)

No total de pessoas que declararam ter cônjuges do mesmo sexo, 47,4% se disseram católicas e 20,4% sem religião (FSP 17/10/2012)

O Censo 2010 encontrou 60 mil casais homossexuais que dividem a mesma casa [...]. Desse total de uniões, 53,8% eram de mulheres. No total de pessoas que declararam ter cônjuges do mesmo sexo, 47,4% se disseram católicas e 20,4% sem religião. (ESP 17/10/2012).

Ao apresentar esses números acompanhados de expressões do tipo – “*inclusive* os católicos”; “*embora* a Igreja reprove” –, as reportagens sublinham a dissonância entre os predicamentos da igreja católica quanto ao matrimônio e ao modo como a população que se diz católica vem se casando. Ao narrar os dados a partir de uma voz de observador externo e neutro que descreve uma evidência destituída de valor moral, as narrativas jornalísticas evidenciam (e reiteram) a disseminação da “união consensual” como prática socialmente aceitável e incorporada à sensibilidade moral das famílias brasileiras, mesmo católicas. Ao mesmo tempo, as narrativas jornalísticas associam o crescimento das uniões consensuais ao abandono da religião:

O Censo também analisou o estado conjugal dos brasileiros em relação à religião. Entre os que se declaram católicos e evangélicos, a maioria optou pelo casamento civil e religioso: 37,5% e 26,5%, respectivamente. A união consensual foi a principal escolha para quem se diz sem religião (59,9%) (O Globo, 2012).

Ao relacionar esse tema ao contingente crescente dos grupos não religiosos, as narrativas jornalísticas ajudam a imaginar como possível, ainda que de outro ponto de vista, uma vida moral fora da religião. Na verdade, os dados censitários não apontam para uma conexão direta entre união consensual e falta de religiosidade: a pesquisa da FGV citada conclui apenas que “enquanto os homens abandonam as crenças as mulheres trocam de crenças” (Neri, 2011, p. 22). De qualquer modo, pode-se concluir que as questões relativas ao casamento constituem uma arena politicamente sensível quando se trata de imaginar uma vida familiar não normatizada pela religião.

A análise desse conjunto de reportagens nos permitiu, pois, evidenciar como a reiterada imagem do declínio do catolicismo suscitou um conjunto particular de inquietações e estimulou uma narrativa sobre seus impactos sociais, políticos e culturais. Nessas narrativas, a religião se torna um elemento central na compreensão das mudanças mais amplas do país, as quais envolvem

projeções de futuro sobre as novas formas de convivialidade, de casamento e família e até mesmo no reequilíbrio das forças políticas.

O CENSO E A ACADEMIA: ARTICULAÇÕES E TENSÕES ENTRE O IBGE E OS ESPECIALISTAS DA RELIGIÃO EM TORNO DA CLASSIFICAÇÃO DAS RELIGIÕES

Muito do modo como os jornais comentaram a diversificação religiosa e não religiosa nos Censos se apoiou em comentários e resultados de pesquisa dos especialistas. Assim, é importante voltarmos agora nossa atenção para o modo como esses pesquisadores colaboraram com o IBGE na produção desses números. Veremos que o problema de *como categorizar religiões* tornou-se o eixo central do debate entre os estudiosos e também motivo de tensão entre as instituições. Os pesquisadores estavam preocupados em capturar o fenômeno da diversificação religiosa e emergência de novos “cultos”. Mas, como veremos a seguir, os modos de recensar enumeravam “igrejas”.

A década de 1990 pode ser considerada um momento chave nas relações entre o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) e o campo de estudos da religião, sobretudo no que concerne às Ciências Sociais. Segundo Decol (2014, p. 1053), o processo de redemocratização estimulou a aproximação do IBGE com os núcleos de demografia já então bem estruturados nas principais universidades do país. Por sugestão dos especialistas, o levantamento de 1991 ampliou ao máximo a lista das categorias religiosas tabuladas na listagem final¹⁰. Para dar conta da classificação dos muitos novos nomes de religiões que não constavam nos registros pré-codificados, o Instituto buscou por colaborações de sociólogos, antropólogos e outros profissionais das Ciências Sociais (Santos, 2014, p. 21-22).

¹⁰ Na maior parte dos levantamentos a pergunta sobre religião era aberta figurando nas tabulações finais apenas as categorias religiosas mais recorrentes. No levantamento de 1980 foram enumeradas apenas nove categorias. (Decol, 2014, p. 1051-1052).

Em 1997 o IBGE propôs parceria com o Instituto de Estudos da Religião (ISER) solicitando-lhe que fizesse um trabalho de tabulação e classificação dos novos grupos religiosos nomeados pelos declarantes de 1991. Por nunca terem sido mencionados antes eles não cabiam nos descritores já estabelecidos. Segundo Camurça (2014, p. 10), a equipe do ISER, sob sua coordenação, viu-se diante de uma enorme diversidade de novos “nomes”, sobretudo no campo evangélico, mas também, das religiosidades populares e afro-brasileiras. A grande variedade das respostas oferecidas naquele ano tornara extremamente complexo o processo de categorização gerando sobreposições e a multiplicação exponencial de “cultos”¹¹. Para sanar esse problema a equipe propôs, para o Censo de 2000, o desdobramento de vários descritores já existentes.

A colaboração entre pesquisadores e os responsáveis pelo Censo logo se defrontou com um impasse de difícil solução. O objetivo oficial do Censo é o de enumerar os membros de cada grupo religioso existente. Dito assim, parece tarefa simples, sobretudo se apoiada por um grupo de especialistas em estudos da religião. Mas, na verdade, a catalogação daquilo que poderia ser considerado “uma religião existente” gerou alguma tensão entre as equipes e um intenso debate sobre a melhor maneira de realizá-la. A natureza desse debate nos interessa particularmente, uma vez que ele ilumina uma dificuldade inerente (e por enquanto incontornável) a esse esforço de categorização das religiões: a enorme distância entre o que o Censo deseja saber e o que as pessoas respondem quando perguntadas. Veremos adiante como essa dificuldade acaba por definir os termos a partir dos quais se concebe o pluralismo religioso no trabalho acadêmico. Para restituir esse debate e conferir-lhe um fio condutor, digamos, resumidamente, que no cerne da disputa estava o próprio processo de nomeação e classificação. Por que, como e para quem classificar religiões?

¹¹ No Censo 2000 o processo se repetiu: foram coletadas mais de 35 mil respostas diferentes, as quais foram posteriormente classificadas em 144 categorias (Camurça, 2006, p. 37).

Começemos com a única questão proposta pelo Censo: “qual é a sua religião ou culto?”. Ela é opcional e cada indivíduo particular deve respondê-la “com suas próprias palavras não importando se frequenta uma igreja ou se observa todos os seus preceitos” (Decol, 2014, p. 1051). Embora aparentemente objetiva, essa formulação silencia alguns supostos sobre o que se quer enumerar. Clara Mafra (2004) comenta que não havia como saber de que forma o entrevistado entendia o que lhe fora perguntado. Pelos milhares de nomes diferentes recebidos, é de se supor que o sentido da pergunta era dúvida para o entrevistado.

O que o Censo desejava saber com essa pergunta? Embora ela indague sobre a religião ou culto do declarante, a questão não explicitava que o respondente deveria, obrigatoriamente, nomear uma igreja ou denominação (Gracino Jr., 2012, p. 1157). Instruções claras no manual do recenseador orientavam para que não se registrassem expressões genéricas do tipo “Católica”, “Protestante”, “Espírita”, “Crente”, “Evangélica” (IBGE 2009), sem a nomeação de uma igreja específica (Altmann, 2012, p. 1128). Ora, tendo em vista que o entrevistador era orientado a não reformular a pergunta e apenas aceitar uma resposta como válida, pode-se imaginar o forte ruído que permeou essa comunicação nos levantamentos. O que se pode dizer, então, a respeito desse procedimento estatístico de inscrever nomeações declaradas (ou imaginadas) de milhares de religiões e cultos?

Salta aos olhos, em primeiro lugar, que a pergunta está informada por uma sociologia religiosa dos anos 1950 e 1960 que, inspirada no formato eclesial da igreja católica, produz uma tipologia que privilegia o critério da filiação institucional. Como mencionamos acima, a questão do Censo não quer saber nem das crenças dos respondentes, nem de suas formas de frequência aos cultos. Como interpretar, então, as referências a partir das quais os respondentes declaram sua religião: a partir de sua identidade e crenças, como sugere Giumbelli? (2013, p. 59); a partir de sua frequência atual (Novaes 2013, p. 112)?; a partir da legitimidade social de sua autoapresentação?

Quando os pesquisadores foram convidados a colaborar na classificação da diversidade religiosa, as Ciências Sociais já haviam acumulado

pelo menos uma década de estudos qualitativos sobre as diferentes formas de conceber o pertencimento religioso. Já se sabia, por exemplo, que na lógica sacramental da igreja católica, é considerado católico todo aquele que recebeu o batismo e não foi excomungado, ainda que não frequentasse a igreja (Oliveira 2012, p.102). No protestantismo, ao contrário, frequência e assiduidade teriam sido, até muito recentemente, critérios de declaração de filiação (Novaes 2013, p. 113). Muitos estudos das últimas três décadas também já haviam começado a observar uma profunda transformação no comportamento das pessoas com relação às instituições religiosas, fenômeno este que Danièle Hervieu-Léger (2008) chamou de “desfiliação religiosa”.

À luz dessa experiência, a incrível quantidade de novas nomeações de cultos tornava ainda mais premente para os pesquisadores a necessidade de compreender melhor o modo como as pessoas se relacionam com as organizações religiosas mencionadas. Esse desconhecimento tornava mais espinhosa a tarefa solicitada – a de classificar religiões. Ainda assim, uma vertente de argumentos presumia que a pergunta aberta permitiria capturar a emergência de novas religiões (Mariz, 2013, p. 56) e tornar as categorias mais afeitas às novas configurações religiosas (Mafra 2004). Estava claro, no entanto, que alocar as respostas em uma grade (ainda que ampliada) de instituições religiosas, sem levar em conta as mais diferentes formas de filiação, constituía uma contradição em seus próprios termos.

À publicação dos números logo seguiu-se um intenso debate metodológico sobre a melhor maneira de interpretá-los. Novaes (2013, p. 114) observa que o modo como as pessoas se movem entre as instituições religiosas, no seu interior e para fora delas, exigiria uma revisão do procedimento de mapear religiões a partir da ideia clássica de pertencimento. Essa exigência teria se tornado ainda mais urgente com o Censo de 2010, que registrou um impressionante número de “evangélicos não determinados” (Mariz, 2013). Assim, por mais que os pesquisadores estivessem cientes dessa radical diferença de abordagem entre o que o Censo pretendia enumerar e o que as pesquisas socioantropológicas já sabiam, a tarefa solicitada – agrupar respostas em categorias correspondentes a instituições religiosas – reiterava, apesar

dos pesquisadores, uma visão topográfica da diversidade religiosa que (re) produzia novas fronteiras institucionais fechadas em seus territórios próprios (Steil, 2013, p. 29). Essa talvez tenha sido uma das principais razões das tensões que marcaram a parceria entre o ISER e o IBGE¹².

Por mais que os pesquisadores se denodassem em multiplicar as nomeações, a noção de filiação implícita na operação acabava por reiterar, paradoxalmente, a sinonímia religião/igreja que o próprio processo social estava se encarregando de distinguir e as pesquisas qualitativas buscando superar¹³. Depreende-se, portanto, que a crítica dos especialistas da religião ao Censo não é apenas técnica e institucional, mas tem também uma dimensão epistemológica. No entanto, como veremos a seguir, apesar dos esforços críticos dos especialistas, os efeitos da reificação estatística acabam por transferir-se, em parte, para os estudos acadêmicos quando, tomando como referência os números dos Censos, os pesquisadores colocam na sua agenda um tema novo: o pluralismo religioso.

¹² Além dessa diferença de abordagens, Mafra (2004) e Camurça (2014) mencionam tensões relativas ao comportamento pouco colaborativo dos pesquisadores e técnicos do IBGE na formulação dos descritores a serem utilizados na classificação das declarações do Censo 2000.

¹³ Menezes (2014, p. 63-64) sugere que as categorias do Censo produzem um efeito de reificação, apresentando identidades construídas enquanto fenômenos reais. Na mesma direção, Camurça (2014) defende que apenas os dados quantitativos não seriam suficientes para uma análise refinada do panorama religioso brasileiro: sincretismos, porosidades, múltiplas pertencas e trânsitos religiosos teriam mais importância do que o registro pontual da pertença a uma instituição religiosa. Teixeira (2013a, p. 77), por sua vez, reconhece que os dados do Censo captam apenas um momento instantâneo “que deixa escapar os ‘movimentos finos’ que envolvem a presença e circulação das religiões no campo religioso”.

A LITERATURA ACADÊMICA E AS DINÂMICAS RELIGIOSAS PROBLEMATIZADAS A PARTIR DOS DADOS DO CENSO

Segundo Decol (1999), até muito recentemente, poucos analistas no campo de estudos da religião haviam se debruçado sobre informações estatísticas¹⁴. Os empreendimentos sociográficos e censitários foram iniciativas lideradas, inicialmente, por instituições ligadas à igreja católica (CERIS e IBRADES) (Mariz e Mafra, 2007). Esses levantamentos tinham como objetivo oferecer subsídios para a ação pastoral católica (Sanchis, 2007) e para a ação social evangélica.

Na década de 1980, por influência da atuação do ISER, começa a ganhar força, pelo menos no Rio de Janeiro, a convergência entre os estudiosos católicos e evangélicos. Dessa associação resultaram os estudos sobre as mudanças na catolicidade coordenados por Pierre Sanchis (1992) e sobre a mudança no perfil dos evangélicos sob a liderança de Rubem Cesar Fernandes. Em coletânea de 1998, *Novo Nascimento*, procurou-se incorporar, a partir de uma metodologia inovadora e de novos critérios classificatórios a nova pluralidade das denominações evangélicas.

Além dos efeitos reificadores da categorização e da nomeação, um dos mais importantes resultados desses levantamentos censitários recentes sobre os estudos acadêmicos foi introduzir uma leitura transversal das religiões. A operação cognitiva implicada na ação de quantificar adeptos coloca em relação grupos religiosos qualitativamente distintos que se tornam comparáveis. A ação de comparar, inerente ao esforço estatístico, suscita “naturalmente”

¹⁴ Podemos citar como exceção os trabalhos de Cândido Procópio de Camargo nos anos 1970 que usaram dados censitários de 1940, 1950 e 1960, além de outras estatísticas governamentais. Antonio Flávio Pierucci e Reginaldo Prandi (1996) usaram dados estatísticos do Datafolha para escrever o livro *A realidade social das religiões*. Em 1992 o ISER fundou um núcleo de pesquisas que combinava trabalho de campo com técnicas quantitativas. Rubem César Fernandes (1998), a partir dos dados do Censo Institucional Evangélico de 1991 produzido pelo ISER, organizou uma pesquisa que redundou na obra coletiva *Novo Nascimento: os Evangélicos em casa, na igreja e na política*.

perguntas relativas às razões do crescimento e declínio demográfico de determinados grupos e, por via de consequência, sobre o impacto dessas oscilações na estrutura das relações que as religiões mantêm entre si. No conjunto de mais de 63 títulos analisados para este artigo pode-se perceber que a noção de *campo religioso* foi o modo sobressalente de tratar analiticamente a diversidade tornada visível pela abordagem demográfica das religiões. A noção de *campo religioso* naturalizou-se como uma nova forma de enquadrar os temas, já repertoriados na década anterior a partir da visibilidade, que adquiriram na gramática censitária, a saber: a diversificação religiosa; a desfiliação e circulação dos indivíduos entre as fronteiras organizacionais e o declínio da maioria católica. Vejamos então, com mais detalhes, como esse conceito foi operacionalizado para fazer frente a esses temas.

A. CAMPO RELIGIOSO E DIVERSIDADE RELIGIOSA

Nesse movimento de integração dos dados censitários às pesquisas acadêmicas, nota-se que o conceito do sincretismo, de longa tradição nos estudos afro-brasileiros, começa a perder centralidade, dando lugar à noção de *campo religioso* que enfatiza a pluralidade das religiões e as dinâmicas que mantêm entre si. Inspirada nos trabalhos de Pierre Bourdieu (1974) que analisam a concorrência entre instituições produtoras de capital religioso, essa noção rapidamente se naturaliza no vocabulário das Ciências Humanas para descrever uma diversidade tornada cada vez mais evidente pelos números censitários. É difícil recuperar a genealogia desse conceito, mas pode-se afirmar que sua plausibilidade é, em grande parte, tributária da imagem demográfica oferecida pelos Censos. A categoria pode ser rastreada já na tese de doutorado de Carlos Brandão (1980; 1985) que, atenta aos números e proporções estatísticas, trata a “religião popular” (catolicismo/Pentecostalismo/Macumba) como parte de um *campo religioso* atravessado, como propôs Bourdieu, pela oposição entre dominantes e dominados, eruditos e populares. Mas não se pode deixar de mencionar também o trabalho pioneiro de Cândido Procópio Camargo “Católicos, Protestantes,

Espíritas” (1973), uma das primeiras obras a utilizar os dados do Censo para elaborar um conjunto de teses sobre as mudanças religiosas a partir da década de 1950 (Godoy e Carvalho, 2017). Inspirado em uma sociologia da mudança de matriz weberiana, uma das preocupações centrais de Camargo foi a de pensar os impactos do processo de secularização em curso sobre as condutas religiosas (Montero, 1999). Embora não tenha utilizado o conceito de *campo religioso*, mas sim de *gradiente* ou *continuum mediúnico*¹⁵, o trabalho de Camargo já apresentava o germe de uma interpretação espacial que se tornaria recorrente na literatura acadêmica sobre o *campo religioso* nas décadas seguintes.

Ao comentar as mudanças observáveis no Censo de 1991, Pierre Sanchis (1997, p. 28) afirmou que “a passagem do quase singular (‘a religião’) para um claro e crescente plural (‘as religiões’) sem dúvida constitui a transformação mais significativa ocorrida no *campo religioso* do Brasil”. Carlos Steil (2001) reitera a interpretação da pluralidade religiosa como um fenômeno que teria origem na ruptura do monopólio de uma religião oficial, seja pelo avanço da secularização, seja pela diversificação do *campo religioso*.

Para além desses estudos isolados, a pluralidade religiosa, formulada em termos do declínio do monopólio católico e da diversificação da filiação religiosa e dos sem religião, foi estatisticamente representada por alguns intérpretes dos dados censitários, tal como o influente *Atlas da Filiação Religiosa e Indicadores Sociais* (Jacob et al., 2003), a partir de uma dimensão topográfica. Segundo seu autor, esse trabalho constituiu uma tentativa de representar a filiação religiosa brasileira por meio da elaboração de mapas microrregionais. Marcelo Neri, em seu trabalho o *Novo Mapa das Religiões* (2011) também procura mapear a demografia das filiações religiosas em

¹⁵ Ao contrário de “campo religioso” que tem sido utilizado como referência à pluralidade empírica de grupos religiosos no espaço social, o conceito de “continuum” se apresenta como uma ferramenta analítica para pensar a mudança religiosa entre o polo tradicional e o moderno. Nesse sentido a categoria se situa no meio do caminho entre a noção de sincretismo e a de campo.

termos territoriais. Essa visão panorâmica e sócio demográfica da diversidade contribuiu, de certo modo, para cristalizar uma imagem cartográfica da diversidade implicada na noção de *campo religioso* que perdura até hoje.

B. CAMPO RELIGIOSO E CIRCULAÇÃO

Em seus comentários sobre a produção dos números no Censo de 2010, Clara Mafra (2013a) critica o reducionismo inerente a esse modelo topográfico, sugerindo que, na análise do campo das religiões, se substitua a metáfora do mapa pela do holograma. A seu ver, o holograma seria capaz de representar as unidades religiosas de maneira menos unidimensional e estática. Independentemente da eficácia dessa substituição, a ideia de holograma não nos parece suficiente para romper com a imagem topográfica da pluralidade religiosa se, ao mesmo tempo, não se abandona a noção de *campo religioso* imaginado como expressão das alternativas religiosas. Ainda assim, o comentário de Mafra sobre o modelo holográfico suscitou um interessante debate em torno de algumas questões inerentes ao problema da pluralidade religiosa que a própria noção de *campo religioso* procurou enfrentar, entre elas o da circulação entre fronteiras religiosas.

Pedro de Oliveira (2013) retoma o problema da circulação entre as religiões e distingue a noção de “conversão”, que consiste em uma ruptura com um sistema religioso e adesão a um outro, da ideia de “trânsito” que significaria “mudar de religião para não alterar o modo de vida” (2013, p. 101). No ambiente pluralista atual essa modalidade seria, segundo ele, mais frequente. Na mesma direção, Amaral (2013) assinala uma tendência crescente no Brasil de uma “cultura religiosa errante”, cujo foco seriam as práticas, ao invés das definições ou inserções religiosas. Procurando escapar da rigidez atrelada à noção de identidade religiosa, a ideia de uma *cultura errante* sugeriria, não um único lugar institucional ou territorial, mas múltiplos ambientes culturais em interação (Amaral 2013, p. 294).

Vemos, portanto, que o aporte da noção de *campo religioso* para os estudos da religião, situa-se, em parte, na sua capacidade de representar

sinteticamente uma imagem das diferentes religiões colocadas em relação em um mesmo espaço social por meio da circulação das pessoas. Sua eficácia analítica se expressa no abandono de conceitos como o de “conversão” em prol de fórmulas do tipo “cultura religiosa errante”. Nesse sentido, autores como Almeida (2010) e Luiz (2013) diagnosticam uma maior fluidez das fronteiras institucionais produzida por essa circulação de pessoas, práticas e bens simbólicos que, muitas vezes, redundam na invenção de uma religiosidade pessoal destituída de pertencimentos institucionais. Denominada de “trânsito religioso” essa circulação também seria responsável pelo crescimento da categoria dos “sem religião” capturada pelos Censos recentes (Rodrigues 2012).

A abordagem em termos de *campo religioso*, ao privilegiar a circulação, enfraquece, pois, o rendimento das análises que tratam as religiões na chave das identidades/pertencimentos, embora esta percepção ainda permeie fortemente o imaginário social midiático, como vimos no início. Ao suscitar um olhar que coloca as passagens entre religiões no centro da análise, a noção de *campo religioso* acomodou um enquadramento da pluralidade associada ao tema da desinstitucionalização ou destradicionalização religiosa (Pierucci 2004). Na leitura de Oliveira (2013), a expressão da “religião cristã em fluxo” proposta por Mafra (2013a, p. 22), deve ser compreendida, na verdade, como “cultura católica em dissolução” (Oliveira 2013, p. 105). Para Pierucci (2006, p. 24), esse rompimento com o passado do Brasil como “nação católica” corresponderia a um duplo movimento de destradicionalização da religião católica e des-etnização das religiões afro. Sanchis (2012), por sua vez, usaria a imagem de uma “religiosidade alargada” para tratar o tema do avanço da diversidade religiosa. Em trabalho posterior, o autor (2013, p. 13) destaca o crescente processo de desinstitucionalização das religiões como uma importante característica do *campo religioso* brasileiro, na qual as “estruturas sólidas que fundavam, enquadravam, regulavam o universo das experiências religiosas, conferindo-lhes distinção, identidade e conteúdo, não o fazem com o mesmo rigor” ou “com a mesma abrangência”.

Seguindo os passos de Sanchis, Teixeira (2013b, p. 22) reafirma que o *campo religioso* brasileiro estaria deixando de ser regido por estruturas sólidas e reguladoras, tornando-se cada vez mais fluido e pontuado por relações menos rígidas e totalizantes entre fiéis e instituições religiosas. Apesar de as noções de destradicionalização e desinstitucionalização – assim como as de mobilidade e circulação – destacarem a fluidez, os dinamismos e as rupturas com os vínculos identitários e modos de pertencimentos historicamente constituídos no Brasil, parece-nos que a recorrência ao uso acrítico e naturalizado da ideia de um *campo religioso* como um espaço onde os atores se movem entre as religiões ou como alternativas que se oferecem para sua escolha, acaba por reificar as fronteiras institucionais e restringir a análise aos limites das relações e práticas inter e intrarreligiosas. Ao mesmo tempo, como veremos a seguir, o uso quase naturalizado da noção de campo circunscreve o debate do pluralismo à diversidade das religiões e às relações que elas mantêm entre si.

C. CAMPO RELIGIOSO E PLURALISMO

Para Clara Mafra os números dos Censos estariam demonstrando que o catolicismo passou de “uma religião dos brasileiros” para uma “religião de maioria” (Mafra, 2012). A afirmação nos parece, ao mesmo tempo, intrigante e provocadora. Afinal, uma “religião dos brasileiros” também é majoritária. A frase não vem acompanhada de maiores explicitações, mas sugere um deslocamento no catolicismo do domínio da cultura para o da política. Essa passagem resultaria do simples declínio numérico da população católica? A autora afirma apenas que os números envolvem disputas entre majorias e minorias religiosas e essas disputas se fariam, em parte, por meio do uso político dos dados censitários (Mafra, 2013b). Embora possamos concordar que os números se prestam a narrativas político-ideológicas, como vimos no início deste texto, não está muito claro como a noção de maioria está sendo utilizada pela autora, se no seu sentido meramente demográfico ou como conceito político. De qualquer modo, o tema suscitou um interessante

debate sobre o rendimento dessa categoria para interpretar a pluralidade religiosa brasileira.

Alguns anos antes, ao comentar os dados do Censo de 2000, Emerson Giumbelli (2006, p. 229-235) observara que “jamais o vocabulário derivado das noções de maioria e minoria se tornou dominante ou mesmo recorrente, (nas Ciências Sociais) para descrever nossa pluralidade religiosa”. Isto porque, segundo ele, as minorias estatísticas, tais com os espíritas, afro-brasileiros ou as variações contemporâneas do “neo-esterismo”, jamais se comportaram como minorias religiosas. Fronteiras identitárias fortes e pouco permeáveis associadas à marginalidade política e cultural desses grupos seriam, segundo o autor, algumas das condições mínimas necessárias à constituição de minorias religiosas. Acrescentaríamos a essas condições a que aventamos no início deste artigo ao citarmos Kraut (1999): a ausência de redes de coalizões em torno de interesses pontuais.

O conjunto de estudos aqui mencionados apontam, com efeito, na direção contrária: grande mobilidade interinstitucional, fragilidades identitárias favorecidas pela destradicionalização, fragmentação de formatos, fraca representação política, e capacidade de estabelecer alianças. Mesmo as tentações minoritárias de algumas correntes evangélicas fundadas em sua ênfase identitária, tais como a exigência de exclusivismo e disputas contra a maioria católica, se enfraqueceriam diante de sua pulverização institucional e intensa circulação dos frequentadores.

Talvez por essas características o modelo teórico de *campo religioso* e não o de *pluralismo* tenha se tornado a forma consagrada nos estudos acadêmicos que se seguiram às evidências censitárias sobre a configuração da diversidade religiosa. Na literatura sobre o pluralismo, a diversidade é tratada como um fato político e jurídico. Trata-se, de um modo geral, de responder às tensões provocadas pela diversificação moral e examinar as experiências legais das minorias religiosas (Durham e Thayer, 2019). A descrição da diversidade religiosa em termos de *campo religioso* enfatiza, ao contrário, a comparação das religiões entre si sem colocar na equação o problema da diversidade das

religiões quando elas se posicionam na esfera pública. Giumbelli, um dos raros autores a sugerir que os números dos Censos poderiam estar estimulando o surgimento de uma retórica de minorias, observa que eles começaram a servir de instrumento para orientar, por exemplo, a distribuição de cargos públicos nas escolas.

Com efeito, o problema ideológico e normativo do pluralismo se põe na medida em que as maiorias/minorias religiosas, descritas em termos demográficos, começam a ser pensadas em termos de seus direitos de cidadania, equidade e liberdade. Curiosamente, a mídia antecipou essa preocupação quando, por um lado, associou maiorias religiosas e políticas e, de outro, dedicou longos comentários às relações entre religião e tipos de união conjugal. Nos estudos acadêmicos, ao contrário, o declínio do catolicismo evidenciado nos Censos mobilizou uma reflexão a respeito de seu impacto sobre o campo das relações entre religiões deixando praticamente em silêncio o fato tão destacado no noticiário jornalístico de seus efeitos sobre a conjugalidade e a convivialidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os dados censitários sobre as mudanças no panorama religioso brasileiro nas últimas décadas capturaram a atenção de setores da mídia e da academia. O interesse pelo tema pôde ser medido pelo expressivo número de reportagens veiculadas no período e a grande quantidade de trabalhos acadêmicos que se ocuparam em refletir sobre esses dados, sobretudo a partir dos anos 2000. Contudo, ainda que esses setores estejam fortemente interligados em função da circulação dos atores e das informações e interpretações, jornalistas e pesquisadores escrevem para audiências bastante diferentes: enquanto os primeiros se dirigem para uma opinião pública imaginada, os segundos o fazem para seus pares. Este artigo nasce justamente estimulado por essa distinção. Interessava-nos compreender de que forma e porque o declínio do catolicismo interessa como questão de pesquisa e como notícia.

Vimos que as leituras desse declínio foram processadas nessas duas áreas de modos bem diferentes. Enquanto as reportagens jornalísticas suscitaram a imagem de uma nacionalidade não católica ou mesmo não religiosa, a reflexão acadêmica ocupou-se com as questões relativas às formas de categorizar a diversidade religiosa. A imagem das distinções institucionais das religiões, que os Censos fortaleciam por meio de suas expressões estatísticas, foi tratada como uma evidência pela imprensa. Já para a reflexão acadêmica, tornou-se o problema central a enfrentar. Tratava-se de nuançar, desfazer as categorias, multiplicá-las, ler o que os números obscureciam.

Essas diferenças de audiências talvez expliquem porquê os relatos jornalísticos associaram intuitivamente o declínio do catolicismo à uma dimensão política. Tratou-se de antecipar a natureza e direção das novas maiorias religiosas. Vinculou-se a perda de influência católica às mudanças no fundamento moral do casamento. Já a reflexão acadêmica foi profundamente impactada pela visão transversal e concorrente que a representação estatística da variedade religiosa instituiu. O conceito de *campo religioso* emerge como um enquadramento capaz de dar conta, ao mesmo tempo, das mudanças institucionais e do fenômeno religioso observando as religiões da perspectiva das relações que mantêm entre si.

Curiosamente, Bourdieu (1987, p. 121-122) propõe a noção de “campo religioso” para falar da “dissolução do religioso” e não de sua pluralização, tema tão amplamente reiterado nos estudos aqui mencionados (Mafra, 2013a; Teixeira, 2014). Em sua crítica ao conceito weberiano de “esfera”, Bourdieu considera que ele se tornou demasiadamente estreito para descrever o espaço no qual diferentes agentes (religiosos e não religiosos) disputam a definição das competências e do controle da vida privada. Nesse sentido, o conceito, tal como foi utilizado pelos estudos inspirados nos Censos, reduziu o *campo religioso* ao campo das religiões e suas fronteiras. Ao limitar-se a descrever o declínio, o crescimento demográfico de uma ou outra religião, a multiplicação de cultos e das formas de pertencimento religioso, esses estudos não levaram adiante o programa intelectual inerente ao conceito bourdieusiano de *campo religioso*, que é, não apenas o de flexibilizar as fronteiras entre as

religiões, mas sobretudo, o de desagregar as fronteiras entre os fenômenos tidos como religiosos e os não religiosos (Montero 2016).

Um dos efeitos desse uso topográfico da noção de campo pode ser percebido no modo como a literatura incorpora a categoria dos “sem religião” ao tema da diversidade e suas dinâmicas. Assis (2017, 40-41), por exemplo, insere os sem religião no âmbito do aumento da “pluralidade de alternativas religiosas”. Camurça (2017), por sua vez, busca pensar os “sem religião” na esfera das mudanças nos comportamentos com relação à própria religião. Nessas abordagens, a expansão do número de pessoas “sem religião” é, pois, interpretada como um desdobramento das dinâmicas próprias ao *campo religioso*.

Apesar do esforço dispendido em complexificar as definições de fronteiras religiosas reificadas pelos tratamentos estatísticos, as análises acadêmicas acabaram por reduzir o pluralismo à diversidade religiosa confinada aos limites e às dinâmicas internas ao próprio *campo religioso*. O modo como as lideranças religiosas passaram a ocupar a esfera pública midiática, parlamentar, e mais recentemente, executiva, exigirá, no entanto, um deslocamento no investimento de nossa reflexão, de modo a expandir o tema da pluralidade religiosa em direção ao problema do pluralismo entendido, aqui, como fenômeno político e jurídico que se estende para além das fronteiras daquilo que foi pensado como religioso.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Ronaldo de. Religião em Transição. In: MARTINS, Carlos B. (coord.) e DUARTE, Luiz F. D. (org.). *Horizontes das Ciências Sociais. Antropologia*, São Paulo, Anpocs, 2010.

ALTMANN, Walter. Censo IBGE 2010 e religiões. *Horizonte*, Belo Horizonte, vol. 10, n. 28, p. 1122-1129, 2012.

- AMARAL, Leila. Cultura religiosa errante: O que o Censo 2010 pode nos dizer além dados. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (org.). *Religiões em movimento: o Censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, p. 295-310, 2013.
- ASSIS, Thais Silva de. Religiosos sem religião: Nuances sociais de uma tendência. *Áskesis*, v.6, n.1, p. 40-51, 2017.
- BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, p. 27-78, 1974.
- BOURDIEU, Pierre. A dissolução do religioso. In: BOURDIEU, Pierre. *Coisas Ditas*. São Paulo: Brasiliense, p. 119-125, 1987.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os Deuses do Povo, Um estudo sobre a religião popular*. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Memória do Sagrado: estudos de religião e ritual*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- CAMARGO, Cândido Procópio. *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- CAMURÇA, Marcelo. A realidade das religiões no Brasil. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Rio de Janeiro: Vozes, p. 35-46, 2006.
- CAMURÇA, Marcelo. A religião e o Censo: enfoques metodológicos. Uma reflexão a partir das consultorias do ISER ao IBGE sobre o dado religioso nos censos. *Religiões em conexão: números, direitos, pessoas - Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, n. 69, p. 08-17, 2014.
- CAMURÇA, Marcelo. Os “Sem Religião” no Brasil: Juventude, Periferia, Indiferentismo Religioso e Trânsito entre Religiões Institucionalizadas. *Estudos de Religião*, v. 31, n. 3, p. 55-70, 2017.
- DECOL, René Daniel. *Imigrações urbanas para o Brasil: o caso dos judeus*. Tese de doutorado em Sociologia. Universidade de Campinas, 1999.

DECOL, René Daniel. Brasil e as fontes de dados demográficos sobre religião. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 12, n. 36, p. 1051-1054, 2014.

DURHAM Jr. W. Cole; DONLU, D. Thayer (org.). *Religion, Pluralism, and Reconciling Difference*. London/NY: Routledge, 2019.

FERNANDES, Rubens César et al. *Novo Nascimento: os Evangélicos em casa, na igreja e na política*. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

GIUMBELLI, Emerson. Minorias religiosas. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (org.). *As Religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, p. 229-245, 2006.

GIUMBELLI, Emerson. Em busca da narrativa da diversidade. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 59-75, 2013.

GODOY, João Miguel Teixeira; CARVALHO, Maria Gabriela. Cândido Procópio Ferreira de Camargo: a sociologia da religião no Brasil. *Reflexus*, Vitória, v. 11, n.18, p. 471-498, 2017.

GRACINO JR, Paulo. A visão aérea e a do nadador: reflexões sobre catolicismo e pentecostalismo no censo de 2010. *Horizonte*, Belo Horizonte, vol. 10, n. 28, p. 1154-1183, 2012.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O Peregrino e o Convertido: A religião em movimento*. 2a. edição, Paris: Flammarion; Petrópolis: Vozes, 2008.

JACOB, César Romero et al. *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

KRAUT, Stephan. O Princípio da Maioria. *Cadernos da Escola do Legislativo*, Belo Horizonte, v. 5, n. 9, p. 89-140, 1999.

LUIZ, Ronaldo Robson. A religiosidade dos sem religião. *Ciências Sociais e Religião*, ano 15, n. 19, p. 73-88, 2013.

MAFRA, Clara. Censo da Religião: um instrumento descartável ou reciclável?. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 24, n.2, p. 152-159, 2004.

MAFRA, Clara. O percurso que faz o gênero. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 32, n. 2, p. 124-148, 2012.

MAFRA, Clara. Números e narrativas. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 13-25, jul-dez, 2013a.

MAFRA, Clara. O que os homens e as mulheres podem fazer com os números que fazem coisas. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. *Religiões em movimento: o Censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, p. 37-48, 2013b.

MARIZ, Cecília e MAFRA, Clara. Estudos sobre religião na Pós-Graduação em Ciências Sociais. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 8, n. 11, jan-jun, p 21-48, 2007.

MARIZ, Cecília. O que precisamos saber sobre o censo para poder falar sobre seus resultados? um desafio para novos projetos de pesquisa. *Debates do NER*, Porto Alegre ano 14, n. 24, p. 39-58, jul./dez, 2013.

MENEZES, Renata de Castro. Religiões, números e disputas sociais. *Religiões em conexão: números, direitos, pessoas - Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, n. 69, p. 60-71, 2014.

MIGUEL, Nadya Maria Deps. *O perfil do brasileiro construído pelo IBGE*. Tese de doutorado em Memória Social. Universidade Federal do Rio de Janeiro - UNIRIO, 2012.

MONTERO, Paula. Religiões e dilemas da sociedade brasileira. In: MICELI, Sérgio. *O que ler na Ciência Social brasileira*. São Paulo: Sumaré; Brasília: ANPOCS/CAPES, p. 327-367, 1999.

MONTERO, Paula. Religiões Públicas ou religiões na Esfera Pública? Para uma crítica ao conceito de campo religioso de Pierre Bourdieu, *Religião e Sociedade*, junho vol. 31. n 1, p.128-150, 2016.

NERI, Marcelo Côrtes; MELO, Luísa Carvalhaes Coutinho de. Novo Mapa das Religiões. *Horizonte*, Belo Horizonte, vol. 9, n. 23, p.637-673, 2011.

NOVAES, Regina. Sobre números e narrativas estabelecidas: alguns comentários ao artigo de Clara Mafra. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 109-117, 2013.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. Pertença/desafeição religiosa: recuperando um antigo conceito para entender o catolicismo hoje. *Horizonte*, v.10, n. 2, p. 1230-1254, 2012.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. As religiões no censo de 2000: uma reflexão. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 99-107, 2013.

PIERUCCI, Antônio Flávio e PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo: Hucitec, 1996.

PIERUCCI, Antonio Flávio. Bye bye, Brasil: O declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 17-28, 2004.

PIERUCCI, Antonio Flávio. Ciências Sociais e a religião: a religião como ruptura. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, p. 17-34, 2006.

RODRIGUES, Denise dos Santos. Os sem religião nos censos brasileiros: sinal de uma crise do pertencimento institucional. *Horizonte*, v. 10, n. 28, p. 1130-1153, 2012.

SANCHIS, Pierre. *Catolicismo: Modernidade e Tradição*. São Paulo: Loyola, 1992

SANCHIS, Pierre. As religiões dos brasileiros. *Horizonte*, v.1, n.2, p. 28-43, 1997.

SANCHIS, Pierre. As Ciências Sociais da religião no Brasil. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 08, n. 11, p. 7-20, 2007.

SANCHIS, Pierre. *Pluralismo, transformação, emergência do indivíduo e de suas escolhas*. Line, ago, 2012. Disponível em: <<http://www.IHUOn-ihu>.

unisinos.br/entrevistas/512850-pluralismo-transformacao-emergencia--doindivíduo-e-de-suas-escolhas>. Acessado em: 13 de junho de 2020.

SANCHIS, Pierre. Prefácio. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. *Religiões em movimento: o Censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, p. 11-16, 2013.

SANTOS, Maria Goreth. Os limites do Censo no campo religioso brasileiro. *Religiões em conexão: números, direitos, pessoas - Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, n. 69, p. 18-33, 2014.

STEIL, Carlos Alberto. Pluralismo, modernidade e tradição: transformações do campo religioso. *Ciências Sociais e Religião*, ano 3, n. 3, p. 115-129, 2001.

STEIL, Carlos Alberto. Mapas e hologramas como metáforas para pensar os dados sobre religião no censo do IBGE de 2010. *Debates do NER*, Porto Alegre Ano 14, n. 24, p. 29-37, 2013.

TEIXEIRA, Faustino. Os dados sobre religiões no Brasil em debate. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 77-84, jul./dez, 2013a.

TEIXEIRA, Faustino. O censo de 2010 e as religiões no Brasil: esboço de apresentação. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. *Religiões em movimento: o Censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013b, p. 17-36.

TEIXEIRA, Faustino. Campo religioso em transformação. *Religiões em conexão: números, direitos, pessoas - Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, n. 69, p. 34-45, 2014.

SITES E BLOGS

VIANNA, Sérgio Besserman. 2002. Retratos do Brasil. *Vou te Contar. A Revista do Censo*. Rio de Janeiro n. 7, agosto. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/154/vtc_2002_n7_ago.pdf. Acesso em:

IBGE. Disponível em: <https://memoria.ibge.gov.br/sinteses-historicas/historicos-dos-censos/censos-demograficos.html>.

G1. *Mais de um terço de uniões no país é consensual sem casamento, diz IBGE.* Disponível em: <http://g1.globo.com/brasil/noticia/2012/10/mais-de-um-terco-de-unioes-no-pais-e-consensual-sem-casamento-diz-ibge.html>. Acesso em: 04, dez. 2020.

Recebido em: 27/07/2020

Aprovado em: 30/09/2020

ENSAIO FOTOGRÁFICO

A PASSAGEM DOS CABOCLOS. OU COMO OS CABOCLOS TOCAM¹

Paula Siqueira²

Resumo: Ao me concentrar inicialmente no estudo da ação feiticeira nos terreiros de candomblé do interior da Bahia, a experiência do dia a dia do trabalho de campo mostrou que, se a vivência feiticeira era de fato presente, ela estava profundamente vinculada com a relação íntima travada por humanos e seus caboclos. Por isso, neste artigo, procurei descrever o enredo feiticeiro como uma forma específica de composição – a captura por composição – dentre as várias outras composições incessantemente articuladas pelos mais diferentes seres no candomblé (seres humanos e caboclos, é claro, mas também por entidades espirituais diferentes, sejam elas santos ou exus). Pude assim acompanhar pessoas e seus caboclos, ambos dando passagem a outras entidades espirituais que, por sua vez, modularam o domínio dos primeiros, conjugando assim novas temporalidades e conhecimentos, com resultados sempre imprevisíveis.

Palavras-chave: Religiões afro-brasileiras; Caboclos; Feitiçaria; Captura por Composição.

THE PASSAGE OF CABOCLOS ON EARTH. OR HOW THESE AFRO-BRAZILIAN ENTITIES INFLUENCE THE HUMANS AND OTHER SPIRITS THEY GET IN TOUCH WITH

Abstract: While focusing at first on the study of witchcraft in the Afro-Brazilian religion known as Candomblé, the fieldwork in Bahia/Brazil revealed that, even though witchcraft was vastly present, it was deeply linked to the intimate experience

¹ Como citar: SIQUEIRA, Paula. A passagem dos caboclos. Ou como os caboclos tocam. Debates do NER, Porto Alegre, v. 2, n. 38, p. 377 – 395, 2020.

² Doutora em Antropologia Social pelo Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil. Atualmente trabalha como fotógrafa profissional em Londres, Inglaterra, onde mora. E-mail: paula.siqueira@gmail.com. Seu trabalho pode ser visto no site <https://paulasiqueiraphotography.com/>

of humans and their spiritual entities, known as Caboclos (in the region where I conducted my research, Caboclos have a more a generic meaning, denoting all the spiritual entities linked to Candomblé, and a more specific connotation, where it comprises all the spirits of indigenous people who have inhabited Brazil since before the colonization). As a result of that, I expanded the scope of my research beyond witchcraft, including the various types of interactions between Caboclos and humans, which I deliberately described as multiple acts of capture and composition - some more challenging and troublesome, others calmer and steadier -, pointing out that their coexistence advances a very particular knowledge of the world. While human beings, possessed by their spiritual entities, experience the past through spirits who have lived in a different time than theirs, they also try to shape the future by engaging in spiritual cleanses (“trabalhos de limpeza”), where they feed their entities in the hope to absorb some of their influence. Ultimately, humans and caboclos are always combining their existences in an ever-changing, unpredictable mutual composition.

Key-words: Afro-Brazilian religions; Caboclos; Witchcraft Capture by Composition.

Marujo zuela³:

Oi!, Elisa, já é meia-noite,
O meu violão vai tocar,
Elisa, se alguém perguntar
O que foi que te ofendeu,
Fale a verdade, não minta, Elisa,
Pode dizer que fui eu.
Elisa, já é meia-noite,
O meu violão vai tocar,
Elisa, se seu pai perguntar,
Ô, de quem foi aquela linda voz,

³ Zuelas são as músicas dos caboclos, orixás, exus e marujos. O substantivo ‘zuela’ abarca o conjunto dos ritmos de atabaque e letras cantadas, mas o verbo normalmente tem seu significado restrito ao canto.

Fale a verdade, não minta, Elisa,
Foi um Marujo feroz.

Fotografia 1 - O Caboclo Lage Grande desta mãe-de-santo é seu principal guia. É com ele que ela dança em seus toques e faz vários dos trabalhos para as pessoas que a procuram em busca de ajuda para problemas de natureza diversa. Lage Grande é considerado agreste, bravo, mas ao mesmo tempo é respeitado e querido por quem convive com ele (Fotógrafa/Paula Siqueira)



Durante a minha pesquisa em terreiros de candomblé no interior da Bahia, onde todas as fotos inseridas neste artigo foram feitas⁴, abordei princi-

⁴Tanto as fotografias como o texto deste artigo são fruto da minha pesquisa para o doutorado, financiada em grande parte pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (Faperj), aos quais agradeço imensamente. Dado que o assunto principal da minha pesquisa é delicado e pode ser interpretado como mais um estereótipo pelo qual religiões afro-brasileiras têm sido novamente perseguidas, procurei manter anônimos tanto os nomes das cidades onde pesquisei como os das pessoas com quem tive mais contato. Os rostos aqui retratados são exclusivamente de pais e mães-de-santo e seus caboclos, todos eles já publicamente associados ao candomblé na região.

palmente os movimentos incessantes da ação feiticeira. Porém, a experiência do dia a dia em terreiros mostrou que, se a vivência feiticeira era de fato presente, ela estava profundamente vinculada com a relação íntima travada por humanos e seus caboclos. Foi por isso que, desde o primeiro mês de pesquisa, assumi que, se era assim vivido, meu tema de pesquisa incorporaria também essa relação. E durante a maior parte do tempo foi como eu abordei as pessoas e os caboclos, procurando saber como se relacionavam entre si. Nunca deixei de fazer questões mais diretas sobre a feitiçaria, porém, elas eram sempre permeadas por outras mais genéricas sobre os caboclos e sobre o candomblé.

Foi por isso que pude ver que a imposição de um espírito ou caboclo feiticeiro – a maneira como eles influenciam – foi muitas vezes semelhante àquela realizada pelos outros seres que uma pessoa já leva consigo, os seus próprios caboclos, exus e orixás – e é nisso que, a meu ver, residiu grande parte do que chamei de a batalha e a beleza no candomblé do interior baiano.

Fotografia 2: O Marujo deste pai-de-santo desceu para brincar num toque de candomblé numa das cidades vizinhas em que o pai-de-santo tinha sido convidado. Esse toque foi especialmente bonito porque zuelas de vários terreiros foram entoadas, cantos que eu ainda não havia ouvido mesmo depois de anos de trabalho de campo. Foi um toque em que vários Caboclos de Pena e Marujos desceram para dançar e beber até altas horas da madrugada (Fotógrafa/Paula Siqueira).



Com efeito, mesmo um humano que já tenha esmiuçado o comportamento de seus exus, santos e caboclos – que já tenha procedido à etologia⁵ de seus encontros com os não humanos –, mesmo ele podia ser acometido pela ira das “influências” que o compõe. O ser humano que é “radiado⁶” no

⁵ Inspirei-me no que Deleuze e Guattari (1997, p. 42) chamaram de “etologia”, isto é, o “estudo dos afetos de um corpo”, a descrição das “relações que compõem um indivíduo, que o decompõem ou o modificam”, e as correspondentes “intensidades que o afetam, aumentando ou diminuindo sua potência de agir”. “O que pode um corpo?” – pergunta-se Espinosa e, com ele, Deleuze e Guattari (1997, p. 42). Parafraseando-os, em minha pesquisa de doutorado, eu parti das perguntas ‘O que pode um caboclo? O que pode um exu? O que pode um santo?’

⁶ Irradiar é uma modulação do transe, “o caboclo não toma totalmente, mas radeia”. Pode ser totalmente imperceptível para alguns, mas óbvio para outros. Irradiar não é

dia-a-dia por seus seres espirituais sabe bem que esses encontros o fortalecem e enfraquecem. Por exemplo, a disposição para a briga de Ronaldo era uma cisma vinda de seu Exu, que o metia em encrenca, mas o afastava de situações ainda mais delicadas. O difícil trajeto para casa do bêbado era feito em segurança por seu Martim ou, ao contrário, interrompido pelo mesmo seu Martim, o caboclo marinho bêbado que quis um dia ver seu cavalo⁷ na sarjeta. Por diversos motivos, os espíritos diminuem a velocidade de seu cavalo, “atrasando” sua vida. Por diversos motivos, eles aumentam-na, trazendo-lhe “prosperidade”. Na minha pesquisa, grande parte do esforço descritivo se concentrou em percorrer e visibilizar o ritmo volátil desses encontros e os meandros e intensidades de suas composições e decomposições.

Não me preocupei, portanto, em afastar as relações, sobreposições e deslizes que a bruxaria guardava com outras ações no candomblé. Bem ao contrário, tomei a feitiçaria como um modo particular de composição – uma singularização, um ritmo, um sotaque – que chamei de captura por composição (ver abaixo). No entanto, tenho consciência de que, ainda que a feitiçaria tenha sido abordada de forma ampliada, o fato de eu ter acompanhado um aspecto menos harmonioso da relação entre caboclos e humanos, certamente guiou minha descrição do próprio candomblé do interior baiano.

COMO O CABOCLO TOCA? AS CAPTURAS E COMPOSIÇÕES NO CANDOMBLÉ DO INTERIOR BAIANO

Alguém zuela, a modo de pergunta:

- Seu Boiadeiro, cadê sua guiada?

Seu Boiadeiro responde:

- Minha guiada ficou em Belém,

só uma forma de influência de caboclos sobre humanos, mas também entre entidades diferentes, como veremos abaixo.

⁷ Cavalo é um termo usado para designar o humano em quem uma entidade incorpora (e para o qual há inúmeros sinônimos: carnal, couro, médium, aparelho, matéria).

Chapéu de couro ficou lá também...
Alguém zuela, a modo de comentário:
- Seu Boiadeiro, sem guiada, não é ninguém.

Não é estranho, portanto, que no meu trabalho de campo o “meio [do candomblé tenha sido descrito como] de muita guerra, muito susto” e que as rixas e capturas façam parte de quem se preparou ao longo dos anos de convivência com os caboclos. Porém, ainda que as batalhas entre diferentes pais-de-santo, ou entre estes e seus filhos, tenham sido parte importante na minha pesquisa, as rixas relacionadas mais estreitamente aos “ritmos” de cada casa de candomblé não apareceram em destaque. Talvez a principal razão para tanto se deva à maneira como desde o início ‘desenhei’ minha pesquisa. Já no projeto inicial, previa uma menor preocupação em tomar os terreiros como unidades fechadas, privilegiando, ao contrário, as intercapturas entre as diferentes casas, espíritos e pessoas. Por isso, a própria trajetória do meu trabalho de campo enfatizou mais as relações íntimas dos caboclos com as pessoas ligadas às mais variadas formas ao candomblé, e menos o pertencimento de ambos a uma “linha”, “água” ou “ritmo” (todos esses termos usados para descrever as diferentes filiações de cada casa de candomblé).

De início, porém, tal orientação pareceu um obstáculo. Ao procurar filhos-de-santo ou pessoas relativamente próximas ao candomblé, elas afirmavam não saber o suficiente sobre candomblé para conversar sobre o assunto, me remetendo a algum zelador de santo ou a outras pessoas de seu entorno imediato. Normalmente, porém, a conversa tomava outra direção, muito menos formal, quando eu declarava estar mais interessada sobre suas relações particulares com os caboclos e menos sobre a liturgia do candomblé. A partir de então, havia muitas histórias – momentos íntimos nem sempre ligados aos terreiros de candomblé da região. Pois, se estas pessoas afirmavam pouco saber sobre o idioma ritual do terreiro que frequentam – ou deixaram de frequentar –, muito tinham a falar sobre seus espíritos, que já haviam lhe mostrado técnicas rituais (procedimentos terapêuticos ou de ataque), além de caprichos, vontades e raivas – “ritmos” às vezes em franca discordância

com as entidades ou liturgia preferidas de seu pai ou mãe-de-santo que, não obstante, muitas vezes se sentia à vontade para lidar com os seres de seus filhos. O princípio que guiou minha pesquisa foi que, ao se relacionar com um caboclo, está se gerando conhecimento, e, portanto, este conhecimento deve ser levado a sério mesmo que não seja um enunciado aprovado ou legitimado por um pai ou mãe-de-santo.

Fotografia 3 - O pai-de-santo deu passagem ao Marujo de sua filha, entidade que vemos nesta foto, para amenizar a presença da Padilha, que estava especialmente agitada naquele dia (Fotógrafa/Paula Siqueira)



Foi por isso que acompanhei os usos nativos do termo candomblé para me referir a todos os diferentes “ritmos” da região, e também com os termos “caboclo”, “santo”, “diabo”, “orixás”, “erês”. Em minha pesquisa, cada uma dessas palavras abrangeu uma infinidade de seres que, apesar de

diferirem entre si, se distinguiam ainda mais dos outros que não partilhavam consigo o mesmo termo genérico de referência. Porém, cada um deles ressoa potencialmente todos os outros. Explico-me. Os caboclos, por exemplo, são normalmente espíritos de índios, porém ‘caboclo’ é um termo utilizado também para se referir à totalidade dos espíritos, sejam eles caboclos, orixás, erês, exus ou marinheiros⁸. E o mesmo aconteceu com cada uma dessas entidades (quando os termos “santo”, “diabo”, “caboclo”, “espírito” era usada como referência a todas as entidades).

Mas se há um movimento de generalização, há também uma tendência igualmente presente de singularização. Um boiadeiro é um caboclo, um marujo também o é. Porém, não só ambos têm personalidades diferenciadas, mas também cada um deles abrange uma infinidade de outros boiadeiros e marujos diferentes entre si. Além disso, a manifestação de um caboclo em um ser humano torna, através da convivência e intercaptura, cada um desses caboclos ainda mais singular. Ainda que se diferenciem, estes caboclos se parecem mais entre si do que a orixás como Ogum, a erês como Espadinha e a tranca-ruas como o das Sete Encruzilhadas. Enquanto os exus são espíritos de pessoas que tiveram uma vida pouco regrada, ou então uma morte violenta, os orixás são espíritos de pessoas que viveram há ainda muito mais tempo que os agora exus, caboclos e marujos. Além disso, os orixás são também negros, ainda que possam “descer” brancos e alourados em suas singularizações junto aos humanos.

⁸ “Encaboclar” é também um dos sinônimos usados para incorporação, seja pelos próprios caboclos, seja por orixás, exus, etc.

Fotografias 4 e 5 - O caboclo Boiadeiro deste pai-de-santo, dado ao bom falar, é normalmente quem realiza suas consultas e faz trabalhos de limpeza, sendo a primeira entidade com quem o visitante de seu terreiro vai ter contato (Fotógrafa/Paula Siqueira)



Essas singularizações – ou, de certo ponto de vista, intercapturas – são realizadas por inúmeros motivos. Alguns dos orixás – oxóssi e ossanha, por exemplo – se aproximam dos caboclos por morarem no mesmo lugar, a floresta. Os moradores das águas, por sua vez, aproximam-se entre si – é o caso de seu Martim, o caboclo-marinheiro bêbado, e das orixás oxum e iansã. Alguns desses encontros são mais passageiros. O Tranca-Rua de Júcio um dia foi “irradiado por seu Martim”, deixando-o bêbado. A influência de seu Martim – o marinho bêbado – se pareceu com aquela que ele exerceria em um ser humano; sua presença não tomou totalmente o exu, mas uma pessoa versada soube vê-la. Aliás, o próprio seu Martim – caboclo marinho - é um ser especial, pois, apesar de egum, ele não é um espírito de morto qualquer, indiferenciado. Ao contrário, ele possui um nome próprio, seus gostos são conhecidos e, mais importante, cada seu Martim mantém uma relação próxima com seu carnal. Além disso, estes marinhos são considerados especialmente próximos dos exus, pois partilham de sua irreverência, farras e desapego⁹.

⁹ Santos (1995, p. 126) cita algumas falas nativas sobre seu Martim, ‘recolhidas’ na Bahia, que evidenciam o caráter ambíguo desses marujos: eles “têm três partes: responde Caboclo, exu, egum” (...); “mas marujo não é caboclo, é uma pessoa que

Meu Tata¹⁰, acabou,
Não tenha desgosto,
A vida é mesmo assim,
Um caboclo puxa o outro!
Tempo vira, deixa virar,
O mundo é mesmo assim,
Deixa as águas levar.

Os caboclos, além de influenciarem os humanos, se tocam. Eles também não andam sozinhos - são acompanhados por outros caboclos, santos, orixás e exus – e ao tocá-los, ao partilhar a sua morada – seja no terreiro, seja em objetos ou paisagens naturais, seja no próprio humano que lhes dá passagem –, eles os modulam.

desencarnou e voltou para um certa missão” (...); “ele diz que, quando quer, é caboclo. Ele pode ser exu quando ele quer ser. Vai até embaixo do mar, bem mais do que Exu”. Apesar de Santos (1995, p. 126-131), Carneiro (1986, p. 75-76) e Iriart (1998, p. 233-258) terem dedicado alguma atenção aos marinheiros bêbados, ainda está para ser feita uma etnografia detalhada sobre essa interessante e bastante presente categoria de espíritos no candomblé baiano.

¹⁰ O termo Tata pode ser dirigido a um humano ou a um espírito. Significa ‘pai’.

Fotografias 6 e 7 - O Marujo deste pai-de-santo normalmente desce em todas as festas do terreiro, sejam elas espontâneas com apenas poucas pessoas ou toques maiores e mais formais. Nesta ocasião, ele veio para farrear e beber sua cachaça mesmo que a festa fosse originalmente um pequeno caruru para Cosme e Damião (Fotógrafa/Paula Siqueira)



São estas conjunções e radiações sucessivas que tornam complicada e, de certa forma, sem sentido uma tentativa de classificar em conjuntos bem definidos as características e histórias de cada tipo de ser (caboclo, santo, exu etc.). Ao longo de um caminho trilhado em companhia, por meio de suas interpenetrações, os espíritos se diferenciam. As suas radiações geram novas combinações, singularizando tudo o que ‘tocam’ – humanos, outros espíritos, objetos, plantas, canções, o próprio tempo –, e tais individualizações são ubíquas, incessantes¹¹. Lembremos que o movimento entre um

¹¹ A feitiçaria seria uma das formas menos harmônicas – ao menos inicialmente – pelas quais essas singularizações ocorrem. Quando chamei de captura por composição o ato de enviar um espírito para enfeitiçar outra pessoa, desejei enfatizar exatamente tal irresolução. A captura não termina em si mesma, ela compõe e, neste ato, há muito que escapa ao controle do feiticeiro. Aliás, controle não é mesmo um bom termo para descrever essa forma especial de captura. Quando um feiticeiro envia um espírito para fazer mal a seu desafeto, ele faz uma aliança com um ser temperamental, cuja força é maior do que a sua própria. Ao chegar a seu alvo, o espírito passa a habitar o corpo do enfeitiçado – ato que chamei de composição –, e, uma vez ali, nunca se sabe quais outras alianças se seguirão.

e outro caboclo, orixá ou exu, parece ser menos o de exclusão, e mais o de passagem¹² que são trilhadas, no caso dos caboclos, por meio de danças, farras, trabalhos de limpeza, de alimentação, de cura, de feitiço e pela própria brincadeira e camaradagem. Mas são também passagens que longe de serem apenas movimentos conviviais e harmônicos são, também, atos de batalha. Quem terá seu lugar à frente?

Durante minha pesquisa, observei pessoas e santos incessantemente transformarem-se em lugares, dando passagem a habitantes invisíveis que modularam o seu domínio. O enredo do candomblé, que abrange zuelas e sotaques, capturas e povoamentos, produzem modulações e resultam em novas composições com resultados sempre imprevisíveis.

ENCABOCLAR: PASSAGENS DO TEMPO E DE CONHECIMENTO

Eu vim aqui pra visitar,
Sangue de caboclo,
Barriga de boneca,
Eu sou sua filha,
E vós é minha neta

¹² “Dar passagem” é mais um dos termos para a possessão. É quase uma obrigação. Por exemplo, o pai-de-santo avisava a Reinaldo que ele não deveria bulir com seus caboclos, que deveria lhes “dar passagem”, pois, se não os deixasse manifestar, seria alvo da mágoa daqueles seres tão perigosos quanto onça pintada.

A collection of items laid out on a floral patterned cloth. In the center is a brown, wrinkled jacket. To its left is a pair of brown pants. Below the jacket is a small yellow teddy bear. To the right of the jacket is a bowl of yellow powder, a bowl of yellow beads, a bowl of yellow beads, and a bowl of yellow beads. The items are arranged on a blue and white floral patterned cloth.

¹³ Além de também indicar as entidades antepassadas de um médium, a palavra descendência, no interior da Bahia, normalmente é sinônimo de ascendência (no sentido genealógico), o que não deixa de ser sugestivo.

temporal cuja intensidade penetra o corpo humano¹⁴. Desde os seis anos, Juliana frequentava o terreiro de candomblé do qual uma filha-de-santo de sua avó passou a tomar conta. Juliana e Jenifer – sua amiga, vizinha e irmã-de-santo – sempre moraram na mesma rua, perpendicular ao terreiro de um pequeno povoado da região. Ambas, ainda crianças, batucavam os baldes e latas que encontravam pelo quintal, e remedavam os caboclos dos adultos, em sua maioria seus parentes. Quando crescesse, Jenifer queria ser ogã, e Juliana, mãe-de-santo. Ainda pequena, Juliana acordava à noite, aos prantos, mas não sabia o porquê. Saía à rua, a mãe aflita, e a menina não tinha um motivo. “Era minha avó” – diz ela, hoje com certeza.

“Sonho com ela me entregando presente. É muita, muita história, você não queria fazer uma entrevista? Eu tenho que passar por equede para ser mãe-de-santo. É meu sonho, e eu vou ser, com fé em Deus. Não posso virar nas festas, porque, se eu virar, não aprendo. Só quando eles querem mesmo descer, porque não é bom não deixar passar. Daí alguém conversa com eles e pede que eles entrem no zambi, que saiam do aparelho. Já dei obrigação,

¹⁴ Tais reflexões foram inspiradas em Anjos (2006, p. 20-23). O autor formulou várias frases para caracterizar o que chamou de “cosmopolítica afro-brasileira” (por exemplo, “a intensidade histórica que se faz corpo” ou “o passado falando em nós, o passado coexistindo, sobrepondo-se ao meu presente”). Cardoso (2004, p. 110), por sua vez, afirma algo parecido sobre o cruzamento de tempos diferentes na macumba carioca, tema de sua etnografia. Através dos espíritos de exus e pombas-gira, diz a autora, “tempos e lugares se cruzam, passado e presente, eventos próximos e distantes, pessoas aqui e ali, todos eles são colocados juntos na narrativa desenvolvida pelos espíritos e por sua audiência”. Também Rabelo (2008, p. 94), num artigo em que a possessão no candomblé é abordada como prática, propõe a substituição da “noção linear de tempo enquanto mera sucessão por outra que enfatiza as relações de implicação ou elaboração recíproca entre passado e futuro na dinâmica da experiência” (...) Então, continua a autora, “já não cabe dizer que um comportamento é simples efeito ou expressão do que já estava delineado em seu passado, porque o passado efetivo, que conta na experiência, não é um dado distante no tempo, mas aquilo que ainda vigora no presente do sujeito: é um passado reapropriado e aplicado a novas situações e, neste sentido, não só reafetado, mas também descoberto e criado”.

trabalho de limpeza, mas ainda não entrei no roncó. Até o final do ano vou ser filha-de-santo de Angelita, com fé no senhor. Tenho o Obaluaê de minha vó – peguei seu carma. Eu não queria ter isso tudo, é muita história... Recebo também um santo guerreiro, Tumbajuçara, que era da minha avó e é herança de Angelita, mas agora também chega perto de mim. Recebo um orixá surdo e mudo, também era de minha vó. Não sei o nome dele, ele não fala, é velhinho...”

Jaco tem uma história diferente da de Juliana. Quase ninguém em sua família tinha uma aproximação com o candomblé, mas ele tem “a nação em [seu] sangue” porque “não nasceu sozinho”, é mabaço (gêmeo). Talvez justamente pela facilidade em atrair espíritos diversos, e por nenhum de seus parentes se mostrar igualmente disposto, é provável que Jaco, enquanto viver, seja o único herdeiro das “descendências” de sua família, fato que não é considerado exatamente ruim, pois Jaco teria a oportunidade de concentrar mais força sobre si. As “descendências” de Jaco – seus parentes há muito mortos – e os caboclos da avó de Juliana, que agora são seus, não perfazem dois conjuntos diferenciados. Entre as pessoas com quem mais tive contato, não se costumou diferenciar caboclos-espíritos-de-antepassados de caboclos herdados de algum parente morto não há muito tempo.

Fotografias 9 e 10 - Mãe e Filha-de-Santo durante um trabalho de limpeza (à esquerda). Muitos destes trabalhos são feitos pela mãe-de-santo enquanto ela está “radiada” pelos seus guias, normalmente caboclos que lhe passam as instruções específicas para cada trabalho em particular (à direita) (Fotógrafa/Paula Siqueira)



E foi pensando na possibilidade de um mesmo espírito ser ambas as coisas que pude ver lançada uma fagulha de luz à zuela acima (“vós é minha neta e eu sou sua filha”), zuela que durante muito tempo pareceu a mim e a alguns amigos “candomblezeiros” um enigma sem resposta. O mistério não a abandonou de todo, mas penso poder ouvi-la – entre as inúmeras notas possíveis – como uma das inversões que o candomblé transporta. Pois, se tudo correr como Juliana deseja, aqueles caboclos, que um dia foram de sua avó, se tornarão filhos de Angelita que, lembremos, era filha não só da avó de Juliana como também desses caboclos que agora são de Juliana. Eles, que um dia foram pais, hoje serão filhos. “Eu sou sua filha e vós é minha neta” – a cabocla de Juliana bem poderia zuelar para Angelita.

Os santos, caboclos e exus “fazem parte” de seus filhos; eles se deixam capturar pela condição de filhos, tornando-se um deles (“eu sou sua filha...”). Mas estes mesmos caboclos se tornam filhos sem deixarem de ser pais de seus carnaís; e, mais importante, seus carnaís são por eles transformados. Os caboclos saturam seus filhos com sua própria paternidade, transformando-os também em pais (“... e vós é minha neta”)¹⁵. Porém, ao ser preenchido com a paternidade de seu espírito, o médium vê sua própria paternidade inchar-se e desinchar-se. Tais sucessivos esvaziamentos e preenchimentos encontram ressonância na ideia nativa de que, ainda que negociada, é a vontade da divindade que terá proeminência. É por isso que mesmo alguém cuja ascendência junto a orixás, caboclos e exus se faz evidente, somente poderá dizer que “quase” está protegido deles e por eles.

¹⁵ Não acho muito, pela vivacidade, citar esse trecho de Pacheco (2000, p. 33-4) sobre sua relação com Maria Padilha: “Ela é Senhora. É sua senhora e você sua escrava. Até que você se impregne de sua altivez e se torna rainha também, seu corpo glorificado com o remeleixo de suas ancas, aí que está a sedução e a loucura”.

REFERÊNCIAS

- ANJOS, José Carlos Gomes dos. *No Território da Linha Cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora da UFRGS / Fundação Cultural Palmares. 2006.
- CARDOSO, Vânia Zikán. *Working with Spirits: Enigmatic Signs of Black Sociality*. Texas: The University of Texas at Austin (Tese de Doutorado). 2004.
- CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1986.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 1730 - Devir-Intenso, Devir-Animal, Devir-Imperceptível. In: *Mil platôs. Capitalismo e Esquizofrenia*, vol. 4. São Paulo: Ed. 34. 1997.
- IRIART, Jorge Alberto Bernstein. *Les femmes dans le candomblé. Expérience Religieuse et Idiome de la possession dans la vie des femmes de Cachoeira, Brésil*. Montreal: Université de Montréal (Tese de doutorado). 1998.
- OPIPARI, Carmen. *Le Candomblé: images en mouvement (São Paulo – Brésil)*. Paris: L'Harmattan. 2004.
- PACHECO, Jandira. *O "Povo da Rua" em Brasília. Exu e Pomba-Gira: Iconografia e transgressão do Imaginário Popular*. Brasília: UnB / Departamento de Antropologia (Dissertação de mestrado). 2000.
- RABELO, Miriam. A possessão como prática: esboço de uma reflexão fenomenológica. *Mana* vol. 14, no. 1, p. 87-117. 2008.
- SANTOS, Jocélio Teles dos. *O Dono da Terra: o Caboclo nos Candomblés da Bahia*. Salvador: Sarah Letras. 1995.

Recebido em: 30/09/2020

Aprovado em: 30/09/2020

RESENHAS

WIRZBA, NORMAN. *FOOD AND FAITH: A THEOLOGY OF EATING*. 2ND ED. UNITED KINGDOM / CAMBRIDGE, CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 2019¹

*Ewerton Reubens Coelho-Costa*²

A relação da comida com crenças religiosas pode ser observada ao longo da história da humanidade, desde os tempos mais remotos, pelos ritos, preceitos, práticas e pelas preferências e restrições alimentares religiosas por certos alimentos. Entretanto, a obra “*Food and faith: A theology of eating*”, de Norman Wirzba, editada em inglês e ainda sem tradução no Brasil, vai além de analisar esses aspectos básicos quando fornece uma abrangente estrutura teológica para analisar a importância da comida e do comer, com contribuições diversificadas advindas da antropologia, da filosofia e, é claro, da teologia que permitem considerar maneiras de avaliar práticas de consumo, produção de alimentos e a economia industrial de alimentos da contemporaneidade.

Norman Wirzba estudou história na Universidade de Lethbridge, teologia na Yale University Divinity School e filosofia na Loyola University Chicago. É atualmente professor de teologia e ecologia na Duke Divinity School, membro sênior do Kenan Institute for Ethics da Duke, e pioneiro em trabalhos acadêmicos sobre religião, filosofia e agroecologia. Em particular, sua pesquisa está centrada na recuperação da doutrina da criação e a reafirmação da humanidade em termos da vida criativa. Norman Wirzba ainda é editor geral da série de livros “*Culture of the Land: A Series in the*

¹ Como citar: COELHO-COSTA, Ewerton Reubens. WIRZBA, NORMAN. *FOOD AND FAITH: A THEOLOGY OF EATING*. 2ND ED. UNITED KINGDOM / CAMBRIDGE, CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 2019. *Debates do NER - Resenha*, Porto Alegre, V. 2, N. 38, P. 399 - 404, 2020.

² Doutorando em Sociologia no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Estadual do Ceará, Brasil (Bolsista Capes). E-mail.: ewertonreubens@hotmail.com.

New Agrarianism", publicada pela University Press de Kentucky, sendo co-fundador e membro do comitê executivo da Society for Continental Philosophy and Theology Casado com Gretchen Ziegenhals, pai de quatro filhos, ele gosta de cozinhar, tocar violão, fazer trabalhos com madeira e tenta cultivar sua comida.

Fugindo dos escritos sobre a fome e sobre os modismos alimentares, ou mesmo sobre tendências com o veganismo, o livro traz no seu escopo a inclusão do caráter sacramental dos alimentos, a importância do significado da hospitalidade nesses contextos; oferece ainda a ligação entre morte e sacrifício colocando a eucaristia como meio de orientação e inspiração, além de enaltecer o importantíssimo ato de dar graças pelo que se come.

Os temas capitulares soam atraentes e representativos, como se pode observar a seguir: *Introduction - Who Is The You That Eats* (p.1-13); 1 - *It's about Fidelity* (p.14-39); 2 - *Thinking Theologically about Food* (p.40-74); 3 - *The "Roots" of Eating: Our Life Together in Gardens* (p.75-112); 4 - *Eating in Exile: Dysfunction in the World of Food* (p.113-155); 5 - *Life through Death: Sacrificial Eating* (p.156-193); 6 - *Eucharistic Table Manners: Eating toward Communion* (p.194-235); 7 - *Saying Grace* (p.236-268); 8 - *Eating in Heaven? Consummating Communion* (p.269-293); *Epilogue - Faithful Eating In An Anthropocene World* (p.294-310).

Food and Faith: A Theology of Eating trata-se de uma segunda edição que foi publicada pela Cambridge University Press em novembro de 2019, depois de ser publicada pela primeira vez em 2011. A bem sucedida primeira edição foi nomeada "Livro do Ano" pela *Englewood Review of Books* e recebeu Menção Honrosa no PROSE Award 2011 (sigla em inglês para o *Professional and Scholarly Excellence*, prêmio renomado da Associação de Norte-Americana de Editores, divisão de publicações profissionais e acadêmicas).

Essa segunda edição conta com uma nova introdução e dois capítulos adicionais: o capítulo primeiro, sobre fidelidade; e, o oitavo, sobre comer no céu. A bibliografia também foi atualizada permitindo que Wirzba fundamente ideias teológicas, filosóficas, antropológicas e ofereça novas maneiras

de avaliar a produção de alimentos e práticas de consumo, conforme estão sendo elaboradas na economia alimentar industrial de hoje.

As modificações presentes na segunda edição aumentaram expressivamente a ideia central de associação criativa entre alimentação e hospitalidade, partindo desde a discussão da revolução do microbioma na ciência até os desafios assustadores do antropoceno. Desenvolve ainda as dimensões ecológica, agrícola e cultural da alimentação para esclarecer como o comer é de profundo significado existencial e espiritual.

A obra inclui o comer como uma maneira de curar e renovar comunidades, tendo profundo significado econômico, moral e espiritual, ao mesmo tempo. Além disso, o livro inclui um prefácio do renomado estudioso Stanley Hauerwas, professor emérito da cátedra Gilbert T. Rowe de Ética Teológica da Escola de Teologia da Duke University.

Pode parecer que “Comida e Fé” é mais um desses livros gastronômicos que viram febre por ser capaz de emitir um reconhecimento do sistema alimentar falho, chegando inclusive ao ponto de disseminar doenças em vez de saúde. Notadamente, quem se dedica aos estudos da alimentação, já se deparou com essas preocupações expressas pela literatura. E o impacto com a obra se dá, inicialmente, quando se perceber que ela se trata de um livro de teologia para cristãos, e não um livro puro e simples sobre comida, mas que aborda o assunto alimentação e comida e os localiza na sacralidade do Reino de Deus.

O capítulo inicial apresenta a fidelidade como gancho para considerar que a comida e alimentação são essenciais para a vida, estreitando uma relação entre comida e fé, relação essa considerada cada vez mais distante nos tempos atuais. Wirzba apresenta tanto a comida quanto a fé como dons graciosos procedentes do Deus da criação, colocando a fidelidade como experiência fundamental humana que pode se manifestar de várias maneiras, sendo os atos de amor e cuidado representações dela que também se manifestam pela comida.

O segundo capítulo observa que o ato de comer se encontra repleto de significados – para além de questões sobre criação de animais, conservação

da terra e valor nutricional. Para estabelecer o comer como ato do mundo dos vivos e fazendo uma relação com a morte pela mordida, pelo que se consome, reiterando que esse ato significa estar participando plenamente da criação – pela comida.

Por isso, se faz necessário reconhecer que a cada refeição, a cada mordida, a vida é um presente que nos é dado continuamente. E, ao mesmo tempo, a cada mordida sustentadora não apenas recebemos a vida, mas provamos da morte. É justificado que o alimento dado por Deus para nutrir a vida exige a morte de outro integrante da criação - seja planta ou animal, fermento (leveduras), micróbio ou fungo - e essas vidas, por sua vez, exigiram a morte de outros. Ter a consciência dessa gravidade da dádiva da comida requer que sejamos gratos e humildes na nossa alimentação.

Se nos dois primeiros capítulos Wirzba divaga por teorias e pela importância de comer de maneira generalista partindo da análise de como enxergamos e vivenciamos o mundo, e pela maneira como comemos atualmente, no terceiro capítulo o autor apresenta o jardim como meio para tentar explicar uma parte desconfortável da história sobre a falta de vontade do ser humano em aceitar cuidados e cuidar, para justificar o consumo rápido e irracional de formas de vida.

Wirzba relembra a alegoria de que o primeiro drama humano ocorreu em um jardim, um lugar criado pelo próprio Deus - onde Ele se deleita com a criação e procurou descansar –, para mostrar que os jardins são lugares de dádivas que servem para as pessoas se conectarem e observarem vida e morte, e que a produções do jardim não servem apenas para o consumo puro e simples.

O gancho para o quarto capítulo surge usando histórias bíblicas retratam ‘o jardim’ como lugar de conexão e separação com Deus: Adão e Eva viviam no jardim das delícias e foram expulsos dele por desobediência, diferente de Noé que, em sinal de obediência, plantou um jardim após o dilúvio; Jesus permaneceu em tempos de oração em um jardim. Fica claro a alusão ao cuidado, ao amor, à capacidade de nutrir e de compartilhar de Deus e

nossa. Ao passo que, ver apenas o jardim como lugar de desfrute nos coloca num exílio da dádiva.

Com o cuidado de descrever atenciosamente as questões teológicas básicas relacionadas à comida e a alimentação, Wirzba se permite trabalhar temas específicos que aparecem na bíblia e que tem ligação direta com a comida: é o caso do sacrifício e da eucarística, do dar graças pelo alimento e até sobre a possibilidade de comer no céu, temáticas respectivas para orientar respectivamente os capítulos quinto, sexto, sétimo e oitavo. Entrelaçados nessas temáticas juntam-se questões como relações entre jejum e banquetes, prazer e gratidão, reconciliação e ressurreição, hospitalidade e vegetarianismo. Por esse motivo, nota-se uma independência entre cada capítulo que pode servir para direcionar estudos teológicos e aprofundar fatos cotidianos a partir do fato alimentar.

Ao tratar do sacrifício, Wirzba aponta esse ato vinculado ao entendimento da *Perichoresis* divina – a relação íntima entre as personas da Trindade: o sacrifício surge como uma conexão com Deus por entender os dons que dEle recebemos, sendo uma maneira completa de compreender o dar, o receber e o habitar no Deus trino.

Enquanto a eucaristia surge como uma maneira de se identificar e aceitar vida e morte – entendendo que a comida, como a vida, nos é dada por Deus como presente. Logo, tem-se que sacrifício e eucaristia são atos que podem estar centrados na comida, servindo para entender e comunicar o amor e a comunhão de Deus com seu povo.

Quando sacrifício e eucarística são feitos erradamente, quando não percebidos e não compreendidos, esses dons podem causar destruição: o sacrifício se torna barbárie violenta, as celebrações se enchem de gula, e torna duvidosa e divisória a Eucaristia. Wirzba reconhece que muitos dos males tangíveis predominantes hoje são reflexos de mal-entendidos, de mau uso e da rejeição das pessoas por esses dons de Deus.

Embora surjam, em cada capítulo, identificações nas quais o autor aponta maneiras pelas quais comer pode tornar-se prejudicial, o foco sempre acaba voltando para o amor e para os cuidados de Deus com sua criação,

e em como seus criados recebem e doam esses mesmos cuidados. Prazer, cuidado, carinho, dons, ofertas, são palavras que aparecem ao longo dos capítulos talvez para demonstrar que Norman Wirzba deseja profundamente a realização dessa comunhão total a qual ele descreve. Isso pode levar o leitor, mesmo que por instantes, a entender que o autor oferece uma visão religiosa romantizada do mundo.

A delicadeza que o autor tem com as escolhas e usos das palavras para descrever seu pensamento vale a pena digerir cada capítulo como se fosse refeições ricas e que merecem ser compartilhadas – não só com os estudiosos da religião, mas das ciências sociais, dos estudos da alimentação, das ciências médicas que trabalham com alimentos e com demais curiosos interessados nas temáticas presentes no livro. Neste caso, o ler – como comer – estaria fornecendo conexão para um maior entendimento da comida pela Fé, instruindo e possibilitando nutrição, crescimento e conexão com os outros e com as ideias do divino.

REFERÊNCIAS

- CAMPBELL, Cathy C. *Stations of the banquet: Faith foundations for food justice*. Liturgical Press, 2003.
- KARRIS, Robert J. *Eating Your Way Through Luke's Gospel*. Liturgical Press, 2006.
- WIRZBA, Norman. *Food and faith: A theology of eating*. 2nd ed. United Kingdom /Cambridge, Cambridge University Press, 2019.

Recebido em: 05/08/2020

Aprovado em: 20/12/2020

DIRETRIZES PARA AUTORES

1) A revista *Debates do NER* é um periódico publicado semestralmente pelo Núcleo de Estudos da Religião (NER), do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Tem como objetivo divulgar textos científicos inéditos, decorrentes de pesquisas nacionais e internacionais realizadas na área das ciências sociais, relativas à religião enquanto fato social em suas interfaces com outras esferas da sociedade. Os trabalhos submetidos deverão ter relevância acadêmica e social.

2) O manuscrito que for submetido a publicação nesta revista deverá ser original e inédito, não podendo, portanto, estar simultaneamente submetido a publicação ou estar publicado em outros periódicos, livros ou quaisquer outras formas de divulgação acadêmica.

3) A *Debates do NER* publica trabalhos em português e espanhol. Desse modo, os trabalhos submetidos para publicação deverão ser redigidos em uma dessas línguas, sempre obedecendo as normas de bom uso das mesmas.

4) Os originais deverão ser submetidos pela internet, mediante cadastro de todos os autores no site da revista (<http://seer.ufrgs.br/debatesdoner/user/register>).

5) A publicação dos artigos será condicionada à aprovação da Comissão Editorial Executiva, considerando pareceres de consultores externos, reconhecidos nas temáticas abordadas na *Debates do NER*. Essa avaliação é feita por pelo menos dois desses consultores externos, de forma cega, para assegurar a integridade e isenção dos pares. Todavia, fica a cargo da Comissão Editorial Executiva selecionar entre os originais aprovados pelos consultores, quais serão publicados em cada edição.

6) Para garantir a avaliação cega por parte dos pares, os dados do(s) autor(es) não serão encaminhados aos consultores, entretanto, é responsabilidade do(s) autor(es) certificar-se de que não existem – em nenhum lugar do corpo do texto ou nas propriedades do arquivo – dados que possam identificá-los. Para remover a identificação das propriedades do arquivo, o autor dos originais deve realizar os seguintes procedimentos:

a. Em documentos do Microsoft Office ou Mac: (no menu Arquivo > Propriedades), iniciando em Arquivo, no menu principal, e clicando na sequência: Arquivo > Salvar como... > Ferramentas (ou Opções no Mac) > Opções de segurança... > Remover informações pessoais do arquivo ao salvar > OK > Salvar.

b. Em PDFs, os nomes dos autores também devem ser removidos das Propriedades do Documento, em Arquivo no menu principal do Adobe Acrobat.

7) A *Debates do NER* a cada número publica dois tipos de textos: artigos e resenhas. Cada um desses trabalhos tem características com relação a conteúdo e número de páginas que deverão ser observados pelos autores:

a. Artigos (15-25 páginas): Relatos de investigações originais, baseados em pesquisas sistemáticas e completas, realizadas com as devidas metodologias e análises científicas. Também serão admitidos, porém em número limitado, artigos teóricos ou de revisões sistemáticas e atuais sobre temas relevantes para a linha editorial da revista, que conte com análise crítica e oportuna de um corpo abrangente de pesquisa, relativa a temas que contribuam para o desenvolvimento das Ciências Sociais da Religião, preferencialmente num campo de investigação para a qual o(a) autor(a) contribui.

b. Resenhas (3-10 páginas): Análise crítica de obras publicadas recentemente (máximo quatro anos), norteando o(a) leitor(a) quanto às suas características e explicitando usos potenciais. Antes de submeter esse tipo de trabalho, os(as) autores(as) deverão consultar a Editora Geral.

8) Os critérios que serão avaliados nos artigos submetidos à publicação são os seguintes:

a. Quanto à estrutura: qualidade da estrutura lógica do trabalho no que se refere à organização dos tópicos que o compõem.

b. Quanto à redação: será avaliada a clareza do texto, a qualidade ortográfica e gramatical, além de argumentação elucidada com rigor e propriedade;

c. Quanto à qualidade técnica e científica: serão analisados o emprego correto dos conceitos abordados, a adequação e a profundidade dos conteúdos bem como o rigor científico do trabalho.

d. Quanto à originalidade: Serão levados em conta o ineditismo e o grau de inovação proposto pelo trabalho, além da expressividade e importância do trabalho, para a discussão de problemas de seu campo de investigação;

e. Atualidade e pertinência das referências utilizadas.

9) Os manuscritos submetidos deverão ter folha de rosto contendo: Título completo do trabalho, em português ou espanhol, juntamente com sua versão em inglês, resumo (entre 100 e 150 palavras) com espaço simples, no idioma do artigo e sua respectiva versão em inglês e palavras-chave (máximo quatro) também no idioma do artigo, com sua respectiva versão em inglês. Além disso, deverá conter nome(s) completo(s) do(s) autor(es), suas titulações máximas, o nome completo da(s) instituição(ões) onde atua(m) e a posição do(s) mesmo(s) em tal(is) instituição(ões). Também deverão constar os seguintes dados de contato: endereço completo, e-mail e telefones (recomenda-se utilizar endereços institucionais, tanto para correspondência física quanto eletrônica).

10) Após encaminhado e avaliado pelos pares, a equipe editorial entrará em contato com o autor principal, para informar o veredito, que poderá ser de aceite, aceite com alterações ou de recusado. Em qualquer desses casos, o material enviado não será devolvido.

11) Em caso de dúvidas, os autores poderão entrar em contato com a equipe editorial através do e-mail: debatesdoner@gmail.com, ou com o departamento de Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, pelo telefone: 3308-6638.

12) Os artigos devem ser escritos em fonte Times New Roman 12. O texto deverá estar justificado, e em formato A4 (210x297), com espaço de 1,5 e ter até 8 mil palavras (artigos) e até 4 mil palavras (resenhas), incluindo título, resumo, palavras-chave, referências e notas. Inicial maiúscula deverá ser usada somente quando imprescindível e os recursos tipográficos devem ser utilizados uniformemente:

a. *itálico*: para palavras estrangeiras, títulos (livros, eventos etc.) e ênfase;

b. *aspas duplas*: citações diretas com menos de três linhas, citações de palavras individuais ou palavras cuja conotação ou uso mereça destaque;

c. *negrito e sublinhado*: devem ser evitados.

13) Para citações bibliográficas, os autores deverão se guiar pelas normas da ABNT, de modo que no corpo do texto, a indicação de referência nas citações diretas deve trazer autor(es), ano de publicação e página(s); nas citações indiretas, a indicação de página é opcional, conforme os modelos:

a. Segundo Hassen (2002, p. 173): “Há uma grande carência de materiais didáticos nesse campo, principalmente se aliados à ludicidade.”

b. Sabemos da grande carência de materiais didáticos nesse campo, segundo Hassen (2002, p. 173).

14) As citações diretas com mais de três linhas, no texto, devem ser destacadas com recuo de quatro espaços à direita da margem esquerda e corpo menor de letra, sem aspas, em espaço simples; transcrições das falas dos informantes seguem a mesma norma. Além disso, as notas explicativas devem ser numeradas ordinalmente no texto e vir no rodapé da página

15) Os desenhos, as fotografias, as tabelas, os gráficos, os mapas, dentre outros elementos representativos, deverão estar devidamente numerados, com o título e com a fonte consultada. Os autores deverão atentar ainda para a qualidade de tais itens, de modo a garantir a fidedignidade dos mesmos, tanto na reprodução quanto na impressão.

16) A *Debates do NER* não se responsabiliza, sob nenhuma circunstância, pelos conceitos enunciados pelos autores. Ao enviar seu material, o autor cede instantaneamente os direitos autorais de forma integral ao PPG em Antropologia Social da UFRGS.

17) Os autores de artigos ou resenhas receberão dois exemplares da revista na qual seus trabalhos forem publicados.

18) As referências devem vir após o texto, ordenadas alfabeticamente, seguindo as normas da ABNT, conforme os modelos:

a) Livro (e guias, catálogos, dicionários etc.) no todo: autor(es), título (em itálico e separado por dois-pontos do subtítulo, se houver), número da edição (se indicado), local, editora, ano de publicação:

DUMONT, Louis. *Homo hierarchichus*: o sistema de castas e suas implicações. São Paulo: EDUSP, 1992.

FORTES, Meyer; EVANS-PRITCHARD, Edward. (Org.). *African political systems*. Oxford: Oxford University Press, 1966.

MINISTÉRIO DE SALUD. Unidade Coordinadora Ejecutora VIH/SIDA y ETS. *Boletín de SIDA*: programa nacional de lucha contra los retrovirus del humano y SIDA. Buenos Aires, mayo 2001.

b) Parte de livro (fragmento, artigo, capítulo em coletânea): autor(es), título da parte seguido da expressão “In:”, autor(es) do livro, título (em itálico e separado por dois pontos do subtítulo, se houver), número da edição (se indicado), local, editora, ano de publicação, página(s) da parte referenciada:

VELHO, Otávio. Globalização: antropologia e religião. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto. *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 25-42.

c) Artigo/matéria em periódico (revista, boletim etc.): autor(es), título do artigo, nome do periódico (em itálico), local, ano e/ou volume, número, páginas inicial e final do artigo, data.

CORREA, Mariza. O espartilho de minha avó: linhagens femininas na antropologia. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 3, n. 7, p. 70-96, out. 1997.

d) Artigo/matéria em jornal: autor(es), título do artigo, nome do jornal (em itálico), local, data, seção ou caderno, página (se não houver seção específica, a paginação precede a data):

TOURAINÉ, Alain. O recuo do islamismo político. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 23 set. 2001. Mais!, p. 13. SOB as bombas. *Folha de São Paulo*, São Paulo, p. 2, 22 mar. 2003.

e) Trabalhos acadêmicos: referência completa seguida do tipo de documento, grau, vinculação acadêmica, local e data da defesa, conforme folha de aprovação (se houver):

GIACOMAZZI, Maria Cristina Gonçalves. *O cotidiano da Vila Jardim: um estudo de trajetórias, narrativas biográficas e sociabilidade sob o prisma do medo na cidade*. 1997. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 1997.

f) Evento no todo: nome do evento, numeração (se houver), ano e local (cidade) de realização, título do documento (anais, atas, resumos etc., em itálico), local de publicação, editora e data de publicação:

REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. *Resumos...* Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998.

g) Trabalho apresentado em evento: autor(es), título do trabalho apresentado seguido da expressão "In:", nome do evento, numeração (se houver), ano e local (cidade) de realização, título do documento (anais, atas, resumos etc., em itálico), local de publicação, editora, data de publicação e página inicial e final da parte referenciada:

STOCKLE, Verena. Brasil: uma nação através das imagens da raça. In: REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. *Resumos...* Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998. p. 33.

CONDIÇÕES PARA SUBMISSÃO

Como parte do processo de submissão, os autores são obrigados a verificar a conformidade da submissão em relação a todos os itens listados a seguir. As submissões que não estiverem de acordo com as normas serão devolvidas aos autores.

1) A contribuição é original e inédita, e não está sendo avaliada para publicação por outra revista; caso contrário, justificar em "Comentários ao Editor".

2) Os arquivos para submissão estão em formato Microsoft Word, OpenOffice ou RTF (desde que não ultrapasse os 2MB)

3) Todos os endereços de páginas na Internet (URLs), incluídas no texto (Ex.: <http://www.ibict.br>) estão ativos e prontos para clicar.

4) O texto está em espaço 1,5; usa uma fonte de 12-pontos; emprega itálico ao invés de sublinhar (exceto em endereços URL); com figuras e tabelas inseridas no texto, e não em seu final.

5) O texto segue os padrões de estilo e requisitos bibliográficos descritos em *Diretrizes para Autores*.

6) A identificação de autoria deste trabalho foi removida do arquivo e da opção Propriedades no Word, garantindo, dessa forma, o critério de sigilo da revista, caso submetido para avaliação por pares (ex.: artigos), conforme instruções disponíveis em *Assegurando a Avaliação por Pares Cega*.

DECLARAÇÃO DE DIREITO AUTORAL

Autores que publicam nesta revista concordam com os seguintes termos:

1. Autores mantêm os direitos autorais e concedem à revista o direito de primeira publicação, com o trabalho simultaneamente licenciado sob a Creative Commons Attribution License, permitindo o compartilhamento do trabalho com reconhecimento da autoria do trabalho e publicação inicial nesta revista.

2. Autores têm autorização para assumir contratos adicionais separadamente, para distribuição não exclusiva da versão do trabalho publicada nesta revista (ex.: publicar em repositório institucional ou como capítulo de livro), com reconhecimento de autoria e publicação inicial nesta revista.

3. Autores têm permissão e são estimulados a publicar e distribuir seu trabalho online (ex.: em repositórios institucionais ou na sua página pessoal), a qualquer ponto, antes ou durante o processo editorial, já que isso pode gerar alterações produtivas, bem como aumentar o impacto e a citação do trabalho publicado (veja o efeito do acesso livre).

POLÍTICA DE PRIVACIDADE

Os nomes e endereços informados nesta revista serão usados exclusivamente para os serviços prestados por esta publicação, não sendo disponibilizados para outras finalidades ou a terceiros.

Agradecimento:



Editoração:
Barbara Jungbeck
