

31ª REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA

COEXISTÊNCIA E CO-AGÊNCIA DO MARUJO MARTIM PESCADOR EM UMA FAMÍLIA DE SANGUE E DE SANTO NO SERTÃO BAIANO¹

Flávio José dos Passos

Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos

PÓS-AFRO – UFBA/BA/BRASIL

br2_ebano@yahoo.com.br

Palavras-chave: Candomblé, Coexistência, Espíritos.

Brasília – DF

Novembro de 2018

¹ “Trabalho apresentado na 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 09 e 12 de dezembro de 2018, Brasília/DF.”

COEXISTÊNCIA E CO-AGÊNCIA DO MARUJO MARTIM PESCADOR EM UMA FAMÍLIA DE SANGUE E DE SANTO NO SERTÃO BAIANO²

Introdução

Mesmo com toda a discussão antropológica e historiográfica sobre as origens das tradições religiosas e suas ressignificações no Brasil, tais estudos, por mais de meio século, ficaram concentrados nos grandes centros urbanos e no litoral, principalmente em Salvador, no Rio de Janeiro, em São Paulo e São Luiz do Maranhão mais especificamente aqueles sobre religiões afro-brasileiras³. São recentes os estudos etnográficos sobre as religiões afro-brasileiras no interior do país, não obstante uma riqueza histórica e antropológica ressignificada durante séculos nesses encontros e trocas culturais. A uma tradicional concentração de estudos sobre os processos de re-africanização dos cultos afro-brasileiros, contrapõe-se um muito recente movimento de busca das origens do candomblé e da umbanda a partir do interior do país, em uma perspectiva afro-indígena (Ribeiro, 1983; Pradi, 2004; Póvoas, 2006; Concone, 2014).

Quando, em 2015, optei por trabalhar sobre a presença e centralidade do Marujo em um terreiro angola, em um projeto a ser submetido a seleção de doutorado do Pós-Afro, não tinha, naquele momento, a dimensão da complexidade que encontraria. Complexidade, tanto em desenvolver uma Antropologia sobre a presença de entidades espirituais e a “pragmática de seus efeitos” (SLS: 1) em grupos sociais específicos, quanto no próprio contexto dos “regimes semióticos por meio dos quais presenças espirituais são pensadas, conceituadas e debatidas nos encontros de humanos com entidades espirituais” (Mello, 2016, p. 212).

E, confesso, que a cada dia, a cada leitura, a cada imersão no campo, a cada semestre, sinto que necessitaria ter tido todos os oito semestres disponíveis apenas para o doutoramento. O que não tem acontecido, devido à necessidade de tentar conciliar trabalho, pesquisa de campo e escrita de uma tese em uma conjuntura social e política totalmente desfavorável para um processo sereno de construção de conhecimento. Não obstante não ter encontrado, até agora, muitos estudos que tenham feito uma abordagem sobre o sistema de crenças de comunidades que acreditam as dimensões de sua vida à

² “Trabalho apresentado na 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 09 e 12 de dezembro de 2018, Brasília/DF.”

³ Como alguns exemplos, as pesquisas de Nina Rodrigues, Roger Bastide, Vagner Gonçalves da Silva, Reginaldo Prandi, Mundicarmo Ferretti e Lísias Nogueira Negrão.

condução de uma entidade espiritual, no caso, um encantado, acredito que minha pesquisa, ao mesmo em que buscará compreender em que ponto esse sistema de crenças se estruturou no meio das comunidades do sertão, tentarei uma aproximação interpretativa do sistema de crenças que sustentam essas práticas.

Assim, a partir desses múltiplos lugares de fala – academia, militância, política pública de promoção da igualdade racial, religião de matrizes africanas e indígenas –, o exercício a que me proponho é da construção de uma reflexão antropológica que seja um diálogo etnográfico entre a compreensão do próprio fenômeno, por parte dos principais interlocutores, e a bibliografia sobre a temática. Entendo que, depois de tantas buscas, de tantas procuras, de tanta militância e tentativas de construção de outra realidade para a população negra, deparei-me com uma realidade que está aquém e além de tudo que já havia vivido, pensado e feito, inclusive, em termos acadêmicos.

O estudo sobre o barracão de Xangô de Mãe Fátima, localizado na região das Pedrinhas, um bairro de maioria negra, em uma família extensa negra, liderada por mulheres e tendo como memória ancestral a figura de Vó Dôla, estrutura-se a partir dos encontros e ressignificações do sentido da religião presente nas dinâmicas culturais dos candomblés de tradição local em Vitória da Conquista. Tal caminho da construção da pesquisa de doutorado, em desenvolvimento, dialoga com a busca de uma definição do que seja religião, na perspectiva de Max Weber, enquanto experiência de um grupo a partir de um sistema unificado de crenças e práticas relativas a coisas sagradas. Mas, também a partir das dinâmicas da vida social para além do fazer religião. Na visão de Talal Asad (2010), a vida social e a vida econômica na qual o grupo está inserido determinam a religião, compreendida enquanto resposta social e construção de sentido a um contexto social. Religião enquanto ação social condicionada por um sistema de valores e idéias, expressão de um sistema de idéias e pensamentos traduzido em ações, dentro de uma determinada complexidade de um contexto social.

A compreensão da formação do terreiro de Mãe Fátima e a centralidade do Marujo neste espaço ritual e em outros terreiros da região nos despertam para a necessidade de estudarmos a relevância identitária das representações dos marujos, considerando os discursos e as práticas que compõem a vida social dos grupos pesquisados.

Questões (in)visíveis da pesquisa

Na vida do Povo de Dola, a relação com a religião não é um momento separado do cotidiano. Há uma relação no âmbito da interpessoalidade entre os integrantes da família de sangue e santo do barracão e da família com as entidades – “espíritos de luz”, na fala de Seu Martim –, mas, sobretudo, na presença constante do Marujo Martin Pescador, articulando e dinamizando a vida (PASSOS, 2012, p. 265). Há uma memória ancestral dos cultos aos caboclos e entidades trazidas do sertão.

As raízes do candomblé em Vitória da Conquista estão ligadas ao processo de colonização da região do Sertão da Ressaca, num processo de sincretismo composto pela “junção do universo simbólico das tradições nativas africanas e do sistema de crenças indígenas em ritos amalgamados com símbolos da Igreja Católica” (CONSORTE, 2004 *apud* AGUIAR, 2007, p. 42). Tais raízes, mantidas e ressignificadas, podem ser reconhecidas em práticas nos cultos afro-indígenas (Aguiar, 2018) da região. Os terreiros de Vitória da Conquista se constituem dentro de uma diversidade de nações, a partir de “tradições religiosas que operam com arquétipos de orixás, exus, inquices, caboclos, boiadeiros, pombas-giras, Martim Pescador, encantados e santos que certamente dão conta das diversas facetas do existir e do agir dos indivíduos no meio [...] ritualizando o fazer e o viver” (AGUIAR, 2007, p. 200).



Foto: Preparação para a peixada na beira do Rio São Francisco.

Fonte: Material de Pesquisa. Agosto de 2017.

Segundo o professor Itamar Pereira Aguiar, o grande legado dessas agentes do sagrado é uma cosmovisão profundamente fundamentada na relação com a natureza, onde corpo e espírito e tudo o que existe no mundo é manifestação da energia vital. E, bem como desenvolver um candomblé que amalgama elementos de todas as matrizes civilizatórias, em um “sincretismo afro-afro, afro-indígena, afro-católico” que está na base da formação do candomblé na região.

Um candomblé de tradição local, com fortes raízes nas práticas religiosas sincréticas desenvolvidas nos espaços rurais, com a centralidade do culto aos caboclos, em especial o caboclo Boiadeiro. Segundo Aguiar (2018), “o Boiadeiro tem status de orixá”. Para Aguiar (2018), os arquétipos presentes na cosmovisão dos candomblés do sertão remetem às dinâmicas societárias desenvolvidas desde o período da colonização do sertão. O pesquisador ainda ressalta um aspecto do sincretismo religioso conquistense: a romaria da Lapa como sendo o centro do calendário das festas dos barracões de Umbanda, para o culto ao caboclo Boiadeiro. Uma tese que procuro defender, neste trabalho, é que, enquanto o caboclo Boiadeiro ocupa um lugar de destaque e reverência, na cosmovisão do sertanejo, o Marujo Seu Martim exerce um papel de coexistência e de coetaneidade em alguns grupos específicos.

No caso do barracão de Mãe Fátima, a memória de Vó Dola, vinda da região de Campo Formoso, mais especificamente do “Panela”, localizado a mais de trinta e cinco quilômetros de Vitória da Conquista. Segundo Vagner Gonçalves da Silva (1993),

no caso das macumbas rurais, estas teriam resultado do negro na estrutura social agrária brasileira, na qual, pela falta de grupos estruturados, a memória coletiva não pôde funcionar, ocasionando a perda de rituais e a absorção da influência da cultura cabocla. Nestas condições, o culto se desenvolveu ao redor de certos indivíduos – macumbeiros, curadores, benzedores e médiuns (SILVA, 1993, p. 47).

É visível o quanto, para o “Povo de Dôla”, o mundo é explicado pela lógica da religião, da magia, da governança da realidade pelas forças de outra esfera, um universo mágico – na perspectiva de Mauss na qual a magia estaria ligada à eficácia simbólica – que sustenta toda a vida, a vida de cada pessoa do grupo, o que acontece, o que aconteceu, e o que irá acontecer. As mulheres mais fortes da família – Dona Zita, Tia Elza e Mãe Fátima, filhas de Vó Dola – o são “por conta de transitarem nesses dois universos, por terem diálogo direto com as entidades, os orixás da casa, os caboclos e o

“povo do tempo”, tendo à frente da casa e da vida do grupo o Marujo Martin Parangolá (PASSOS, 2012, p. 172).

Uma pesquisa sobre a centralidade de uma entidade espiritual em um grupo doméstico, num bairro da periferia de uma cidade do interior da Bahia, nos remete a pensar algumas categorias e conceitos que ganham uma dimensão de realidade, de concretude. Entidades espirituais, seres intangíveis, espíritos, eguns, encantados são as principais categorias utilizadas pela Antropologia para referir-se a essas realidades. E a pergunta que norteia esse fenômeno é o como se dá esse processo de incorporação ao mundo social e, em que medida e como as entidades podem vir a ser? Em que circunstâncias essas entidades são (e estão) incorporadas, como são interpretadas pelos humanos? Como participam da vida social dos seus “cavalos” (ou médiuns)? Em que medida estão ou participam enquanto sujeitos no mundo?

Um campo aberto e em construção

Estudar a presença do caboclo Marujo Martin Pescador dentro do Ilê Axé Terreiro de Xangô, no bairro Pedrinhas, em Vitória da Conquista ancora-se na necessidade de aprofundarmos o conhecimento da natureza dos candomblés de tradições locais, considerando a ausência de estudos comparativos sobre a centralidade do Marujo Martin Pescador em diversos terreiros da região. É visível o quanto, para o povo de Dola, o mundo é explicado pela lógica da religião, da magia, da governança da realidade pelas forças de outra esfera, um universo mágico que sustenta toda a vida, a vida de cada pessoa do grupo, o que acontece, o que irá acontecer. As mulheres mais fortes da família – Dona Zita e Mãe Fátima – o são por conta de transitarem nesses dois universos, por terem diálogo direto com as entidades, os orixás da casa, os caboclos e o “povo do tempo”, tendo à frente da casa e da vida do grupo o Marujo Martin Parangolá (PASSOS, 2012, p. 172).

A presença do Martim Pescador, ou do “Seu Martim” na vida de cada pessoa que compõe o terreiro de candomblé, e suas formas de agenciar, influenciar, modificar e impactar na vida do grupo trouxe inquietações sobre como pensar o candomblé enquanto um movimento religioso, mas também enquanto “uma socialidade inextricavelmente marcada pela presença de espíritos que atravessam fronteiras entre o ritual e o cotidiano, o sagrado e o mundano, o passado e o presente, o privado e o público, o real e o imaginário” (Mello, 2016, p. 213).

Uma das discussões possíveis neste trabalho é sobre as concepções da religiosidade afro-brasileira sobre pessoa, tempo, direito, memória, fronteiras. Cada uma delas demanda uma abordagem analítica que esteja mais atenta ao fenômeno, à forma de pensar e de agir dos interlocutores, do que das expectativas conceituais já construídas pelos cânones da Antropologia das Religiões de Matriz Africana, historicamente centradas na referência do modelo jeje-nagô de candomblé. E essa percepção, em um contexto de convivência entre humanos e seres espirituais, pode ser de co-construção de uma cosmovisão que influencie mutuamente na forma de pensar as passagens, as formas e fronteiras.

Seguindo a linha de pensamento antropológico definido por Diana Espírito Santo e Ruy Blanes, na introdução à coletânea “The Social Live of The Spirit” (2014), acredito que o percurso da pesquisa de campo e da escrita etnográfica passará pelo enfrentamento a três grandes problemas: o primeiro será o de definir e traçar o que é o “Seu Martim” e quais os seus efeitos na vida de uma família de sangue e de santo; o segundo, analisar a maneira pela qual os efeitos da presença e agência do Marujo “se interceptam (na) a vida social do barracão, e para além dele; e o terceiro será o de delinear uma antropologia “da marujada do Martim Parangolá”, para utilizar uma expressão presente em alguns pontos cantados no barracão.

A decisão pela pesquisa sobre o seu Martim se deu por eu fazer uma interpretação de uma fala antiga do próprio Marujo, ainda em 2012 e 2013, quando em uma conversa na mesa de jogo, ele disse: “meu filho, você trabalha com esse povo aí, os pretos, os negros, eu também sou um preto, e você veio pra cá, porque esse povo aqui também é preto, como você pode ver, e a tua missão aqui nesta casa é muito importante”.

Num primeiro momento, eu acreditava que “a missão” havia sido a pesquisa do mestrado, mesmo sem um livro publicado. Outra hora entendia que era sobre o projeto desenvolvido com o recurso do edital do Banco do Nordeste. Mas também havia outras situações que me angustiavam e interpelavam uma busca de solução. O alto índice de evasão escolar, ou de defasagem idade e série, da maioria das crianças e adolescentes da família, acompanhado pelo alto índice de gravidez precoce. A própria questão da geração de renda, uma vez que muitas das mulheres do grupo começaram a não ter mais uma renda regular através das faxinas que faziam e foram se tornando escassas, mas apenas os benefícios governamentais em troca da manutenção dos filhos na escola.

E isso fazia com que, dali pra frente, eu estivesse em outra condição dentro do grupo. Não mais um agente público ou um pesquisador, funções que ainda exerço. Mas agora como um “filho da casa”, um “ogã da casa”. Um filho recém chegado. Um de dentro, mas que de fora. Um de fora, mas que de dentro. Por muito tempo, continuei a me sentir mais de fora que de dentro, no entanto, bem menos estrangeiro. Desejara um afastamento gradativo ou uma ruptura mais imediata, mas acontecia o inverso. E hoje, em uma condição ambígua, e um tanto ainda desconcertante para ambos os lados, transito entre esses universos que compõem o campo de pesquisa, percebendo, com mais lucidez, que os universos existem independentes e anteriores à minha presença.

A aproximação com o meu campo de pesquisa inicia-se há cerca de dez anos, desde a primeira abordagem, quando trabalhei, em duas especializações desenvolvidas na UESB, a do Órgão de Educação das Relações Étnico e Raciais, mais conhecido como ODEERE, em Jequié, e a do Museu Pedagógico, em Vitória da Conquista, entre 2006 e 2008. Em ambos, abordei, respectivamente, a memória dos antigos carnavais de Vitória da Conquista, tendo como principal interlocutora, Dona Zita das Pedrinhas, tendo sido levado até ela após uma entrevista com “seu Dionísio” do Guarani, o qual se referiu a Dona Zita como “Mãe do Quilombo das Pedrinhas”. A partir de uma pesquisa antropológica – Lato Sensu – sobre a memória dos antigos carnavais de rua conquistenses, constatamos que tal memória é a memória viva de quem protagonizou uma festa cuja característica principal era ser expressão de resistência dos moradores dos bairros negros de Vitória da Conquista, espaços nos quais se desenvolvem dinâmicas e trocas culturais, especialmente na dimensão do religioso e do sagrado⁴.

Nesse contexto, na dissertação de mestrado, procuramos compreender a tríade resistência – territorialidade, matriarcalidade e ancestralidade – presentes na família extensa negra das matriarcas Mãe Fátima, Dona Zita e Vó Dola – falecida em 2007 –, cujo beco no qual estão as casas de Dona Zita – antiga casa de Vó Dola –, e de algumas de suas filhas e o barracão de Xangô, leva o nome de “Bêco de Dola”, localizado no bairro denominado popularmente de “Pedrinhas”⁵. A referida pesquisa, confirmada de forma mais aprofundada com a frequência posterior no barracão de Xangô de Mãe Fátima, possibilitou-nos perceber a centralidade do Marujo inserida na dinâmica

⁴ Pós Graduação (Lato Sensu) em Antropologia com ênfase em Culturas Afro-Brasileiras, UESB, 2006, “Carnaval, Memórias e Identidades Negras em Vitória da Conquista”, Orientador: Professor Drº Edson Dias Ferreira (ODEERE).

⁵ PASSOS, Flávio José dos. **Beco de (Vó) Dola: Territorialidade e Ancestralidade Negra em Vitória da Conquista.** Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais: Antropologia. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC/SP, Brasil. 2012, 285 pp.

familiar, à medida que “a família de sangue é mantida em equilíbrio físico, mental e espiritual pela comunicação viva entre as grandes mães e as entidades da casa, especialmente o Martim Pescador Parangolá” (PASSOS, 2012, p. 171).

A densidade etnográfica do trabalho da dissertação de mestrado possibilita que, o presente trabalho possa desenvolver-se como um acréscimo etnográfico e antropológico. Um avançar, porque toda parte da descrição dos aspectos constitutivos do Povo de Vó Dôla encontram naquele trabalho. Tais aspectos são: a constituição da territorialidade negra (capítulo I da dissertação), a força das mulheres negras da família de sangue e de santo (capítulo II), e a ancestralidade presente nas práticas religiosas do grupo (capítulo III), e da resistência cultural do Bêco, desde os antigos carnavais de rua, nas décadas de 70 a 80, até os grupos Marujada e Samba de Roda Negras do Beco (capítulo IV).

O que me chamava atenção naquele que no mestrado continuou o meu campo de pesquisa, e agora se transformara em um espaço de vivência e também de retomada de um olhar antropológico e etnográfico, era o quanto um terreiro de candomblé, em um região periférica da terceira maior cidade do estado da Bahia, um bairro estigmatizado e marcado pelas diversas formas de violência e do racismo, principalmente pela ausência propositiva, e não apenas coercitiva, do Estado, constituía-se, não apenas enquanto um terreiro de candomblé, mas uma grande família que se autodenomina, ao mesmo tempo, “povo de Dôla”, mas também, “filhos do Marujo”.

Essa tripla filiação, considerando que muitos integrantes carregam também a condição de serem filhos de santos de mãe Fátima, remete-nos a várias categorias e “dimensões antropológicas que se entrecruzam na criação e (re)criação de identidades, tradições religiosas e organização familiar, a saber, a dinâmica da liderança religiosa das mulheres mais velhas da casa, a centralidade da religião na constituição de um *ethos* familiar e a organização de uma família de santo a partir da família de sangue e do seu legado ancestral” (Passos, 2012, p. 191).

O trabalho do mestrado tinha uma ênfase na centralidade das mulheres negras na dinâmica social de uma família extensa negra. Essa força da união entre as mulheres do grupo ainda precisaria ser abordada melhor. Na dissertação, uma síntese aponta para essa matriarcalidade:

As grandes mães são portadoras de uma força vital, de um *ethos*, do axé. Enquanto existirem pessoas que sejam indicadas pelas entidades

para exercer o “dom”, esses saberes estarão preservados. Elas administram o maior legado material deixado por Vó Dola: a corporeidade de uma família extensa, dos que estão chegando aos mais velhos. E nesse processo de construção de uma solidariedade familiar e grupal, elas contam com um corpo espiritual de entidades que se integram ao “povo de Dola”, formando um povo único, composto por crianças, mulheres, homens, jovens, caboclos, *eguns*, orixás e pelo Marujo, Martim Pescador, guia da casa, irmão e pai de todos e todas (Passos, 2012, p. 189).

Ao me deparar com uma dinâmica de um “barracão” constituído, majoritariamente, por uma família extensa negra, com mais de duzentos integrantes⁶, com as forças espirituais acionadas, a partir da solidariedade entre as grandes mães, constituindo a base de sustentação de um povo de sangue e de santo, em um candomblé majoritariamente familiar, tendo a pensar o terreiro de mãe Fátima como mais articulado enquanto um espaço de “socialidade” do que um espaço meramente ritual e religioso. Goldman (2005) nos traz a reflexão de se pensar que “mais que um sistema de crenças ou mesmo uma “religião”, o candomblé é, sobretudo, um conjunto de práticas e um modo de vida” (Goldman, 2005, p. 11). Esse conjunto de práticas se imbrica no cotidiano do barracão e das famílias de Dona Zita, mãe Fátima e tia Elza, para dizer dos três (quatro, na verdade, se incluirmos o grupo ligado a Dona Cleonice, antiga equede da casa e também integrante da família da casam, hoje evangélica) grandes núcleos familiares que compõem o “povo de Dola”.

A presença do Marujo Martim Pescador, ou do “Seu Martim”, na vida de cada pessoa que compõe o terreiro de candomblé, e suas formas de agenciar, influenciar, modificar e impactar na vida de cada filho e de cada filha da casa e do grupo trouxe inquietações sobre como pensar o candomblé enquanto um movimento religioso em constante transformação e adequação às condições sociais e culturais locais, mas também enquanto “uma socialidade inextricavelmente marcada pela presença de espíritos que atravessam fronteiras entre o ritual e o cotidiano, o sagrado e o mundano, o passado e o presente, o privado e o público, o real e o imaginário” (Mello, 2016, p. 213). Nesse sentido, mais do que pensar sobre o candomblé enquanto religião, faz-se necessária uma “compreensão mais justa da complexidade envolvida nos modos de pensar e viver do candomblé” (GOLDMAN, 2009, 124).

⁶ Na dissertação de mestrado, apresentei um esboço de árvore genealógica, a partir da figura central de Vó Dola com os seus descendentes, chegando a mais de 170 pessoas. Isso, no primeiro semestre de 2012. Passados cinco anos, são mais de 30 crianças nascidas na família de sangue. E, neste mesmo período, percebi um acréscimo no número de filhos de sangue oriundos de fora da família de sangue.



Foto: Roda de início de um tabuleiro, em 2011. Seu Martim no lado direito.

Fonte: Arquivo de pesquisa. Julho de 2011.

Ao definir a temática da pesquisa, acredito contribuir, através de um estudo etnográfico sobre a agência e os efeitos de uma entidade espiritual específica, para uma compreensão mais abrangente sobre as religiões afro-brasileiras, mas também sobre uma complexidade em volta no fenômeno. Complexidade, pelas possibilidades de abordagens múltiplas e complementares, como a questão da relação entre antropologia e história, ou a ênfase na possessão espiritual, ou nas materializações das entidades e processos espirituais, ou a relação entre as agências dos espíritos e um contexto religioso específico, ou entre as cosmologias e ontologias subjacentes, ou entre as filosofias que sustentam tais realidades. Principalmente, pela “pragmática dos espíritos” e a “vida social dos espíritos”, expressão chave para a compreensão do que buscamos dialogar com o campo e com a Antropologia dos Espíritos.

Impasses e afetações do início da pesquisa – participação como forma de conhecimento

Pesquisar sobre o Marujo é pesquisar sobre as trajetórias de vida de boa parte dos integrantes do Povo de Dola e de outras pessoas que passaram ou estão no barracão,

mas não possuem o laço de sangue. E como esse pertencimento consangüíneo conta! É ir fundo na costura das trajetórias do Marujo e de Mãe Fátima. E pesquisar a vida da mãe de santo é uma missão que coloca em risco o próprio fazer etnográfico, quando não a própria filiação a casa.

Mesmo tendo criado uma perspectiva de que seria possível abordar a presença do Marujo em uma região ampla – de Ilhéus a Bom Jesus da Lapa –, hoje percebo que mesmo as dezenas de Marujos que devam atuar, co-existir, em terreiros e casas de curandeiros em torno de Vitória da Conquista e na própria cidade. A decisão de focar em uma presença, a do Marujo Martim Parangolá, em um terreiro específico, servirá de parâmetro para a construção de uma análise antropológica que, por sua vez, servirá de referência para outras possíveis pesquisas sobre encantados, eguns, caboclos e exus, e a sua relação com objetos, animais, pessoas e grupos de humanos.

A situação da pesquisa atual é mais desafiadora que antes. Primeiro, por ser um objeto fluido, abrangente, in-definido, a vida social de um espírito em um grupo doméstico de uma família extensa negra com mais de 200 pessoas ligadas por vínculo de parentesco direto com uma ancestral, Vó Dola. Segundo, por conta mesmo da própria condição de pertencente, vindo de fora do grupo, estando dentro do grupo, em uma condição ambígua. O tempo do terreiro não é o tempo da pesquisa (Prandi, 2001). O tempo no candomblé é de outra ordem de temporalidade (Fabbian, 1995). O tempo do orixá não é o tempo do pesquisador. O tempo das entidades não é o tempo da universidade. O tempo das bolsas em tempo de cortes muitas vezes não é o tempo. O tempo é uma entidade no candomblé com tamanha força e respeito .

A pesquisa etnográfica exige observação, acompanhamento, presença e, às vezes, entrevistas, diálogos, e anotações. Mesmo com relativa proximidade geográfica (resido a menos de um quilômetro do Beco de Dola, no bairro Alto Maron), não tive condições de me fazer presente, de forma contínua, na maioria das festas e obrigações, ou mesmo situações chave que poderiam me oferecer elementos diversos para serem analisados. Os fatos do cotidiano de mãe Fátima e do terreiro dizem muito da presença de seu Martim tanto quanto de quando ele “está na casa”.

Desde o início do doutorado, eu me perguntava como seria essa abordagem. A questão metodológica constitui-se como uma das maiores dificuldades da antropologia dos espíritos. Uma coisa é o consentimento, a anuência e até o “monitoramento”, por vezes “orientativo”, por parte da principal interlocução, o Marujo. Outra coisa são os

perigos de invasão de uma realidade mais resguardada que é a relação entre o Marujo e as principais lideranças da casa.

No entanto, ao mesmo tempo em que não percebo nenhuma objeção explícita, ou mesmo algum questionamento mais sério quanto à pesquisa, percebo que algo me trava, tanto em campo, pela consciência da minha dupla condição, tanto no desenrolar do diário de campo, afetado pelas vivências dessa dupla condição, ou da própria escrita do texto para a qualificação. Por muitas vezes, em meio às atividades, obrigações e festas, optei por apenas registrar em um pequeno gravador, na intenção de captar a íntegra de alguns diálogos de seu Martim, e as músicas novas que ele sempre apresenta, sem muito aviso prévio.

Essa incerteza quanto à consolidação de uma pesquisa que consiga expressar um olhar duplo – do pesquisador e do grupo pesquisado – traz entraves metodológicos da pesquisa que nos remetem à experiência de afetação vivenciada por Fravet-Saada em sua pesquisa e interpretada em seu texto “Ser Afetado”. Seja a palavra emitida pelos interlocutores, seja o significado dos símbolos por eles vivenciados e manuseados. Às vezes, ao menos até a metade do doutorado, sentia-me como que lidando com dois grupos. Um, majoritariamente maior, no tempo e no espaço, regido pelas lideranças do grupo, arredias a qualquer menção à pesquisa, incluindo Mãe Fátima. Outro, regido pelo Marujo, às vezes oscilando entre fazer perceber sua ciência e preocupação para com o desenvolvimento da pesquisa, ora cobrando minha presença como filho da casa em dia com minhas obrigações e posturas.

O “observável” nem sempre é tão acessível, às vezes escondendo mais que mostrando. A palavra, muitas vezes, dita em forma e conteúdo pouco compreensível inclusive por que já tem uma relativa aproximação do campo. E, na minha cabeça, a preocupação de não conseguir fazer uma etnografia que não incorresse nos antigos erros da antropologia clássica, de falar pelos nativos, num processo duplo que gera no discurso etnográfico a “desqualificação da palavra nativa, a promoção daquela do etnógrafo”. Muito provavelmente esse seja o principal receio dos integrantes do campo.

Metodologicamente, a pesquisa desenvolve-se a partir de algumas teorias de abordagem etnográfica, principalmente privilegiando a observação, no caso, participante, pela própria condição do pesquisador-filho da casa, pelas entrevistas semi-estruturadas. E um dos maiores desafios tem sido o do querer ver o que os demais da casa já vêem com maior familiaridade. Segundo Míriam Rabelo (2015), “o aprendizado da visão no candomblé passa pela experiência recorrente de não ver: de ter a visão

restringida ou apagada pela intervenção de outros (tanto humanos quanto orixás) (Rabelo, 2015, p. 247)”. Ainda segundo a autora, “o candomblé não é o único domínio de prática em que controles são impostos à visão, em que se aprende a ver o invisível ou a exercer a visão de soslaio” (Ibidem, p. 247). Aprender a educar a visão enquanto prática, para se poder “explorar o aprendizado da visão no candomblé como uma trajetória que envolver articulação do corpo por muitas entidades: os orixás, a família de santo, o espaço do terreiro, oferendas, búzios, narrativas, colares de contas, etc” (Rabelo, 2015, p. 256).

Espírito Santo e Ruy Blanes (2014) nos apontam caminhos metodológicos que nos permitem não incorrer em um estudo sobre a natureza da entidade em si, mas em desenvolver uma pesquisa que possibilite

By tracing the conditions by which such entities have effects, and by exploring crucial dimensions of definition and narrativization involved in processes of recognition and legitimation—and thus, the introduction sanctioning of their social life—we aim, firstly, to sideline concerns with conceptual bounding and instead attend to the production of the “indexicalities” (Keane 2007) that allow them to “come into being” as objects, scientific (Daston 2000) or otherwise” (2014: 2-3)

A ênfase dos autores da Introdução à coletânea “The Social Live Of Spirits” está em avançar na perspectiva de pensar essa realidade a partir da consideração de uma relação entre humanos e não humanos, enquanto uma teia de biografias e relações. Os dilemas dessa abordagem vão desde saber distinguir o que seja realmente o objeto da pesquisa até definir o que seja uma produção científica que não reduza a realidade a categorias vazias de sentido.

Dentre as reflexões desenvolvidas na disciplina “Antropologia da Morte e dos Espíritos”, com o professor Marcelo Moura Mello, em 2018, a referida obra possibilitou a apresentação de questionamentos que apontam para esses dilemas. O que é possível conhecer ou apreender em um universo marcado por gradações entre o vivo e o morto, o eterno e o etéreo, a presença e a incerteza e ambigüidade das presenças espirituais, o não visível e o não audível, mas carregado de evidências e contra-evidências em seus

índices, efeitos e agências? O primeiro passo, segundo os autores, para compreender seria integrar a alteridade perceptiva e sensorial na prática antropológica.

Os autores ressaltam que os diversos estudos que compõem a referida obra “exploram etnograficamente e teoricamente entidades espirituais de vários tipos, não (apenas ou principalmente) como conceitos ou componentes de cosmologias compartilhadas, mas como efeitos-no-mundo, com potencial para uma imprevisibilidade e transgressão constantes”. Na busca de entender e definir o espiritual enquanto “formas de existência manifestas (e, finalmente, conhecidas) através de suas extensões, se você quiser, num plano social e mesmo histórico, onde as extensões deixam marcas, vestígios, caminhos e, em última análise, as “evidências”, a agência e a “pragmática” das entidades, suas “vidas sociais”.

Um exercício de “antropologizar” o invisível e o intangível: “definir e traçar as entidades espirituais e seus efeitos na vida das pessoas; analisar a maneira pela qual esses efeitos se interceptam com o mundo social; e delinear uma antropologia dos intangíveis” (Mello, 2016, 217). Nessa perspectiva, a pesquisa que desenvolvo apresenta ricos índices válidos que apontam para a necessidade de acompanhar – o que temos acesso e o que não temos acesso tão direto – essas agências e co-agências, para essas biografias e narrativas, para essas circunstâncias da manifestação e presença das entidades, para as formas como são interpretadas e, principalmente, como tornam-se “objetos e sujeitos no mundo”, para traçar os seus efeitos.

Os autores defendem uma abordagem sobre as “pragmáticas dos efeitos” do invisível. (: 4) com uma atenção à “sanção de sua vida social” das entidades espirituais, bem como, aos efeitos de sua presença, em especial à produção de “índices” que lhes permitem “surgir” como objetos científicos. Numa “epistemologia dos sentidos” que considere o pressuposto de que *“is that entities can reside outside as well as inside this sensorial scope by virtue of the traces, symptoms, and effects they socially and materially engender”*. Tais traços, sintomas e efeitos gerados social e materialmente, serão os principais caminhos para a compreensão não só da presença, como dos efeitos, dos índices, mas também das relações estabelecidas com essas potências pensando, suscitando uma nova categoria, a da “agência transgressiva” desses espíritos.

Na compreensão desses encontros, negociações e rupturas, há um caráter da experiência religiosa enquanto experiência social, repleta de significados, tanto no que diz respeito a um sistema simbólico a ser compreendido, quanto a um conjunto de

relações sociais e políticas. A religião é assim uma construção cotidiana, social e política, marcada por relações de poder e de gênero.

Assim, a principal “hipótese” nesta pesquisa diz respeito à força vital de um grupo religioso que se “ancora” na figura – memória ancestral e contra-hegemônica – de um bêbado, negro, marinheiro, um espírito, uma entidade espiritual, no dizer de mãe Fátima, num “filho das águas”. A condição de marginalizado dentro do próprio candomblé faz de seu Martim uma entidade solidária com os socialmente marginalizados e estigmatizados. Na perspectiva de Sodré (2000), “memória, vale acentuar, não designa aqui nenhuma função psicológica, seja coletiva ou individual, mas a invenção, por enunciados presentes, de um passado ou uma ancestralidade politicamente afirmativa” (SODRÉ, 2000, p. 221). Tal crença de um legado ancestral (SANTANA, 2003) retroalimentado e atualizado em um sistema comunitário de recriação de valores e costumes contrastantes com o tido como “aceito” – porque “normal”, cristão e “civilizado” –, bem como de compartilhamento de significações e condições de existência, está na base da ideia de uma identidade do sujeito na perspectiva cultural (SODRÉ, 2000).



Foto: “Filhos e Filhas da Casa”. A pedido de Seu Martim no tabuleiro de sua festa.

Fonte: Material de pesquisa. Fevereiro de 2018.

Sodré (2000) ainda ressalta que mesmo frente a um determinismo econômico que legitimaria e determinaria uma uniformização cultural e um etnocentrismo europeu, haveria na periferia colonizada deste vasto mundo globalizado um movimento de cores *etnoculturais* onde a “força integradora choca-se hoje com as pressões antagônicas das singularidades locais, que podem não ser as dos Estados nacionais, e sim de comunidades religiosas, culturais, etc” (SODRÉ, 2000, p. 22). É este sentimento de pertencimento fundamental numa ancestralidade comum que dá a definição da etnia, enquanto inclusão num grupo no qual as pessoas se conhecem e se dão a conhecer, bem como tem ou criam sinalizações que as distingue dos outros, tais como a língua, a religião, a nacionalidade e, recentemente, as experiências distintivas e significativas de uma determinada cultura.

A Antropologia é marcada por diversos estudos que focam na busca da compreensão da presença dos espíritos em diversos grupos. Um estudo que não está focado no entendimento do que sejam esses seres não humanos, mas antes, numa perspectiva fenomenológica do que teológica, os principais estudos visam decifrar as relações estabelecidas pelos diversos grupos e sociedades com essas potências espirituais. Os limites do conhecimento antropológico nesta área se dão especialmente no que tange a real interpretação do fenômeno em si, uma vez que a interpretação antropológica é a interpretação do antropólogo a partir da interpretação do “nativo”, daquele que experiencia a realidade construindo as suas categorias e pressupostos culturais próprios, como são próprios, seus, os pressupostos culturais do antropólogo.

Um dos desafios maiores nesse processo de interpretação da interpretação é que não temos como incumbência darmos conta da natureza dessas potências espirituais, mas dos sinais, dos efeitos, ou mesmo do como interpretam esses sinais e efeitos os que vivem essa realidade. Não temos como saber o que se passa na cabeça dos que participam dela, mas a proximidade com a experiência é que possibilita ao pesquisador investigar, pensar e interpretar como esse pensamento religioso está conectado com essas presenças. Os limites dessa interpretação não o são apenas para o antropólogo, mas para este se apresentam mais como problema epistemológico do que para aqueles.

CONCLUSÃO

Na vida do Povo de Dola, a relação com as entidades espirituais não é um momento separado do cotidiano. Há uma relação de interpessoalidade entre os

integrantes da família de sangue e santo e as entidades, sobretudo, a presença do Marujo Martin Pescador, articulando e dinamizando a vida social do grupo. A centralidade da presença de “Seu Martin” inserida na dinâmica familiar, afirma-se à medida que o grupo é mantido em equilíbrio físico, mental e espiritual pela comunicação viva entre as grandes mães e as entidades da casa.

A força ancestral das matriarcas – Dona Zita, Tia Elza e Mãe Fátima – sustenta-se pelo seu trânsito nesses universos, e o seu diálogo direto com os orixás, os caboclos e o “povo do tempo”, tendo à frente desse agenciamento o “Pai da casa” – “Seu Martin”. As trajetórias dos integrantes do Povo de Dola e do barracão de Xangô de Mãe Fátima confundem-se com a trajetória da própria entidade espiritual.

Neste contexto de co-existência, co-agência e co-vivência de humanos e entidades espirituais, algumas questões suleiam a investigação: como se dá o processo de incorporação de Seu Martin no mundo social do Povo de Dôla? Em que medida e como entidades espirituais podem vir a ser, estão e participam enquanto sujeitos em um universo delimitado? Como participam da vida social dos seus “cavalos”? Em que circunstâncias essas entidades são (e estão) incorporadas? Como esse fenômeno é interpretado pelas pessoas? A força vital do terreiro ancora-se na figura – memória ancestral e contra hegemônica – de uma entidade espiritual, um bêbado, negro, marinheiro, um espírito, no dizer de mãe de santo, um “filho das águas”.

A presença do Marujo garantiria a toda a comunidade acessar uma costura social e espiritual, individual e coletiva, ritual e festiva da vida. De um simples organizar da roda antes de um xirê, a um consultar o “povo do tempo” sobre alguma realidade espiritual em desajuste, de ver se um filho da casa correr algum perigo ou estar doente, até organizar o calendário de uma festa, ou perceber que um determinado ogã não conseguir desempenhar bem um toque específico diz que esse cuidado para com o sagrado integra corpos, ritos, entidades e orixás, enquanto um aprendizado (ênfase reiterada pelo próprio “seu Martin”). São índices, agências e efeitos que dizem respeito a uma coexistência, redefinindo as múltiplas fronteiras do cotidiano, para além do ritual, integrando corpos, ritos, entidades e orixás, enquanto um aprendizado mútuo (ênfase reiterada pelo próprio Marujo).

Abordar sobre a presença, agência e centralidade de uma entidade espiritual em um terreiro nos aproxima de uma relação entre humanos e não humanos – no caso, um “invisível” –, os quais, em conjunto, tecem uma rede de relações espirituais e sociais,

que convergem para um reordenamento da própria vida. Esses “elementos, linhas de forças ou trajetórias”, essas “múltiplas forças que atuam no mundo” (Rabelo, 2015) são compósitas, são múltiplas, estão presentes nas coisas, nas pessoas, nos processos, nas feitura, dependendo de uma série de procedimentos e cuidados.

Mais que um estudo sobre a identidade religiosa ou os rituais, ou a natureza do candomblé do sertão, a presente pesquisa busca refletir “um modo de percepção, de imaginação e de engendramento de um cotidiano imbuído de espíritos” (Mello, 2016, p. 213). No Povo de Dola, no Barracão de mãe Fátima e Dona Zita das Pedrinhas, há um processo de construção de identidades, de alteridades, de personalidades, de entidades, em uma dinâmica social que intecruza com a convivência e coetaneidade entre humanos e não humanos, uma coexistência na qual um “invisível” cuida dos socialmente invisibilizados.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIAR, Itamar Pereira de. **Do púlpito ao baquiço: religiões e laços familiares na trama da ocupação do Sertão da Ressaca**. São Paulo: Departamento de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica. (Tese de Doutorado). São Paulo, 2007, 327pp.

_____. **O Caboclo Boiadeiro: O Ser dos pastos sujos**. ONG Carreiro de Tropa - CATROP / 2 de agosto de 2010.

Anjos, José Carlos Gomes dos. **A Filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano**. Debates do NER, Porto Alegre, ano 09, n. 13, P. 77-96, 2008.

BASTIDE, Roger. **As Religiões africanas no Brasil: Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações**, Livraria Pioneira Editôra, EDUSP, 1971. “Introdução”, pp. 1-47.

CONCONE, Maria Helena Villas Boas. Caboclos e Pretos-Velhos da Umbanda. In. **Encantaria Brasileira: O livro dos Mestres, Caboclos e Encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

Espírito Santo, Diana and Blanes, Ruy. Introduction: On the Agency of Intangibles. **The Social Life of Spirits**, University of Chicago Press, 2013, 2013.

Fabian, Johannes. Nosso tempo, o tempo deles e nenhum tempo: a coetaneidade negada. In: **O tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto**. Petrópolis: Vozes, 2013, cap.2, p. 71-99.

Favret-Saada, Jeanne. **Ser afetado**. Cadernos de Campo, n. 13: p 155-161, 2005.

Goldman, Márcio. 2009. **Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetrização antropológica**. *Análise Social*, v. 44, n. 190.

Mello, Marcelo Moura. **Entidades espirituais: materializações, histórias e os índices de suas presenças**. *Etnográfica*. vol. 20 (1), 2016.

PASSOS, Flávio José dos. **Beco de (Vó) Dola: Territorialidade e Ancestralidade Negra em Vitória da Conquista**. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais: Antropologia. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC/SP, Brasil. 2012, 285 pp.

Rabelo, Miriam C. M. **Enredos, feitura e modos de cuidado**. *Dimensões da vida e da convivência no candomblé*. Salvador: Edufba, 2014. 296p.

_____. **Aprender a ver no candomblé**. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 21, n. 44, p. 229-251, jul./dez. 2015.

SANTANA, Marise. O legado ancestral africano na diáspora e a formação docente. In: **Currículo, relações raciais e cultura afro-brasileira**. *Boletim* 20, outubro de 2006, Brasília.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e umbanda – caminhos da devoção brasileira**. São Paulo: Ática, 1994.

Sodré, Muniz. **Claros e escuros**. *Identidade, povo e mídia no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.