

Religiões e temas de pesquisa contemporâneos: diálogos antropológicos

ORG. FÁTIMA TAVARES E EMERSON GIUMBELLI

ABA PUBLICAÇÕES



Religiões e temas de
pesquisa contemporâneos:
diálogos antropológicos

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Reitor

João Carlos Salles Pires da Silva

Vice-reitor

Paulo César Miguela de Oliveira

Assessor do Reitor

Paulo Costa Lima



EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL
DA BAHIA

Diretora

Flávia Goulart Mota Garcia Rosa

Conselho Editorial

Alberto Brum Novaes
Angelo Szaniecki Perret Serpa
Caiuby Alves da Costa
Charbel Niño El Hani
Cleise Furtado Mendes
Dante Eustachio Lucchesi Ramacciotti
Evelina de Carvalho Sá Hoisel
José Teixeira Cavalcante Filho
Maria Vidal de Negreiros Camargo

ABA PUBLICAÇÕES

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA

Presidente

Antonio Carlos de Souza Lima (MN/UFRJ)

Vice-Presidente

Jane Felipe Beltrão (UFPA)

Conselho Editorial

Alfredo Wagner B. de Almeida (UFAM)
Antonio Augusto Arantes (UNICAMP)
Bela Feldman-Bianco (UNICAMP)
Carmen Rial (UFSC)
Cristiana Bastos (ICS/Universidade de Lisboa)
Cynthia Sarti (UNIFESP)
Gilberto Velho (UFRJ) - in memoriam
Gilton Mendes (UFAM)
João Pacheco de Oliveira (Museu Nacional/
UFRJ)
Julie Cavignac (UFRN)
Laura Graziela Gomes (UFF)
Lílian Schwarcz (USP)
Luiz Fernando Dias Duarte (UFRJ)
Ruben Oliven (UFRGS)
Wilson Trajano (UNB)

Apoio



Religiões e temas de pesquisa contemporâneos: diálogos antropológicos

ORG. FÁTIMA TAVARES E EMERSON GIUMBELLI

Salvador
EDUFBA, ABA Publicações
2015

2015, Autores.

Direitos para esta edição cedidos à EDUFBA.

Feito o depósito legal.

Grafa atualizada conforme o Acordo Ortográfico da Língua

Portuguesa de 1990, em vigor no Brasil desde 2009.

Projeto Gráfico Luciana Facchini

Revisão e normalização Bárbara Vanessa Valverde e Maria Raquel Gomes Fernandes

Editoração Gabriel Cayres

Sistema de Bibliotecas da UFBA

Religiões e temas de pesquisa contemporâneos: diálogos antropológicos / org.

Fátima Tavares e Emerson Giumbelli. - Salvador : EDUFBA : ABA Publicações, 2015.

459 p.

ISBN 978-85-232-1480-7

1. Antropologia da religião - Brasil. 2. Religião - Aspectos sociais - Brasil.
3. Política cultural - Aspectos religiosos. 4. Assistência social. 5. Antropologia
urbana. 6. Cura - Aspectos religiosos. I. Tavares, Fátima. II. Giumbelli, Emerson.

CDD - 306.6

Editora filiada a



EDUFBA

Rua Barão de Jeremoabo, s/n, Campus de Ondina,

40170-115, Salvador-BA, Brasil Tel/fax: (71) 3283-6164

www.edufba.ufba.br | edufba@ufba.br

Sumário

- 7** Apresentação — Religiões e temas contemporâneos:
diálogos antropológicos
Emerson Giumbelli, Fátima Tavares
- 9** Introdução — Religiões e temas de pesquisa contemporâneos
Emerson Giumbelli, Fátima Tavares

PARTE 1

Religiões, patrimônio e cidade

- 33** Do acarajé ao bolinho de Jesus
Lígia Évora
- 53** Entre imagem afroreligiosa e monumento público:
reflexões sobre sagrado e modernidade
Fernanda Heberle
- 73** O fim da festa e a chegada da modernização
Cleidiana Ramos
- 97** Religião, cidade e modernização: três casos distintos em Porto Alegre
Emerson Giumbelli, Fernanda Heberle e Mônica Kerber
- 121** Modernidade e religião, modernidade e cidade, sempre questão
e sempre em questão
Léa Freitas Perez

PARTE 2

Religiões, redes de cuidado e vulnerabilidades

- 133** Cuidado e religião no contexto familiar
Carolina Santana
- 155** Afinidades no espaço público: interfaces entre religião e política
pública de assistência social
Norberto Decker
- 179** Religiões, eficácias terapêuticas e vulnerabilidades
na Baía de Todos os Santos
Fátima Tavares, Francesca Bassi
- 193** No rastro do lixo: religião e vulnerabilidade social em movimento
Carlos Alberto Steil, Joe Marçal G. Santos

- 215** Caridade, filantropia, solidariedade: mutações e reciclagens em experiências religiosas
Regina Novaes

PARTE 3

Religiões, espaço público e trajetos pessoais

- 233** Inclusão digital no Axé: articulações entre religioso e secular em um terreiro na região metropolitana de Porto Alegre
Marcello Múscari
- 249** *Ahunse aman*: o encanto das folhas e a trajetória de uma terapeuta popular no candomblé jeje
José Luiz Moreno Neto
- 273** As santas da Vila Maria da Conceição
Conceição Aparecida dos Santos
- 305** As profetisas no contexto evangélico
Marcos Vinício de Santana Pereira
- 325** O que produz a religião através de mulheres? E vice-versa?
Patricia Birman

PARTE 4

Religiões, fluxos e agenciamentos de cura

- 343** Religião e cura numa igreja pentecostal em Itaparica-Bahia
Ángela Ramírez Moreno, Francesca Bassi
- 367** “Sexta-Feira Santa foi feito o dia de colher erva!” Apontamentos sobre as religiosidades nos itinerários da marcela em Guarani das Missões-RS
Carlos Alberto Steil, Juliano Florczak Almeida
- 391** Cura, corpo e saúde no Santo Daime
Edward MacRae, Paulo Alves Moreira
- 415** Circuitos transnacionais da ayahuasca: efeitos no Uruguai
Juan Scuro
- 441** Circuito de plantas, chás, óleos e curas: comentários
Marcelo Camurça
- 453** Sobre os autores

APRESENTAÇÃO

Religiões e temas contemporâneos: diálogos antropológicos

Emerson Giumbelli e Fátima Tavares

Pesquisas sobre aspectos sociais e culturais das religiões em suas interfaces com diversas outras dimensões da vida: eis o tema dos 16 capítulos apresentando temas variados e quatro capítulos de comentários que compõem este livro. Práticas terapêuticas, políticas culturais, programas assistenciais, ocupação urbana, relações de gênero, novas tecnologias – são alguns dos temas, enfocados na sua relação com o religioso, que percorrem os textos aqui reunidos.

Este conjunto de trabalhos resulta da parceria institucional dos Programas de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), que reúnem docentes e discentes das duas instituições na investigação de questões e temáticas variadas, tendo na religião um tema estratégico para gerar aproximações comparativas, sendo este livro também uma apresentação dos resultados de pesquisas em curso no âmbito da pós-graduação brasileira.

Os organizadores desejavam propiciar as interfaces interinstitucionais em torno das questões de pesquisa e, para isso, promoveram o diálogo entre “pares” de trabalhos que desenvolvessem temas ou

perspectivas próximas ou se aproximassem pelo parentesco de seus objetos. Os resultados desses diálogos podem ser percebidos em maior ou menor intensidade ao longo da leitura de cada “dupla” subsequente de textos.

A disposição dos textos no sumário explicita essas intenções. Os capítulos estão distribuídos em quatro partes: Religiões, patrimônio e cidade; Religiões, redes de cuidado e vulnerabilidades; Religiões, espaço público e trajetos pessoais e Religiões, fluxos e agenciamentos de cura. Cada uma delas reúne dois “pares” de textos que dialogam entre si, finalizando com as contribuições externas situadas nas seções *intermezzo*. Nessas seções temos a contribuição de quatro reconhecidos especialistas na temática das religiões no Brasil a partir de diferentes perspectivas, para cada um deles produzir comentários e reflexões sobre dois “pares” de trabalhos.

Os comentários dos organizadores e de pesquisadores sêniores destacam o modo como o tema da religião continua a alimentar e renovar debates sobre modernidade, cidade, família, pobreza, corpo etc., em chaves que nos ajudam a romper com dicotomias e disjunções – religioso x não religioso – que se revelam elas mesmas objetos de discussão.

INTRODUÇÃO

Religiões e temas de pesquisa contemporâneos

Emerson Giumbelli e Fátima Tavares

O conjunto de trabalhos reunidos neste livro resulta da parceria institucional dos Programas de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), propiciada pelo convênio “Casadinho/PROCAD”¹. O Projeto, intitulado “Transformações Globais e Cidades. Direitos, redes de cuidados, patrimônio, memória e diversidade cultural. Diálogos Nordeste/Sul do Brasil” vem se desenvolvendo através de quatro linhas de pesquisa que reúnem docentes e discentes das duas instituições na investigação de questões e temáticas comuns, dentre elas a linha de pesquisa sobre religião. Nossas parcerias em torno da investigação sobre as religiões em contextos contemporâneos têm sido fomentadas através desse programa, viabilizando deslocamentos e fluxos de professores e estudantes entre a Bahia e o Rio Grande do Sul para reuniões, encontros

1 Edital que envolve a parceria entre o Conselho Nacional de Pesquisa e Desenvolvimento (CNPQ) e a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

e cursos, enfim, para a rica e prazerosa troca de impressões, conversas e experiências de pesquisa.

O tema central deste volume — que acompanha outros no âmbito da mesma parceria institucional — é a religião. Trata-se de tema que já estava presente na elaboração do projeto que fundamenta a parceria. Ao longo das atividades, confirmou-se sua importância, reforçando a justificativa para a preparação deste livro. Tal importância assenta-se, antes de tudo, na relevância com que a religião se apresenta nas realidades sociais e culturais das duas capitais brasileiras que sediam os programas de pós-graduação. Porto Alegre e Salvador, de maneiras muito distintas, constituem campos riquíssimos para pesquisas voltadas a compreender as religiões em sua pluralidade. Mas há também uma importância de outra natureza, uma vez que estudar a religião reitera-se como oportunidade para o exercício de variadas elaborações analíticas, que permitem relacioná-la a muitas outras dimensões culturais e sociais. Por essas razões, a religião mostrou-se um tema estratégico para gerar aproximações entre docentes e discentes de ambos os programas, sendo este livro também uma apresentação dos resultados de pesquisas em curso no âmbito da pós-graduação no Brasil.

Desde o início da organização deste livro, queríamos propiciar as interfaces interinstitucionais em torno das questões de pesquisa e, para isso, procuramos promover o diálogo entre “pares” de trabalhos que desenvolvessem temas ou perspectivas próximas ou se aproximassem pelo parentesco de seus objetos. Os resultados desses diálogos podem ser percebidos em maior ou menor intensidade ao longo da leitura de cada “dupla” subsequente de textos. Ainda seguindo nessa direção das trocas e fluxos, também decidimos convidar quatro colegas, reconhecidos especialistas na temática das religiões no Brasil a partir de diferentes perspectivas, para cada um deles produzir comentários e reflexões sobre dois “pares” de trabalhos.

A disposição dos textos no sumário explicita essas intenções. Os capítulos estão distribuídos em quatro partes: Religiões, patrimônio e

cidade; Religiões, redes de cuidado e vulnerabilidades; Religiões, espaço público e trajetos pessoais; Religiões, fluxos e agenciamentos de cura. Cada uma delas reúne dois “pares” de textos que dialogam entre si, finalizando com as contribuições externas situadas nas seções *intermezzo*. Precisamos enfatizar, no entanto, que essa organização é, até certo ponto, arbitrária, pois a maioria das questões circula entre as diversas seções do livro. Aliás, os conceitos de circularidade e fluxo são abordados direta ou transversalmente nos trabalhos e também em seguida nesta “Introdução”, que não tem a intenção de expor os principais argumentos de cada um dos trabalhos (tarefa realizada pelos comentaristas nas seções *intermezzo*). Ao invés disso, buscamos dialogar com os autores, evidenciando nossos interesses de pesquisa e acrescentando outros eixos de articulação entre os trabalhos que visam explicitar a natureza multifacetada da temática religiosa em toda sua diversidade empírica aqui registrada.

RELIGIÕES NAS CIDADES

No Brasil, pesquisas recentes têm investido na relação entre religião e espaço urbano. O foco tem se colocado especialmente sobre os evangélicos. Almeida (2009), trabalhando com dados sobre a cidade de São Paulo, chega a padrões de distribuição espacial distintos quando se comparam os templos de diversas denominações evangélicas em bairros periféricos. Em outro trabalho sobre São Paulo, Passos e Guerriero (2004) desenvolvem uma discussão acerca da ocupação do centro da cidade por templos, pontos de comércio e agentes religiosos. O binômio centro e periferia parece ser crucial para que entendamos a situação — e não apenas no sentido geográfico — dos principais segmentos que compõem o chamado campo religioso brasileiro. Enquanto o catolicismo está associado ao centro, as religiões de matriz africana guardam afinidade com a periferia; já os evangélicos têm ocupado ambas as regiões, o que serve de demonstração

sobre seu poder de penetração social. Outro aspecto tematizado na bibliografia recente – com destaque para Mafra (2007) e Abumanssur (2000) – é a arquitetura dos templos evangélicos. Duas categorias de relações têm sido consideradas: de um lado, entre arquitetura e perfil de frequentadores; de outro, entre arquitetura e presença em espaços públicos. Na última chave, Gomes (2011) destaca a importância, em termos de marcos urbanos e de monumentalização, da construção de “catedrais da fé” pela Igreja Universal do Reino de Deus.

Os textos reunidos neste livro permitem explorar algumas dessas e outras questões que são pertinentes à relação entre religião e cidade. Ressalte-se que o tema tem recebido também a atenção em recentes publicações em outros países. (BURCHARDT; BECCI; CASANOVA, 2013; LIVEZEY, 2000; PINXTEN; DIKOMITIS, 2012) Podemos dizer que um ponto comum àquelas questões é o esforço de formulá-las tendo como foco um dos termos da relação, ou seja, a religião. Não se trata, portanto, de praticar antropologia ou sociologia urbana. Tais subdisciplinas ou especialidades têm, evidentemente, produzido questões que abrangem os agentes, instituições e marcos religiosos. Mas o que as caracteriza é justamente que o fazem tendo como referência as dinâmicas do ser urbano, procurando perceber como elas se refletem, ou constroem, ou dialogam com os fenômenos religiosos. Contudo, é possível igualmente levantar questões que caminham em sentido inverso, ou seja, que partem das realidades religiosas para ver como elas marcam o tecido urbano. Investindo nessa alternativa, gostaríamos de explorar algumas dimensões que aparecem nos textos desta coletânea. Antes, cabe registrar, nessa mesma direção, o impacto do trabalho mais recente de Patrícia Birman acerca dos modos de relação entre agentes religiosos e seculares e sua presença em favelas cariocas. (BIRMAN, 2012)

Começamos pela dimensão que, talvez, seja a mais óbvia: a presença de templos religiosos nas cidades. Trata-se de um dos temas já explorados na literatura existente. Ela aparece neste livro no texto de Giumbelli, Heberle e Kerber. O mínimo que se pode dizer é que

notamos uma presença variável. Na própria história do cristianismo, passaram-se muitos séculos para que se consolidasse a relação entre templos e cidades. A Renascença estabelece então um marco cuja validade podemos constatar até hoje nas regiões atingidas pela expansão cristã: a centralidade e monumentalidade dos templos católicos. Na maioria das cidades brasileiras, encontrar “a matriz” — como é comumente conhecido o templo católico original ou principal — é se situar no centro — histórico e simbólico, quando não também geográfico — da mancha urbana. A chegada de outras religiões poucas vezes perturbou tal padrão, mas trouxe consigo a proliferação de novos pontos, alguns mimetizando os templos católicos — forma comum entre protestantes históricos —, outros adotando formas alternativas — como as “casas” espíritas —, outros ainda adaptando referências cosmológicas bem distintas dentro de possibilidades que testaram os limites do tolerável — referimo-nos, claro, aos terreiros afro-brasileiros. Nesse quadro, os pentecostais despertam curiosidade, seja na vertente que investe na simplicidade, seja naquela, mais recente, que compete com a monumentalidade católica. Seja como for, a presença das distintas religiões no espaço urbano projeta inúmeras questões que se abrem à investigação, entre as quais destacamos duas: onde está (ou pode estar) e como pretende se apresentar um templo?

O texto de Giumbelli, Heberle e Kerber trata não apenas de templos (um católico e outro luterano), mas também de um marco afrorreligioso estabelecido no mercado central de Porto Alegre. Ou seja, já nesse texto a religião aparece fora dos templos. As contribuições de Fernanda Heberle, de Conceição dos Santos e de Cleidiana Ramos neste livro permitem pensar exatamente essa situação. Assim, a religião pode estar presente na cidade por meio de monumentos ou na forma de referências que marcam acontecimentos ou epifanias. Por um lado, é possível perceber tais lugares como se fossem templos, seja porque neles se realizam atividades de culto, seja porque eles anunciam — como tantas vezes aconteceu no cristianismo

— a ereção de estruturas especificamente religiosas. Por outro lado, e nisso está o mais interessante dessas situações, trata-se de anti-templos, lugares onde a religião se pratica de forma distinta àquela dominante em seus sítios próprios, lugares onde a religião disputa espaços e sentidos com outras possibilidades de uso e apropriação. Esses lugares, portanto, estão sempre sujeitos às ambiguidades que definem sua condição e que nos provocam com mais perguntas: são eles extensões dos templos ou são eles os pontos onde a religião pode se transformar em outra coisa?

Mas que outra coisa pode ser a religião? Muitas, certamente. Exploramos aqui duas respostas que — sem maiores pretensões conceituais — sintetizam uma variedade de possibilidades. Os textos de Heberle e de Évora, por exemplo, mostram a religião convertida em cultura. Eles acompanham os processos envolvidos, respectivamente, no trânsito de um monumento religioso para um museu e nas reações evangélicas à associação — reconhecida por medidas de patrimonialização — que vincula o acarajé à cosmologia do candomblé. Enunciar os dois casos é o bastante para perceber que a própria categoria “cultura” está constituída polissemicamente. Não apenas seus sentidos são variados e variantes, mas podem entrar em disputa. De todo modo, multiplicam-se hoje as situações em que a religião transfigura-se em cultura, passando a ser esta a forma pela qual muitas vezes se apresenta nas cidades. Assim como aprendemos a admirar templos católicos pelo testemunho que prestam ao passado ou pela beleza que ilustra um estilo arquitetônico, somos agora convidados a contemplar do mesmo modo uma escultura ou um quitute que representam a “cultura afro-brasileira”. Parece que parte dos evangélicos no Brasil está também investindo nessa possibilidade, ainda que explorando outros sentidos da cultura, ao promoverem o “gospel” — isto é, música cristã produzida e disseminada em circuitos comerciais. Como traço comum, esses processos de conversão da religião em cultura trazem consigo o envolvimento de agentes não religiosos, dos quais dependem para sua certificação como realidades (também, ou apenas?) culturais.

O mesmo envolvimento pode ser constatado na outra resposta que destacamos aqui: a religião pode aparecer como algo adjetivado pelo social. Marcello Múscari acompanha como um terreiro afro-brasileiro se integra a uma política de inclusão digital; Norberto Decker enfoca a atenção que um conselho municipal de assistência social dispensa a instituições religiosas. Steil e Santos, assim como Tavares e Bassi, mostram as questões associadas ao envolvimento de religiosos em projetos sociais. Muitos textos tratam de dimensões terapêuticas associadas a tradições e práticas religiosas. Todas as experiências enfocadas são formas de presença nas cidades da religião, por meio das quais esta se oferece como serviço acessível a populações que de outra maneira talvez não se beneficiassem dele. De maneira similar ao que ocorre com a categoria “cultura”, aqui também os sentidos de “social” são múltiplos. Mas talvez haja diferenças, na medida em que a presença social das religiões envolve mecanismos mais variados e mais imponderáveis de reconhecimento. Em uma frase: enquanto que a conversão em cultura permanece como uma possibilidade às vezes não explorada ou não autenticada para as religiões, espera-se que todas elas tenham alguma “expressão social”. A questão transfere-se, assim, para a natureza dessa expressão, e mesmo sua legitimidade, como mostra o texto de Decker. Seja como for, não se pode negar que muitos habitantes das cidades se deparam com as religiões – e isso independentemente de sua filiação, quando ela existe, a uma igreja – por meio de suas expressões sociais, no sentido específico de algum projeto ou iniciativa que não se reduza aos cultos.

Em suma, nas cidades a religião aparece em seus templos (lugares de culto), mas também fora deles, em muitas formas e muitos lugares. Nas cidades, a religião pode se converter em cultura e pode adquirir expressão social. E assim se multiplicam ainda mais os lugares e dimensões, como mostram os textos reunidos neste livro. Um mapa das religiões nas cidades precisaria de muitas legendas e cores para dar conta dessas variáveis. Mas não simplifiquemos os lugares de culto, pois nos casos que envolvem cultura e sociedade, a religião não precisa

estar fora dos templos, bastando que o que acontece neles conquiste um reconhecimento por meio do qual concepções cosmológicas e práticas devocionais adquirem outros sentidos além dos religiosos. Ou seja, os templos, nas suas mais diversas formas, só dentro de certa visão são o lugar estrito de prática da religião. Pois a religião que neles se pratica projeta-se para o exterior, nem que seja meramente pelo modo como se apresenta na arquitetura externa dos templos, comunicando-se com as outras formas de presença da religião na cidade. Pois a religião que neles se pratica pode incorporar sentidos que dependem de agentes e agenciamentos não religiosos, como aqueles mobilizados pelas categorias “cultura” e “social”. Assim, quando buscamos os limites da religião, a tentativa de precisá-los nos leva não a encontrar contornos que constroem substâncias, e sim a percorrer caminhos que seguem em muitos sentidos.

UMA RELAÇÃO CHAMADA RELIGIÃO

Nos Estados Unidos, um dos vários debates que preocupam a comunidade de estudiosos da religião nas últimas décadas tem a ver com o tipo de empreendimento analítico que objetivamos. (McCUTCHEON, 1997) De um lado, estariam aqueles que consideram a religião uma realidade *sui generis*; assim como, em uma leitura durkheimiana, a sociedade só pode se explicar por ela mesma, posição análoga seria sustentada em relação ao domínio da religião. De outro lado, estariam aqueles que defendem que a religião não pode reivindicar uma autonomia ontológica, devendo, por essa razão, ser compreendida a partir de fatores externos. O tema dos limites da religião volta, assim, à baila, ainda que esteja escamoteado pelos termos em que esse debate se formula. Pois, justamente, o que não está em discussão são as formas pelas quais histórica e socialmente se define a religião; uma vez eludida essa questão, pode-se perguntar, como ocorre nesse debate estadunidense, se a religião explica-se em si mesma ou é preciso remetê-la a fatores de outra ordem.

Na América Latina, esse debate também tem lugar, sobretudo com o crescimento em importância das perspectivas afins às “ciências da religião”. Parece-nos, contudo, que maior amplitude adquirir outra preocupação, acerca das formas de presença das religiões na sociedade. Isso pode estar relacionado ao próprio modo como os pesquisadores dos fenômenos religiosos, em países latino-americanos, assimilam temas elaborados em outros contextos. É o caso do conceito de secularização, que alhures tomou o significado de retraimento da religião, seja para transformá-la em assunto da esfera privada, seja mesmo para anunciar o seu desaparecimento. Na América Latina, o conceito de secularização foi assumido para conduzir discussões de outra natureza, que têm a ver com a sua qualificação tomando em consideração a persistente presença das religiões ou com uma avaliação sobre os papéis e os efeitos que essa presença religiosa desempenha. (DE LA TORRE, 2013)

Sendo este um debate envolvente, entende-se que o tema das relações entre religião e sociedade esteja posto de maneira praticamente obrigatória para os estudiosos latino-americanos. Em outras palavras, a discussão tende a desprezar perspectivas que buscam pensar a religião “nela mesma” e volta-se para entender suas relações com o que a circunda. Mas não necessariamente para “explicá-la”, pois não está em jogo o pressuposto de que a religião designaria algo menos real do que isso que a envolve. O que sim está em jogo é a aposta de que a religião faz parte da realidade social e de que as relações que mantêm com tal realidade representam questões cruciais de investigação. Talvez não seja por acaso que três das principais revistas do continente se intitulem similarmente em direção que confirma essa ideia: *Religião & Sociedade*, *Sociedad y Religión*, *Ciências Sociais e Religião/Ciencias Sociales y Religión*. Tomando como referência o já evocado tema da secularização, uma linha semelhante se desenha na recepção e desenvolvimento de outros debates mais contemporâneos, como os que se associam com as noções de espaço público e secularismo: mais uma vez, não se trata de medir a distância entre a

sociedade e a religião, mas de saber como estão relacionadas. Acreditamos ser esta também uma marca do trabalho de Regina Novaes (2012) por exemplo, o que a coloca como integrante e como uma das inspirações dessa linha de pesquisa.

De diferentes maneiras, os textos publicados nesta coletânea confirmam esse entendimento. Pode-se comentá-los, brevemente, pela referência que mantêm com o tema da política. Para tanto, seguimos a organização sugerida pelos segmentos que comumente são designados para compor o campo religioso no Brasil. Começamos pelo catolicismo, que aparece nos textos de Steil e Almeida, de Conceição Santos, de Steil e Santos, e ainda, menos centralmente, no de Tavares e Bassi e no de Giumbelli, Heberle e Kerber, sempre tematizado nas relações entre religião e outras dimensões ou questões sociais. Nessas análises emerge, muitas vezes, uma preocupação em situar o catolicismo dentro de um debate cujas posições opõem conservadorismo e progressismo. Ao mesmo tempo, despontam preocupações que sinalizam, por exemplo, para certo retraimento da presença do catolicismo, seja em relação a outras religiões, seja em relação a agentes não religiosos. São exemplos disso: os catadores de lixo reciclável que se voltam para o pentecostalismo (Steil e Santos), a convivência do catolicismo com outras referências para a valorização de plantas curativas (Steil e Almeida) ou para recursos terapêuticos (Tavares e Bassi), a santa popular cuja devoção tornou-se mais secular do que religiosa (Santos), o templo católico no centro de Porto Alegre que é considerado sem atrativos estéticos ou históricos (Giumbelli, Heberle e Kerber). O catolicismo perde protagonismo, o que é muito distinto da constatação que anunciava sua irrelevância. Aquilo que as análises mostram é, sobretudo, um deslocamento do catolicismo, ainda quando ele permanece central, o que não deixa de ser uma forma de evidenciar a consolidação de um novo panorama social no Brasil contemporâneo.

Juntamente com um deslocamento de realidades, podemos notar um deslocamento de perspectivas. Isso é observável também nas

análises que consideram o catolicismo, mas se evidencia, sobretudo naquelas que privilegiam outras religiões. O deslocamento a que nos referimos tem a ver com as formas mesmo de considerar a política. Perguntar se uma religião é progressista ou conservadora traz consigo certa concepção da relação entre religião e sociedade. Nessa concepção, é o segundo termo — a sociedade — que define a relação, pois é nela que se constroem as formas e os critérios do que venha a ser progressista ou conservador. Em outras palavras: a pergunta é sobre os efeitos da religião para e na sociedade em que ela se situa. Evidentemente, trata-se de uma pergunta relevante e sempre válida. Mas nos textos aqui reunidos ela vem acompanhada de outras, e gostaríamos de destacar uma preocupação recorrente em termos de perspectiva. Nessa perspectiva, a religião — e isso nada tem a ver com lhe atribuir privilégio ontológico — é que define os termos de sua relação com a sociedade. Ou seja: agora podemos perguntar pela forma de sociedade que se constitui a partir de determinadas práticas religiosas. A política converte-se então em cosmopolítica, pois o que está em jogo não é tanto compreender a religião como parte da sociedade, e sim a religião como constituidora de mundos.

Ilustremos como isso se elabora nos textos que trabalham com situações e práticas que envolvem os evangélicos. As profetizas pentecostais enfocadas por Marcos Vinício Pereira são um bom exemplo do que estamos sugerindo: seus dons permitem antecipar acontecimentos, incluindo os mais banais, e conferem poder às mulheres que são com eles agraciados. O que essas mulheres fazem em vida talvez possa ser aproximado dos poderes de certas mortas, as santas analisadas no texto de Conceição dos Santos. Enquanto Carolina Santana aborda as intervenções religiosas nas concepções de mulheres cuidadoras de doentes, Moreno e Bassi enfocam diretamente as práticas pentecostais de cura. A atenção que conferem aos objetos que participam dessas práticas segue um enfoque semelhante ao empregado por Steil e Almeida quando se interessam pelos poderes da planta conhecida por “marcela” em um contexto marcadamente católico. Em

ambos os textos, há a preocupação de mostrar como coisas e plantas são, não instrumentos, e sim caminhos por meios dos quais religiões e religiosidades se constituem ao constituírem o mundo. Já o texto de Steil e Santos, em seu interesse pelo que é feito do lixo nas mãos de pessoas com conexões religiosas, dialoga com o de Tavares e Bassi, voltado, como outros, a explorar as práticas curativas como dimensões que permitem entender os pertencimentos de religiosos, em todos seus comprometimentos e desprendimentos, vínculos e trânsitos. Terapias tornam a aparecer nos textos de MacRae e Moreira e de Juan Scuro, ambos dedicados ao campo ayahuasqueiro, outro campo que por seu dinamismo é privilegiado para se perceber processos de constituição “para dentro” – onde ocorrem as curas – e “para fora” – em relações tecidas com narrativas de nacionalidade.

Tavares e Bassi tratam não apenas de evangélicos, mas também de catolicismo e, mais ainda, de religiões afro-brasileiras. Esse é também o universo no qual se move o texto de Moreno Neto, guiado pelas mãos de uma terapeuta popular, justamente para mostrar como ela cruza fronteiras de várias ordens. Fronteiras é igualmente uma palavra chave para o trabalho de Marcello Múscari; em seu caso, o que se trata de mostrar é a continuidade entre o tradicional e o moderno ao analisar uma política pública que envolve um terreno afrorreligioso. Embora as dimensões que abordam sejam bem distintas, ambos os textos compartilham a perspectiva de fazê-lo a partir dos terrenos. Fernanda Heberle, por sua vez, se aproxima do universo afrorreligioso ao se deparar com seus traços na forma de uma imagem cujo paradeiro é um museu; nesse espaço, a imagem revela o embate entre distintos modos de sacralização. Lígia Évora também trata de um objeto religioso que se projeta para fora dos terrenos e sofre a apropriação de outras concepções religiosas. Finalmente, Giumbelli, Heberle e Kerber mostram, em uma das partes de seu texto, a centralidade da presença afrorreligiosa em Porto Alegre, ao passo que Cleidiana Ramos narra a história da desapareição de uma festa de candomblé. Apesar de retratarem destinos diversos, ambos

os textos apreendem as formas pelas quais as religiões constituem espaços e experiências urbanas.

Portanto, de muitas maneiras, é nas relações que se constituem as religiões cujas expressões são enfocadas nos textos aqui reunidos. É nessas relações que elas se sustentam e é nelas que ajudam a constituir os mundos que projetam. A prova de que assim é está na possibilidade de imaginarmos outras definições e outros destinos para as práticas e concepções que são objeto de análise neste livro. Tudo que aqui está poderia ser outra coisa que a religião. Em vários casos, de fato o é, mas sem deixar de remeter ao religioso. O que garante que algo seja “religioso”? Certamente, deuses, cristos, marias, santas, orixás, voduns, eguns, espíritos santos e outras forças e entidades são elementos fundamentais para constituir as religiões. Compreender sua existência e sua agência é tarefa crucial para a antropologia. Mas igualmente o é conseguir compor as demais forças e entidades que constituem também o campo de realidades em meio ao qual essas religiões se movimentam e que ajudam a constituir. A religião é sempre uma relação.

RELIGIÃO E PATRIMONIALIZAÇÃO DA CULTURA

Um caminho interessante para compreender as formas pelas quais as religiões são visibilizadas é explorar sua transformação em patrimônio imaterial (através da valorização da cultura local). É o que ocorre muito fortemente no contexto baiano, em que a religião pode se expressar na plenitude do evento festivo ou através de seus inúmeros “vazamentos” simbólicos, como a culinária, as danças, a estética das imagens, dentre outras possibilidades. O sincretismo afro-católico mimetizado em patrimônio da cultura local de Salvador e Recôncavo Baiano é o material e ambiente para alguns trabalhos, como o de Lígia Évora, sobre a importância do acarajé na sociabilidade sotero-politana, cuja venda iniciou-se ainda no século XIX, com as baianas

comercializando o quitute pronto, sem local fixo, pelas ruas da cidade. Transformado, desde 2005, em patrimônio cultural imaterial do Brasil pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) (BITAR, 2011), a regulamentação da autenticidade do acarajé implica na observância de várias dimensões da atividade, dentre elas ao uso da indumentária religiosa típica do candomblé, vestimenta recusada por algumas vendedoras evangélicas, gerando fortes controvérsias em torno da patrimonialização da cultura em suas relações com a religião. A religião como patrimônio “ativador” da cultura pode ser mediada pela memória coletiva, como aponta o texto de Conceição Aparecida dos Santos, sobre o processo de construção e transformação da memória de santas populares (não canonizadas).

Uma diversidade de símbolos religiosos podem “escorrer” para o mundo da cultura, visibilizando transformações da religião no âmbito do espaço público, como no caso das transformações da imagem de Oxum, narrado por Fernanda Heberle. No texto a autora busca explorar uma controvérsia em torno da imagem, que realiza um deslocamento por diferentes lugares na cidade de Guaíba, próxima a Porto Alegre: situada inicialmente numa gruta na orla de uma praia no lago Guaíba, a imagem transita por um terreiro, sendo posteriormente transferida para um museu da cidade. Como sugere Heberle no final do capítulo, mesmo “virando” patrimônio, a imagem resiste a ficar contida na exclusividade desse registro, produzindo novas potências imbricadas na diversidade cultural local. Outros símbolos, como os apontados no texto de Emerson Giumbelli, Fernanda Heberle e Mônica Kerber nos dão ideia das dimensões controversas na relação entre patrimonialização da religião e modernização urbana. Num primeiro caso, da demolição da Igreja do Rosário, o argumento religioso para o seu desaparecimento era a consonância entre os dois projetos de modernização; o segundo caso, da preservação de uma igreja luterana em nome da exemplaridade do estilo modernista da construção (como argumento que se contrapunha ao projeto de sua demolição em nome da modernização da cidade); no terceiro caso,

do “Bará do Mercado” (um entroncamento no centro da edificação), local de devoção afro-brasileira, o projeto de modernização do Mercado estimulou a sistematização de uma tradição religiosa.

Mas a religião como patrimônio imaterial pode condensar várias dessas dimensões na dinâmica da festa. As interfaces entre religiões e festas têm sido muito exploradas na literatura antropológica brasileira, através, especialmente, de etnografias que põem em relevo as culturas e tradições locais. Lea Perez (2012) vem chamando a atenção para alguns problemas decorrentes dessas abordagens que acabam estimulando uma certa “frouxidão” conceitual da festa. Como alternativa, a autora propõe um deslocamento dessa perspectiva — a “festa-fato” — para o que ela nomeia como “festa-questão”. A profusão das descrições em detalhes acaba ofuscando questões de fundo que são pertinentes à compreensão da festa não como epifenômeno de outras dimensões da sociedade, mas como dimensão criadora do social no sentido de Latour (2006). Nesse mesmo trabalho, a autora nos lembra que a festa não costuma ser abordada em sua positividade, mas frequentemente extravasa para dimensões como o ritual e a religião. A festa parece ser importante, mas acaba sendo percebida como expressão de outras questões ou dimensões.

Então, afinal, o que vem a ser a festa em sua relação com a religião? Ou, melhor, o que a festa pode fazer pela religião? Se festa é criação e não apenas expressão de outras realidades, festa também pode ser um jeito de se fazer religião, cultura e, ainda, patrimônio. Perez (2012) deixa em aberto essa possibilidade ao sugerir que a festa deve deixar “de ser um fato sociológico para se tornar uma virtualidade antropológica” Se a festa “faz” religião; também faz cultura e através de sua patrimonialização e de seu ocaso se pode perceber as transformações que marcam o panorama religioso de uma cidade como Salvador. É o que nos conta o texto de Cleidiana Ramos sobre o desaparecimento da festa da Pituba, por um lado; e a popularização da festa do Rio Vermelho, por outro. Caminhos diversos na patrimonialização da cultura religiosa local.

Podemos nos livrar dos dilemas sobre a delimitação de fronteiras substantivas (o que são a religião, a cultura, o patrimônio?) ou dos sincretismos e purezas que essas conexões possam desencadear. Religião se transforma (ou “vaza”) em cultura através da patrimonialização, através de recursos dos mais variados, desde a estética, passando pela comida, corpo, ambiente, enfim, também pelo mundo profano da vida.

RELIGIÃO COMO AGENCIAMENTO DO CUIDADO

Seguindo na mesma direção da seção anterior, quando perguntamos o que a religião faz, ao invés do que a religião é, podemos experimentar um deslocamento interessante, análogo ao sugerido por Latour (2008) com relação ao corpo. Do ponto de vista de uma teoria do corpo, não é interessante compreendê-lo enquanto *locus* de capacidades inatas: como caracterizar o corpo como entidade já pronta para experienciar o mundo quando seria melhor reconhecer que ele não tem fronteiras pré-definidas, mas transformadas por habilidades que o sensibilizam de formas variadas? (TAVARES; BASSI, 2012)

Se pensarmos, então, que não se trata mais de entidades ou de capacidades inatas, para se perseguir as transformações mediadas pelas religiões em práticas de cuidado, também teremos que rever a centralidade de conceitos como “experiência” e “itinerários”. Muito utilizados em abordagens compreensivas, esses conceitos nos enviam a subjetividades, negociações, imprevisibilidades, enfim, a sujeitos. As contribuições de Latour (2006) podem oferecer um deslocamento interessante, problematizando questões da abordagem fenomenológica em que se assentam tais perspectivas. Em linhas gerais, o autor evidencia sua desconfiança na exclusividade dos processos de significação elaborados somente nas relações face a face, apontando que a exclusividade heurística dessas abordagens não reconhece que as fontes da incerteza encontram-se distribuídas por uma extensão muito mais ampla. Assim, a potencialidade do

conceito de experiência pode ser justamente sua armadilha, ao remeter para os limites do sujeito a investigação dos mediadores que se distribuem pelo social. Ao invés desse centramento no sujeito, poderíamos apostar na investigação dos agenciamentos que recusam planos explicativos subjacentes à ação, mas ao mesmo tempo, alargam o campo de visão para além das abordagens micro. Pode-se, assim, perseguir o trabalho de todos, humanos e não humanos, enquanto mediadores dos processos de produção de ontologias variáveis, deixando rastros e fazendo acontecer a ação, seja ela transcorrida numa situação de proximidade ou de distanciamento.

Apostar nessa forma de se perseguir os processos e fluxos implicados nos agenciamentos religiosos do cuidado nos possibilita transitar por um mundo muito mais heterogêneo do que apenas os campos de possibilidades dos sujeitos em seus itinerários ou experiências. É estar atento às mediações mais “longínquas” e que costumamos classificar como “globais”, sugerindo se tratar um tipo ou espécie diferente das “locais”, com outras causas e efeitos. É também considerar que conhecimentos e “regimes de enunciação” (LATOURET, 2004b) se entrecruzam nas práticas do “cuidado” como práticas de produção da verdade em que estamos todos implicados.

Os agenciamentos do cuidado configuram diferentes possibilidades transformadoras nos contextos religiosos e muitos deles são tratados neste livro. O texto de Carolina Santana, que aborda o curso de formação de cuidadores de idosos, busca refletir sobre algumas questões que envolvem práticas religiosas e relações de cuidado no contexto familiar. A análise das dimensões da religião na interface com as políticas públicas de assistência social, como indicadas no trabalho de Norberto Decker: práticas não reconhecidas como “religiosas” e que foram transferidas para o âmbito da filantropia desde o início da “liberdade” religiosa no Brasil, no final do século XIX. A importância das expressividades femininas que, através de profecias e vidências, tornam-se fundamentais nos agenciamentos do cuidado do pentecostalismo praticado na Assembleia de Deus, como apontado por Marcos Pereira.

Agenciamentos do cuidado também nos remetem à investigação dos processos e fluxos (ao invés das formas) através dos quais se desencadeiam as transformações da religião. Carlos Steil e Juliano Almeida perseguem esses fluxos ao investigarem as confluências entre catolicismos e religiosidades nova era por meio da marcela, ou com a marcela. Com isso os autores buscam perseguir muitos outros mediadores que não apenas os “significados” do vegetal para os usuários. São processos que apresentam amplitudes muito diferenciadas, como nos circuitos transnacionais da ayahuasca, abordados no texto de Juan Scuro, ou na trajetória de Raimundo Irineu Serra, fundador do Santo Daime, e as mediações transformadoras entre seu carisma e a potência da bebida, apresentadas por Edward MacRae e Paulo Moreira.

Quando agenciamentos religiosos do cuidado são vistos em processo, as relações entre centro e periferia ganham novos contornos e podem relativizar as advertências expressas por Latour (2004a) sobre as investigações antropológicas em geral. Se é verdade que a antropologia se interessa pouco pelo centro, por outro lado, devemos considerar o “centro” de uma forma não substantivada, não supondo de antemão práticas características do centro – como a ciência – e da periferia – como a religião. Assim, podemos falar do centro das nossas sociedades a partir de lugares insuspeitos, ao invés de nos restringirmos a espaços delimitados, acompanhando as conexões produzidas nas redes de forma a estabelecer relações entre os seus elementos numa escala ampliada. (GIUMBELLI, 2002)

Parece-nos, também, que ao problematizarmos as relações entre centros e periferias, temos novos desafios como a fricção entre esses espaços, perseguindo as controvérsias acerca da proliferação dos híbridos (cuja ontologia não é reconhecida) e os processos de estabilização que os fazem “despontar” enquanto realidade. (LATOUR, 2005) Além da hibridização, esses centros e periferias redesenham o espaço público na Modernidade, desafiando tanto as religiosidades locais como também as grandes tradições religiosas. Camurça (2011) explicita esse desafio ao perguntar até que ponto, em espaços

públicos secularizados, é possível perceber a influência do catolicismo. Essas transformações reverberam nos agenciamentos religiosos do cuidado, onde temos uma enormidade de atuantes, reconhecidos em sua ontologia ou relegados ao território ilusório da crença. Nessas disputas, cientistas, médicos, terapeutas, curadores, religiosos, leigos e inúmeros não humanos realizam mediações, intervenções, transformações, surpreendendo e sendo surpreendidos no curso de suas ações. Esses desafios encontram ressonância especialmente na etnografia de Marcello Múscari, sobre diferentes ações sociais desenvolvidas num terreiro de candomblé em Guaíba, município próximo a Porto Alegre. Problematicando dualidades como tradição e modernidade, público e privado, religioso e secular, acompanhamos as identidades religiosas construídas em agenciamentos que não são circunscritos ao “campo” das religiões, mas que podem atravessar espaços “modernos” e centrais na sociedade contemporânea, fazendo com que a religião esteja em muitos lugares.

Problematicar o centro e a periferia vale tanto para as grandes tradições religiosas, como para as expressividades religiosas locais, cujas vulnerabilidades também podem se conectar aos fluxos e percursos da modernidade. Esse questionamento orienta o texto de Fátima Tavares e Francesca Bassi, sobre as relações entre religiões, eficácias terapêuticas e vulnerabilidades socioambientais. Observa-se nesse trabalho que as identidades religiosas não estão “dadas” nem circunscritas em seus territórios “tradicionais” de significação e/ou vulnerabilidades, mas apresentam diferentes movimentos de distância, continuidade e alteridades umas em relação às outras. O descolamento das vulnerabilidades também aparece na etnografia de Carlos Steil e Joe Santos sobre uma associação de catadores de lixo em Porto Alegre, onde as relações entre identidades religiosas, mercado de trabalho e Estado não são tratadas enquanto campos autônomos, mas como “redes de proteção” que se interconectam para lidar com as vulnerabilidades do grupo. Também no texto de José Luis Moreno Neto a investigação das redes de saúde e cuidado se estendem pelas heterogeneidades do

espaço público, incluindo-se aí o espaço de um terreiro de candomblé na periferia de Salvador. Por fim, é interessante pensar em vulnerabilidades relacionais, e não apenas entre centro e periferia, como no trabalho de Ángela Moreno e Francesca Bassi, sobre evangélicos de uma pequena localidade da Ilha de Itaparica, cujos agenciamentos terapêuticos estabelecem, ao mesmo tempo, distanciamentos estereotipados e proximidades simbólicas com as tradições afro-brasileiras locais.

AGRADECIMENTOS

Registramos nossa gratidão às instituições e pessoas que contribuíram diretamente para a elaboração e publicação deste livro. A CAPES e ao CNPQ, cuja parceria possibilita e mantém o Programa Nacional de Cooperação Acadêmica (PROCAD). A Cíntia Beatriz Müller, professora da UFBA que assumiu a coordenação do Projeto “Transformações Globais e Cidades. Direitos, redes de cuidados, patrimônio, memória e diversidade cultural. Diálogos Nordeste/Sul do Brasil”. Aos Programas de Pós-Graduação em Antropologia da UFBA e em Antropologia Social da UFRGS, especialmente aos seus coordenadores, Diego Marques e Carlos Alberto Steil. À Editora da UFBA, cuja equipe ocupou-se da preparação e publicação dos textos que formam este livro. Aos autores e autoras de capítulos e comentários, que atenderam ao nosso convite e participaram ativamente do projeto.

REFERÊNCIAS

ABUMANSUR, E. A arte, a arquitetura e o sagrado. *Ciencias Sociales y Religión*, Porto Alegre, v. 2, p. 177-190, 2000.

ALMEIDA, R. Pluralismo religioso e espaço metropolitano. In: ALMEIDA, R.; MAFRA, C. (Org.). *Religiões e cidades: Rio de Janeiro e São Paulo*. São Paulo: Terceiro Nome, 2009. p. 29-50.

- BIRMAN, P. Cruzadas pela paz: práticas religiosas e projetos seculares relacionados à questão da violência no Rio de Janeiro. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 32, p. 209-226, 2012.
- BITAR, N. *Baianas de acarajé: comida e patrimônio no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2011.
- BURCHARDT, M.; BECCI, I.; CASANOVA, J. (Org.). *Topographies of faith: religion in urban spaces*. Leiden: Brill, 2013.
- DE LA TORRE, R. Una agenda epistemológica para replantear las maneras de entender la secularización (relación entre modernidad y religión) en América Latina. In: BÉLIVEAU, V. G.; GIUMBELLI, E. (Coord.). *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI*. Buenos Aires: Biblos, 2013. p. 109-136.
- CAMURÇA, M. A. Crise ou recomposição do catolicismo na esfera pública: uma análise comparada entre uma literatura da França e do Brasil. *Boletim CEDES*, [S.l.], v. 1, p. 01-12, 2011.
- GIUMBELLI, E. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar Editorial, 2002.
- GOMES, E. *A era das catedrais: a autenticidade em exibição: uma etnografia*. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.
- LIVEZEY, L (Ed.). *Public religion and urban transformation: faith in the city*. New York: New York University Press, 2000.
- LATOUR, B. *Change de Sociétés: refaire de la sociologie*. Paris: Éditions La Découverte, 2006.
- LATOUR, B. Como falar do corpo? A dimensão normativa dos estudos sobre ciência, In: NUNES, J. A.; ROQUE, R. (Org.). *Objectos impuros: experiências em estudos sobre a ciência*. Porto: Edições Afrontamento, 2008. p. 39-61.
- LATOUR, B. *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Ed. 34, 2005.
- LATOUR, B. Entrevista: por uma antropologia do centro. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p. 397-414, 2004a.
- LATOUR, B. “Não congelarás a imagem”, ou: como não desentender o debate ciência-religião. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p. 349-376, 2004b.

MAFRA, C. Casa de Deus, Casa dos homens. *Análise Social*, Lisboa, v. 182, p. 145-161, 2007.

McCUTCHEON, R. *Manufacturing religion: the discourse on sui generis religion and the politics of nostalgia*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

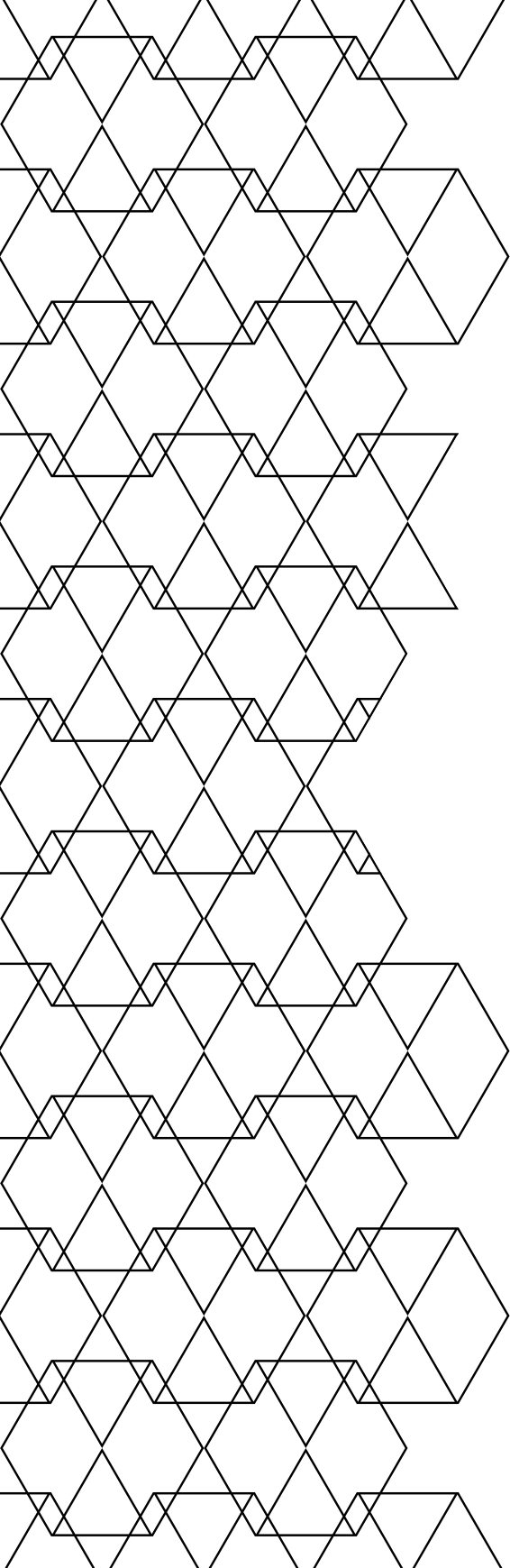
NOVAES, R. Juventude, religião e espaço público: exemplos “bons para pensar” tempos e sinais. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 32, p. 184-208, 2012.

PASSOS, J.; GUERRIERO, S. Metamorfoses religiosas no centro antigo de São Paulo: variações sobre a paisagem e o espaço. *Ciencias Sociales y Religión*, Porto Alegre. n. 6, 2004. p. 117-133.

PEREZ, L. Festa para além da festa. In: PEREZ, L.; AMARAL, L.; MESQUITA, V. (Org.). *Festa como perspectiva e em perspectiva*. Rio de Janeiro: Garamond, 2012.

PINXTEN, R.; DIKOMITIS, L. (Org.). *When God comes to town: religious traditions in urban contexts*. New York: Berghahn Books, 2012.

TAVARES, F.; BASSI, F. Sobre a eficácia simbólica, um começo de conversa... In: TAVARES, F.; BASSI, F. (Org.). *Para além da eficácia simbólica: estudo em ritual, religião e saúde*. Salvador: EDUFBA, 2012.



PARTE 1

RELIGIÕES,
PATRIMÔNIO E CIDADE

Do acarajé ao bolinho de Jesus

Lígia Évora

INTRODUÇÃO

O acarajé, bolinho de feijão-fradinho, cebola e sal frito em azeite de dendê, trazido para o Brasil pelos africanos escravizados, é, certamente, o mais conhecido quitute da culinária que passou a compor o tabuleiro da baiana e se configura, hoje, como um traço marcante de identidade na cidade de Salvador. A venda do acarajé nas ruas de Salvador iniciou-se ainda no século XIX, conforme notícia de Luiz dos Santos Vilhena (1969, p. 130), cronista da época, numa de suas cartas a um amigo de Portugal:

Não deixa de ser digno de reparo ver que das casas mais opulentas desta cidade, onde andam os contratos e negociações de maior parte saem de oito, dez e mais negros a vender pelas ruas, a pregão, as cousas mais insignificantes e vis; como sejam, mocotós, isto é, mãos de vaca, carurus, vatapás, mingaus, pamonhas, canjicas, isto é, papas de milho, acassás, acarajés, abarás, arroz de coco, feijão de coco, angus, pão-de-ló de arroz, o mesmo de milho, roletes de cana queimados, isto é, rebuçados a 8 por um vintém.

Este comércio era quase todo monopolizado pelas ganhadeiras, que podiam ser mulheres negras livres ou libertas que buscavam no ganho a possibilidade de seu sustento e, muitas vezes, de seus filhos ou escravas colocadas nesta atividade por seus proprietários, mediante pagamento de uma quantia pré-acordada entre as partes, como destaca a historiadora Cecília Soares (2006). O valor que excedesse o combinado permanecia com a escrava, que podia gastá-lo em seu dia a dia ou guardá-lo e, juntando com outros valores excedentes, comprar sua liberdade, o que fez do ganho uma das principais portas para a conquista da alforria. Ainda segundo Soares, as escravas ganhadeiras podiam residir na casa do respectivo senhor ou não, a depender do acordo entre ambos, entretanto, no caso de residência fora da casa do senhor, a escrava responsabilizava-se por sua alimentação e moradia. Sendo assim, o aspecto financeiro não era o principal fator que tornava essa atividade atrativa para as escravas, mas a maior liberdade que passavam a ter ao trabalhar e até viver longe dos olhos do senhor.

As ganhadeiras foram conquistando uma posição de grande relevância no comércio de perecíveis, estando distribuídas estrategicamente ao longo da cidade, tanto em áreas de intensa atividade comercial quanto em áreas residenciais e seu sucesso é inegável, “sem as negras vendedeiras das ruas, seria praticamente impossível viver no Rio de Janeiro, Salvador e Recife, durante os séculos XVIII e XIX”. (MOTT, 1976, p. 100)

Este sucesso certamente recebeu alguma influência da herança africana que essas mulheres traziam consigo que lhes conferia grande habilidade de atrair a freguesia, de negociar com ela e conquistá-la. Segundo Pierre Verger (2002, p. 177), a grande maioria dos africanos trazidos para a região da Bahia como escravos eram provenientes do Golfo do Benin, na costa ocidental da África, onde a arte de mercar tem papel fundamental na formação das comunidades e na sociabilidade que se desenvolve entre elas. O autor destaca que nas comunidades nagô “todas as mulheres são comerciantes” elas são a grande maioria nos mercados, comercializando diversos tipos

de produtos de maneira independente, retendo todo o lucro para si. Mesmo quando vendem produtos produzidos por seus maridos, elas os compram deles antes, garantindo independência sobre a venda e o lucro. No Brasil, a independência econômica da mulher africana também era uma prioridade, dado que estas eram, muitas vezes, as únicas responsáveis pelo sustento dos filhos, fato que certamente estimulou a busca dessas mulheres pelo ganho.

O senso do comércio, bastante desenvolvido entre as mulheres, o conhecimento de pratos saborosos e apimentados, o hábito herdado dos pais de vender para comprar e comprar para vender permitiam-lhes garantir, a despeito da deserção marital, a independência econômica. (VERGER, 2002, p. 190)

Essas mulheres possuíam também um papel que preocupava as autoridades policiais, pois contribuía para a integração de escravos fugidos, aquilombados, fornecendo-lhes alimento e ajuda, o que rendeu a elas muitas perseguições e embates. (SOARES, 2007) As ganhadeiras tornaram-se representantes típicas de um grupo de mulheres que permaneceu discriminado e oculto da História, conseguindo resistir de maneira peculiar às flutuações do mercado e às medidas de vigilância e controle social e tornando-se figuras emblemáticas da nova terra que passaram a habitar:

A baiana, com seu turbante, blusa de rendas, saias de algodão colorido, xale da ‘corte’, adaptação do traje africano, mais particularmente dos muçulmanos africanos, a um novo meio e a novos padrões de vestimentas, estabelece-se com uma bandeja sobre a cabeça, coberta, como no país nagô, por um tecido que a protege do sol e das moscas, sempre no mesmo ponto do mercado local ou numa rua da cidade, em um ponto que lhe pertence por ‘costume’; senta-se em um banquinho, arruma sua bandeja e vende aos apreciadores de pratos africanos acaçás, acarajés, cuscuz à moda de Hausa, toda sorte de bolinhos, com seu cheiro bom de óleo de palma e frutas da região. (VERGER, 2002, p. 191)

Ao longo dos mais de 200 anos desde que o relato de Vilhena foi escrito, algumas características desse mercado se alteraram, ora pelo crescimento e desenvolvimento da cidade de Salvador, ora pelas demandas geradas por este processo, como foi constatado já na década de 1970 por Zahidê Machado Neto e Célia Braga em sua pesquisa intitulada “Bahianas de Acarajé: uma categoria ocupacional em redefinição”, publicada em 1977.

A expansão urbana modificou não apenas o espaço, mas também o modo de vida e as necessidades de quem vive nas cidades: as longas distâncias entre residência e trabalho impedindo a realização do almoço em casa, o alto custo da refeição nos restaurantes, dentre outras mudanças, propiciaram uma demanda por um prato rápido, barato e que ofereça o “mínimo necessário às necessidades calóricas de um trabalhador do comércio, de um operário, de um funcionário público, de um estudante”. (LIMA, 2010, p. 130) Na cidade de Salvador não foi diferente, a demanda por um tipo mais completo de comida de rua gerou, a partir da segunda metade do século XX, segundo Hildegardes Vianna (1977, p. 38), a introdução de novos acompanhamentos para o acarajé, como o vatapá, o caruru, o molho de pimentão, de camarão, entre outros. Neste momento já não era mais viável, ao menos não para fins comerciais, o modo original do preparo da massa descrito por Manuel Querino (2011, p. 36) em seu clássico “A Arte culinária na Bahia” cuja primeira edição data de 1928:

A principal substancia empregada é feijão fradinho, depositado em água fria até que facilite a retirada do envoltório exterior, sendo o fruto ralado na pedra. Isto posto, revolve-se a massa com uma colher de madeira, e, quando a massa toma forma de pasta, adicionam-se-lhe, como temperos, a cebola ralada e sal ralados. Depois de bem aquecida uma frigideira de barro, aí se derrama certa quantidade de azeite de cheiro (azeite de dendê), e, com a colher de madeira, vão se deitando pequenos nacos da

massa, e com um ponteiro ou garfo são rodados na frigideira até cozer. O azeite é renovado todas as vezes que é absorvido pela massa, a qual toma exteriormente a cor do azeite.

Eletrodomésticos, moedores e utensílios de alumínio, como o tacho que substitui o de barro para a fritura dos bolinhos, aos poucos foram sendo incorporados à rotina de preparo do acarajé pelas baianas. Além disso, enquanto no século XIX o quitute já chegava frito às ruas, em meados do século XX este comércio deixou de ser ambulante e as baianas passaram a se instalar em pontos fixos onde fritam o acarajé diante do público consumidor como relatado no documentário *Axé do Acarajé* do diretor Pola Ribeiro.

As baianas, e seus tabuleiros cheios de quitutes, onde o acarajé é a grande estrela, tornaram-se parte do cenário da cidade e símbolos da cultura local. Segundo Vivaldo Costa Lima, o espaço ocupado pelas baianas de acarajé nas ruas de Salvador se transforma numa hierofania alimentar. O tabuleiro carrega diversos símbolos ligados às religiões de matriz africana, como jarros de cerâmica dentro dos quais se encontram “folhas de plantas a que se atribui o poder de evitar o ‘mau-olhado’ e os acidentes, como a ‘espada de Ogum’, *Sansevieria guineensis*, L., uma liliácea que muitas baianas usam.” (LIMA, 2010, p. 126)

Ainda segundo Machado Neto e Braga (1977), a grande diminuição no volume de mão de obra doméstica empregada devido aos avanços da tecnologia e ao encarecimento do custo de vida na segunda metade do século XX, teve como consequência, em Salvador, o crescimento da busca do mercado informal pela parcela da população então desempregada, mercado este em que a venda de acarajé, diante da demanda já descrita, se apresentava então como uma opção bastante atrativa. A tendência à opção pelo mercado do acarajé pode ser verificada pelo aumento do número de baianas nos últimos 27 anos, de 166 (número fornecido pelo Departamento de Folclore da Prefeitura de Salvador a Machado Neto e Braga na ocasião da sua pesquisa) para mais de 5 mil hoje, segundo a Associação das Baianas de Acarajé, Mingau, Receptivos e Similares do Estado da Bahia (ABAM).

O acarajé, acompanhado dos novos complementos, passou a ser largamente comercializado nas ruas da capital baiana e, hoje, seu consumo como almoço pode ser facilmente percebido quando se observa o fluxo de clientes nos tabuleiros de baianas, que aumenta significativamente no horário das refeições, especialmente naqueles localizados no centro histórico da cidade (entre os bairros do Campo Grande e do Comércio), na região do Iguatemi e Itapuã, regiões de grande circulação de trabalhadores devido à alta concentração de estabelecimentos comerciais e empresariais.

Mesmo estando, hoje, plenamente incorporado à cultura brasileira como comida de rua, especialmente em Salvador, o acarajé conserva forte sentido religioso. Nos terreiros de candomblé essa iguaria afro-brasileira é comida consagrada a Oyá:

Um dos rituais mais belos do Candomblé é quando Oiá, com seu tacho de cobre repleto de ‘fogo’, vem dançar ao ritmo ogô. Àkàrà é um pedaço de fogo que Iansã engole ao lado de Xangô, mas é também o bolinho de feijão fradinho que Iansã distribui aos seus. O àcàrà, mais conhecido como acarajé, deve ser vermelho como a brasa, porque depois de rodar na cabeça de Iansã, isto é, em cima do fogo, é em brasa viva que ele se transforma. (EYIN, 2008, p. 173)

Sendo assim, o ofício da baiana de acarajé carrega em si não apenas a simples produção e venda de uma comida de rua, mas uma tradição ligada à cultura afro-brasileira e à sua religiosidade. Entretanto, a elaboração de comidas oferecidas a um orixá segue uma série de preceitos que não se aplicam na elaboração do mesmo prato para ser servido em qualquer outro contexto, como explica o antropólogo Wilson Caetano de Sousa Junior (1999), quando diz que os orixás comem o que os homens comem, mas o modo de preparo, junto com as “palavras de encantamento (Ofó), rezas (Àdùrà), evocações (Oriki) e cantigas (Orin) ligados às histórias sagradas (Itan) são elementos essenciais e vitais para a transmissão do Axé” (1999).

A apropriação do espaço público pelas baianas também é um aspecto que merece destaque. “É na rua que a categoria baiana de acarajé se constitui. E por isso a importância dos trajes para exercer o seu trabalho”. (BITTER; BITAR, 2012, p. 220) É através do traje que elas se diferenciam, na rua, dos ambulantes e também das cozinheiras que, segundo Rita Santos, presidente da ABAM, são aquelas que cozinham em casa. “Os trajes e as comidas compõem essas baianas, são parte de sua cosmologia” (BITTER; BITAR, 2012), assim como a constituição de seus pontos de vendas. Diferentemente de vendedores ambulantes, elas se fixam num ponto específico, outrora estabelecido pelo costume, hoje concedido via poder público, mas sempre em um ponto seu. Cada uma delas realiza a preparação do local e a montagem do tabuleiro seguindo seus rituais de limpeza e também rituais religiosos, como é o caso do preparo dos sete pequenos bolinhos de acarajé a serem oferecidos a Iansã, que é um ritual muito mencionado pelas baianas nas entrevistas que realizei durante todo o ano de 2013 e início de 2014, e em documentários e reportagens que tratam do acarajé (apesar de não ser realizado por todas elas). A meu ver, ocorre uma espécie de sacralização do espaço público através desses rituais.

O quitute conquistou o paladar soteropolitano, e com isso conquistou também novos espaços além do comércio de rua, num processo que Vivaldo da Costa Lima chamou de “ascensão social” do acarajé. Hoje, ele pode ser encontrado em delicatessens e restaurantes em diversas variações, de prato principal a versões de tamanho reduzido em relação aos comercializados na rua, como entrada ou petisco. Segundo Lima (2010, p. 171):

O acarajé torna-se aqui, de fato, um hors-d’oeuvre, uma friandise, uma guloseima, um ‘tira gosto’, nos almoços e coquetéis elegantes, com baianas vestidas de baianas, fritando seus acarajés nas varandas, nas coberturas e na beira das piscinas da cidade.

Além disso, em Salvador, como em muitas cidades brasileiras, no final do século XX, especialmente a partir da década de 1990, com a

expressiva expansão do neopentecostalismo (ALMEIDA, 1996), uma parcela significativa da população tornou-se adepta desta corrente religiosa nesse período, incluindo muitas baianas de acarajé, o que gerou uma série de mudanças no perfil das famosas baianas.

Esta corrente chamada de neopentecostal — identificada como terceira fase do movimento pentecostal, pioneiramente estudado por Paul Freston (1994) — apresenta significativas diferenças de caráter doutrinário e comportamental no perfil de suas igrejas, como a exacerbação da batalha espiritual contra o Diabo e seu séquito de anjos descaídos, demonizando outras denominações religiosas, especialmente as de matriz africana, a ênfase na teologia da prosperidade, a liberação dos estereotipados usos e costumes de santidade e a estruturação empresarial na condução dos templos, como aponta o sociólogo Ricardo Mariano (1999).

Em 1977, como relata Vagner Gonçalves da Silva (2007a, p. 199), foi fundada a Igreja Universal do Reino do Deus que, sob o comando de Edir Macedo, tornou-se a mais conhecida e influente igreja do movimento neopentecostal, através de uma tática agressiva de proselitismo, investimento na mídia televisiva e acirramento da guerra espiritual contra as denominações rivais, sobretudo, as de matriz africana e o espiritismo, relacionando-as à feitiçaria, a “coisa do demônio”. Em Salvador, no Dique do Tororó, tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), por ocasião do seu processo de revitalização, foram instaladas pela prefeitura da cidade oito esculturas que representam orixás cultuados pelo candomblé, ato que foi alvo de represálias por parte das igrejas evangélicas, que consideravam que esta religião afro-brasileira deveria ser combatida e não homenageada pelo poder público.¹ Mesmo elementos não diretamente

1 Polêmicas envolvendo a presença de imagens ligadas a religiões de matriz africana em espaços públicos são bastante frequentes em todo o território brasileiro, como no caso da estátua de Oxum da cidade de Guaíba no estado do Rio Grande do Sul, sobre a qual é possível encontrar informações no artigo de Fernanda Herbele, nesta coletânea, e o caso da estátua de Iemanjá, marco histó-

ligados à religião, mas que remetam à herança africana são condenados pelo neopentecostalismo como aconteceu no Rio de Janeiro, cidade que também possui expressiva presença desta corrente, onde diversas organizações não governamentais que ensinavam música a crianças e jovens tiveram suas turmas de percussão esvaziadas, como é o caso da bateria mirim da “Toca do Bonde – Usina de Gente”, no bairro de Santa Teresa, da qual pais evangélicos retiraram seus filhos sob a alegação de que o samba está vinculado ao “culto ao demônio”. (SILVA, 2007b, p. 15)

Este processo de demonização compreende também todos os aspectos que tenham ligação com o candomblé, inclusive as comidas, que Bispo Macedo (1996) afirma serem um dos meios através dos quais os indivíduos podem ser acometidos pelos males supostamente provocados pelas religiões afro-brasileiras:

Todas as pessoas que se alimentam de pratos vendidos pelas famosas baianas estão sujeitas, mais cedo ou mais tarde a sofrer do estomago. Quase todas essas baianas são ‘filhas de santo’ ou ‘mães de santo’ que trabalham a comida para terem venda. Algumas pessoas chegam a vomitar as coisas que comeram, mesmo que isso tenha sido há muito tempo. (MACEDO, 1996, p. 48)

As baianas de acarajé que se converteram, necessitando manterem-se no ofício que, muitas vezes, é a única fonte de renda da família, buscaram formas de aliar a nova crença religiosa ao ofício demonizado por elas. Essas baianas passaram a promover um processo de ressemantização da iguaria, a fim de suprimir a ligação do bolinho com as religiões de matriz africana, passando a vendê-lo com o nome de “bolinhos de Jesus” ou “acarajé de Jesus”. Como afirma Borges, “Algumas vendedoras mais ortodoxas optaram por não vestir o traje típico, e ou adornar os tabuleiros com bíblias e adesivos com frases

rico da cidade de Praia Grande no estado de São Paulo, comentado por Ricardo Mariano. (1999, p. 123)

cristãs” (EYIN, 2008, p. 25), apesar da grande maioria delas ter sido do candomblé ou possuir familiares que o são, e terem aprendido o ofício neste contexto, segundo dados fornecidos pela ABAM.

INTERVENÇÕES DO PODER PÚBLICO

Diante das novas configurações do comércio de acarajé que se delinearão ao longo da segunda metade do século XX, tanto referentes ao material e a traje utilizados, quanto a questões de higiene e distribuição das baianas no espaço público, foi necessária a intervenção da prefeitura, que atendendo a diversas reivindicações da ABAM, regulamentou esta atividade por meio do Decreto Lei Municipal n.º 12.175, de 25 de novembro de 1998 que “dispõe sobre a localização e funcionamento do comércio informal exercido pelas baianas de acarajé e de mingau em logradouro público e dá outras providências.”² (SALVADOR, 1998)

O decreto em questão regulamenta aspectos de higiene, localização, distribuição e também da apresentação das baianas no seu ponto de venda, determinando que é necessário que estas, no exercício deste ofício, se apresentem com a vestimenta típica, de acordo com a tradição culinária afro-brasileira (Art. 2 § 2º). Nesse decreto também se define punição para aquele que desobedeceu-lo; no entanto, muitas baianas permanecem ainda na ilegalidade, recusando-se a trajar a vestimenta determinada em nome da sua crença religiosa. Na reportagem do documentário *Acarajé é Fogo*, produzida pelo canal Futura, a declaração da baiana Dadai, dirigente do círculo de oração da Assembleia de Deus de Madureira, reflete com clareza esta postura: “*A gente nega Jesus pelos nossos atos, se eu botar um torço, botar uma conta, eu não sou serva, porque a serva não pode andar fantasiada das vestes de Satanás.*”

2 Disponível em: <<http://www.slideshare.net/rosefvsmu/decreto-12175>>. Acesso em: 12 ago. 2011.

Ainda na busca pela preservação da tradição das baianas de acarajé, a ABAM, em parceria com o Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO), conseguiu no ano de 2005 o registro do ofício destas no Livro dos Saberes do IPHAN, tornando-o Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil. Mas qual o significado desse registro? Segundo Nina Bitar (2010, p. 150):

As medidas empregadas para a preservação dos ‘bens imateriais’ são similares àquelas empregadas no caso dos ‘bens materiais’: identificação, salvaguarda, conservação e proteção jurídica. Em consequência, as respectivas ações são: o inventário, que pode resultar no registro e a documentação do ‘bem’; posteriormente são desenvolvidas medidas de apoio financeiro; difusão do conhecimento sobre as manifestações; e, finalmente, a proteção à propriedade intelectual.

Ou seja, esta titulação prevê que políticas públicas sejam elaboradas em benefício dos segmentos sociais relacionados ao ofício das baianas de acarajé, no sentido de oferecer apoio oficial para a preservação e transmissão deste. Entretanto, o patrimônio cultural não deve ser compreendido estritamente no sentido jurídico.

O QUE DIZEM AS BAIANAS

Entrevistando baianas em diversos pontos da cidade de Salvador pude constatar que a percepção delas é de que a constituição do ofício de baiana como patrimônio é anterior ao reconhecimento pelo IPHAN, tendo sido constituído por elas mesmas, baianas, que preservaram e transmitiram ao longo das gerações este saber. Entretanto, também é bastante mencionado o fato de que a titulação, como afirma Bitar, ao valorizar a indumentária da baiana, a preparação do tabuleiro e os significados atribuídos pelas baianas ao seu ofício, conferiu às baianas uma espécie de legitimação da sua profissão,

além do reconhecimento pela sociedade desse “símbolo da identidade baiana”, sendo a categoria jurídica “patrimônio” incorporada e ressignificada por elas. Torna-se

parte de sua cosmologia, a qual envolve desde relações com o povo da rua, com os clientes, com a antropóloga, com a esquina, com políticas públicas (e políticos) à entidades e orixás, articulando uma extensa rede de trocas sociais e simbólicas. (BITAR, 2010, p. 178)

Ainda nestas entrevistas pude observar que a recusa ao uso do traje, assim como a presença de símbolos evangélicos no tabuleiro gera um profundo desconforto entre as baianas que utilizam o traje conforme a tradição, independentemente da religião que seguem. Entre elas foi unânime a opinião de que não importa a religião, se é baiana, se vende acarajé, tem que usar o traje correto. A baiana Mary, que assumiu o ponto da mãe no pelourinho em 1992, não é do candomblé, mas trabalha sempre com o traje completo e defende:

Todo mundo precisa trabalhar, todo mundo pode vender acarajé, mas tem que respeitar o modo como é feito: Se você trabalha numa empresa de ônibus, tem que usar a farda da empresa, não tem? Ou o motorista pode ir trabalhar com a roupa de casa? Então, com o acarajé é a mesma coisa, essa é a roupa de quem vende acarajé. Agora se a religião dela não permite usar essa roupa, então vai vender outra coisa. (Mary, do Aca-rajé da Mary, em 13 mar. 2014)

Este argumento usado por Mary de que a roupa de baiana é a farda de quem vende acarajé é recorrente entre as baianas entrevistadas. A baiana Lucilene (6 fev. 2014), cujo ponto herdado da mãe fica no Farol da Barra, se identificou como cristã, mas também trabalha usando o traje típico e relata: “*Eu uso [o traje], tem que usar, mas eu acho bonito e não acho que tem mal nenhum usar, só que meu colar é diferente, sou eu que faço, não tem nada de candomblé*”. Ela

ainda complementa que a mãe, que sempre foi cristã, sempre vendeu acarajé, mas também a ensinou desde pequena a respeitar a tradição do acarajé: “*desde que tenha respeito, todo mundo pode vender acarajé, é só respeitar*”. Algumas das baianas entrevistadas também reclamam que, por trabalharem em pontos turísticos, sofrem uma fiscalização mais rígida da prefeitura, enquanto aquelas que, além de não usarem o traje, adornam seus tabuleiros com mensagens evangélicas vão trabalhar nos bairros mais distantes, perto de suas igrejas ou na região da av. Sete, centro comercial de Salvador, onde a presença de turistas é quase nenhuma, então não são repreendidas. A baiana Miraci, cujo ponto no pelourinho pertence às mulheres de sua família há três gerações, é uma destas baianas: ela relata que um fiscal foi à sua casa acompanhar o preparo da massa do acarajé, conferiu cada detalhe do tabuleiro e da roupa. Há também baianas como dona Dica, que tem seu ponto no largo Quincas Berro D’Água, no Pelourinho, que questiona: “Se você tem uma religião que é contrária ao candomblé, por que vender acarajé e não qualquer outro quitute?” (CANTARINO, 2005, p. 120) ou como Rita, filha de Jó, do “Acarajé da Jó”, na Barra, que afirma “*Pra mim só quem é de santo, só quem tem os preceitos é que devia poder vender acarajé, o acarajé é do candomblé, não de Jesus*”. (Entrevista realizada em 6 fev. 2014)

Na av. Sete é possível encontrar muitas baianas com variadas apresentações, desde aquela com tabuleiro mais tradicional adornado com figa, jarros de cerâmica com folhas de plantas como a “espada de Ogum” e imagens do orixá Iansã, até aquela que identifica seu acarajé como “de Jesus” e cobre seu tabuleiro com adesivos e folhetos com mensagens evangélicas, textos de pregação e de convocação para os cultos do seu templo, além da Bíblia, como a baiana Nalvinha do popular “Acarajé da irmã Nalvinha”:



FIGURA 1: Acarajé da irmã Nalvinha
Fotógrafo: Lígia Évora (2014)

Nalvinha afirma que não usa o traje típico de baiana porque vende comida e não religião, então não tem motivo para usar roupa de uma religião. Ela trabalha, junto com uma irmã e uma amiga, de camiseta branca, avental verde e chapeuzinho xadrez verde e branco, seguindo o padrão do toldo que cobre seu tabuleiro. Nalvinha possui o tabuleiro mais enfeitado de toda a região e atrai muitos consumidores que buscam o “acarajé abençoado”, expressão bastante recorrente entre estes. Ela defende que o acarajé feito por pessoas do candomblé passa pelo feitiço, enquanto que o dela é só comida, e exemplifica: “*Tá vendendo aquela aí?* [Apontando uma baiana vestida com o traje completo, cujo ponto é do outro lado da avenida] *O vatapá dela é doce, porque ela bota açúcar que é pra atrair mais venda, o meu não, pode comer, ele é muito gostoso.*” (Entrevista realizada em 16 abr. 2014) São bastante comuns também relatos de baianas e até de consumidores a respeito dos diversos tipos de feitiços que seriam realizados pelas baianas de acarajé que cultuam o candomblé, como colocar “dedo de anjo” (que consiste em dedos roubados de túmulos de crianças) ou raspas da pele do pé (também roubado de túmulos de crianças) na massa do acarajé. Em entrevistas realizadas na av. Sete, ouvi de três baianas o primeiro exemplo e o segundo de um consumidor assíduo do

“acarajé abençoado” de Nalvinha, Ângelo, que se identificou como uma importante liderança da Assembleia de Deus.

O acarajé da irmã Nalvinha é um caso emblemático, entretanto não há muitos como o dela, a maioria das baianas neopentecostais nessa região apresentam apenas um ou dois adesivos e a bíblia nos seus tabuleiros, como a baiana Duda, que tem um tabuleiro muito discreto e fala muito pouco sobre o assunto, apenas diz que gosta de ter a Bíblia perto dela enquanto trabalha. Para estas baianas, além da oposição que enfrentam de outras baianas, também há pressão por parte de outros neopentecostais mais ortodoxos que não aceitam o exercício deste ofício, como é o caso da baiana Dadai, que tem o ponto próximo a algumas igrejas evangélicas em Fazenda Coutos, subúrbio de Salvador, e com frequência recebe críticas dos fiéis e se defende, como relata:

Já teve pessoas que passou lá que já falou que eu não podia vender acarajé, que acarajé era coisa de gente macumbeira e eu digo: ‘você é ignorante’. Deus tá quebrando esse protocolo, Deus tá botando servos e servos pra vender acarajé, pra tirar isso da mente do povo ignorante que não sabe que tudo foi Deus que fez. (ACARAJÉ..., 2014)

Como se vê, as controvérsias a respeito da ressignificação que o acarajé vem passando no mercado soteropolitano são muitas, os argumentos variam e as motivações também. Há desde baianas que defendem a venda da iguaria apenas por mulheres do candomblé, filhas de Oyá, até baianas como Nalvinha. São muitas as questões que influenciam os envolvidos: o acarajé é a comida de rua do dia a dia de muitos trabalhadores no centro da cidade, é atração turística para aqueles que visitam Salvador, é comida votiva nos terreiros, é canapé nos coquetéis elegantes da elite soteropolitana (LIMA, 2010), é consumido por toda a população de diversas maneiras e em diversos contextos. O acarajé ultrapassou os limites da religião e tornou-se elemento da cultura soteropolitana, sendo incorporado pelos vários segmentos desta sociedade.

Em 2011, uma nova preocupação surgiu para a ABAM, em consequência da não utilização da indumentária típica pelas baianas de acarajé nas ruas de Salvador. O IPHAN lhes enviou, por meio de ofício, um alerta sobre o risco da perda do título de patrimônio imaterial em razão da descaracterização do ofício das baianas, constatado nas ruas de Salvador. A venda do acarajé nesta cidade sendo realizada por pessoas que não se apresentam da maneira como foi registrada pelo Instituto pode estar colocando em risco o título, pois a cada 10 anos a titulação de patrimônio é revista pelo IPHAN para garantir que o mesmo está sendo preservado, mantendo as características fundamentais registradas. Em 2015 será a vez do título do ofício das baianas ser revisto. Segundo Rita Santos, presidente da ABAM:

O patrimônio é o conjunto. A baiana sozinha não é patrimônio, o acarajé sozinho não é patrimônio. Então para ser patrimônio o conjunto tem que estar todo harmonioso, a baiana tem que estar totalmente trajada, tem que estar com o tabuleiro de acordo, ali, o conjunto é o patrimônio. (ACARAJÉ..., 2014)

Ainda segundo Rita, (em entrevista no dia 18 jun. 2014), a titulação do ofício das baianas de acarajé como patrimônio imaterial é considerado de extrema importância para a preservação deste, que faz parte da história e da constituição da sociedade soteropolitana, apesar de afirmar que ainda há muito a ser conquistado a esse respeito. Buscando contornar essas questões, a ABAM vem realizando diversas ações que julga fundamentais para a preservação do ofício das baianas de acarajé como patrimônio imaterial. Ela assessora, orienta e oferece cursos para os seus mais de 3 mil associados, com o objetivo de qualificá-los e capacitá-los, permitindo-lhes oferecer serviços de melhor qualidade, cumprindo as determinações do decreto da lei que regula essa atividade. A associação reconhece que mudanças são inevitáveis para que aquilo que é patrimônio se adapte à realidade de cada época e não se perca no tempo, mas está atenta a preservação dos elementos da tradição.

Imerso na dinâmica cultural das grandes metrópoles brasileiras, sobretudo em Salvador, o acarajé está sujeito a variados processos de apropriações e ressignificações nos diferentes segmentos da sociedade, sem, contudo, perder seu vínculo com um universo cultural específico e fundamental na formação da identidade brasileira. Nesse contexto, as baianas de acarajé integram e compõem o cenário urbano cotidiano e a paisagem social daquela cidade. Representam tradições afro-descendentes fundamentais das identidades da população que mora e transita nas áreas centrais e antigas, em que se destaca o conjunto arquitetônico do Pelourinho. (IPHAN, 2004, p. 18)

CONCLUSÃO

A meu ver, não há dúvidas de que não é engessando e isolando das mudanças da sociedade que se preserva um patrimônio cultural. O ofício de baiana está inserido na dinâmica cultural de uma complexa rede de sociabilidades que envolve diversos fatores e recebe influência de todos eles. “O patrimônio, para além de se configurar como uma expressão emblemática de um grupo social ou nação, é também um processo de construção e reconstrução social e simbólica através das experiências sensíveis, individuais e coletivas”. (BITAR, 2010, p. 145)

Entretanto, o processo de ressignificação empreendido pelas adeptas das igrejas neopentecostais, seja suprimindo, seja ressemantizando a origem afro-brasileira do acarajé, gera uma disputa no espaço simbólico entre estas e as baianas defensoras da tradição ancestral e os caminhos pelos quais esse processo repercute na vida das baianas e da cidade é assunto ainda bastante controverso, que gera discussões em diversos âmbitos. Sendo assim, uma reflexão se faz necessária: em que medida essas transformações afetam em nível simbólico o tradicional acarajé e prejudicam a perpetuação daquele que é patrimônio cultural imaterial do Brasil, o ofício das baianas de

acarajé, representante de uma cultura que se confunde com a história da sociedade soteropolitana?

REFERÊNCIAS

- ACARAJÉ é fogo. Direção: Claudia Chaves. Salvador, 1 out. 2014. Vídeo (13 min).
- ALMEIDA, R. R. de. *A universalização do Reino de Deus*. 1996. 129 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1996.
- AXÉ do acarajé ou a quizila da Oxalá. Direção: Ribeiro, P. Direção de Produção: Gugel de Oliveira. Roteiro: Raul Lody e Mateus Torres. Imagem: Flávio Silva e Lico, Assistente de Camera: lindoaldo Nolqueira. Fotografia: Ademar Nery. Som: Edielson Rios. Direção de imagem: Zélia Uchôa e Pola Ribeiro. Montagem e finalização: Marcos Fiais. Ruidos de Sala e Mixagem. Eduardo Penna e Glauco Neves. Finalização de som: Estudio Base. Salvador: ABAM Associação das Baianas de Acarajé, Mingual Receptivos e Similares do Estado da Bahia. 2006. (25 min). Documentário.
- BITAR, N. P. *Agora, que somos patrimônio... : um estudo antropológico sobre as baianas de acarajé*. 2010. 194 f. il. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.
- BITTER, D.; BITAR, N. P. Comida, trabalho e patrimônio: notas sobre o ofício das baianas de acarajé e das tacacazeiras. *Horizontes Antropológicos*, Porto alegre, v. 18, n. 38, p. 213-236, jul./dez. 2012.
- BORGES, F. M. *Acarajé: tradição e modernidade*. 2008. 132 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.
- BRASIL. Governo Federal. *Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. Brasília, DF, ©2014. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br>>.

- CANTARINO, C. Baianas do Acarajé: uma história de resistência. *Patrimônio e Memória*, São Paulo, n. 13, p. 117-21, 2005.
- EYIN, P. C. de O. *Candomblé: a panela do segredo*. São Paulo: Saraiva, 2008.
- FRESTON, P. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, A. (Org.). *Nem anjos, nem demônios: interpretações sociológicas de pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- IPHAN. Ministério da Cultura. *Dossiê IPHAN 6: ofício das baianas de acarajé*. Brasília, 2004.
- LIMA, V. da C. *A anatomia do acarajé e outros escritos*. Salvador: Corrupio, 2010.
- MACEDO, E. *Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?* Rio de Janeiro: Unipro, 1996.
- MACHADO NETO, Z.; BRAGA, C. *Bahianas de acarajé: uma categoria ocupacional em redefinição*. Salvador: UFBA, 1977.
- MARIANO, R. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola. 1999.
- MOTT, L. R. B. Subsídios à história do pequeno comércio no Brasil. *Revista de História*, São Paulo, v. 53, n. 105, p. 81-106, 1976.
- QUERINO, M. *A arte culinária na Bahia*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- SALVADOR. Lei nº 5.454 de 25 de novembro de 1998. *Diário Oficial [do] Município*, Atos do poder Legislativo, Salvador, 1998. Disponível em: <<http://www.slideshare.net/rosefvsmu/decreto-12175>>.
- SALVADOR. Decreto Lei Municipal n.º 12.175, de 25 de novembro de 1998. Dispõe sobre a localização e funcionamento do comércio informal exercido pelas baianas de acarajé e de mingau em logradouro público e dá outras providências. *Diário Oficial [do] Município*, Atos do poder Legislativo, Salvador, 1998. Disponível em: <<http://www.slideshare.net/rosefvsmu/decreto-12175>>.
- SILVA, V. G. da. Entre a Gira de Fé e Jesus de Nazaré: relações sócio-estruturais entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras. In: SILVA, V. G. da. (Org.). *Intolerância religiosa: impactos do*

neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: EDUSP, 2007a. p. 191-260.

SILVA, V. G. da. Prefácio ou notícias de uma guerra nada particular: os ataques neopentecostais às religiões afro-brasileiras e aos símbolos da herança africana no Brasil. Intolerância religiosa. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. In: SILVA, V. G. da. (Org.). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: EDUSP, 2007b. p. 9-27.

SOARES, C. M. *Mulher negra na Bahia no século XIX*. Salvador: EDUNEB, 2007.

SOUSA JUNIOR, V. C. de. A cozinha e os truques: usos e abusos das mulheres de saia e do povo do azeite. In: CAROSO, C.; BACELAR, J. (Org.). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 1999.

VERGER, P. *Verger-Bastide: dimensões de uma amizade*. Organizado por Angela Lühning. Rio de Janeiro: Bertrand, 2002.

VIANNA, H. Breve notícias sobre a cozinha baiana. In: VIANNA, H. *Antologia da alimentação no Brasil Luís da Câmara Cascudo*. (Org.). Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1977.

VILHENA, L. dos S. *A Bahia no século XVIII*. Salvador: Itapuã, 1969. 1 v.

Entre imagem afrorreligiosa e monumento público: reflexões sobre sagrado e modernidade

Fernanda Heberle

INTRODUÇÃO

Como notaram os autores de uma coletânea recente sobre o tema da presença da religião no espaço público (ORO et al., 2012), abordar questões referentes à participação da religião na política, na mídia, nas instituições e políticas públicas ou nas discussões acerca de temas de conteúdo moral, implica considerar os debates teóricos sobre religião e modernidade, tendo em vista as restrições impostas à sua presença e atuação na vida pública pelo princípio moderno de separação entre Estado e igrejas.

Neste texto, gostaria de tecer algumas considerações sobre o tema, explorando episódios de uma controvérsia envolvendo os deslocamentos de uma imagem de referência afrorreligiosa originalmente instalada às margens do lago Guaíba, na cidade de mesmo nome, situada na região metropolitana de Porto Alegre. A “Gruta da mãe Oxum”, como ficou conhecido o altar construído na década de 1970 para abrigar uma imagem dedicada à divindade das águas doces

— a partir da iniciativa de uma mãe de santo da cidade — passou a ser objeto de uma controvérsia pública em 2008, quando, em função do deterioramento da gruta, a imagem foi transferida das margens do lago para as dependências de um terreiro e, posteriormente, para um museu municipal até retornar à orla da praia em 2013.

O objetivo principal da reconstituição de alguns episódios dessa controvérsia é atentar para aquilo que o caso nos revela e sugere, por um lado, acerca dos efeitos de convivência entre religião e modernidade e, por outro, sobre a produção de “sagrados” em contextos e instituições seculares. Mais especificamente, gostaria de explorar a ideia, sugerida, por exemplo, por Giumbelli (2002, 2004) de que se trata de uma relação inerentemente ambígua essa configurada pela convivência entre religião e modernidade.

Ao lado do texto de Lígia Évora publicado nesta mesma seção, este trabalho oferece ainda elementos para uma reflexão sobre modos de presença do afrorreligioso no espaço público no Brasil na atualidade. As polêmicas envolvendo as formas de produzir e comercializar o tradicional bolinho de acarajé em Salvador, na Bahia, e a controvérsia envolvendo a imagem e a gruta de Oxum em Guaíba, no Rio Grande do Sul, revelam que os símbolos e práticas de referência afrorreligiosa no espaço público, longe de serem uma presença invisível e naturalizada, são frequentemente objeto de muita reverberação e múltiplas ressignificações de sentidos. Mais do que isso, os casos apontam para a importância da categoria “patrimônio” na interação entre religiões afro e Estado, evidenciando a centralidade que a associação com a ideia de “cultura” assume no reconhecimento da presença do afrorreligioso no espaço público.

O texto está dividido em três partes. Na primeira delas apresento alguns excertos etnográficos que visam a reconstituir os argumentos e elementos-chave envolvidos nos episódios de deslocamento da imagem de Oxum. Na segunda, esboço uma breve reflexão sobre o estatuto das imagens e do sagrado na modernidade, procurando oferecer uma interpretação sobre as reações desencadeadas pelo

ato inicial de retirada da imagem da orla da praia e sua ida para um templo religioso. Por fim, analiso os efeitos da presença da imagem religiosa no museu, atentando para o paradoxo configurado pela convivência entre o sagrado religioso e o sagrado encarnado pelo patrimônio público no âmbito da instituição museal.

CENAS DA TRAJETÓRIA DO OBJETO

No final daquela tarde de sábado, depois de fazer as homenagens à divindade na “Pedra de Xangô”, situada próxima à praia da Alegria, o grupo de religiosos afro umbandistas caminhou até a outra extremidade da praia para saudar a Oxum. Qual não foi a surpresa do grupo em, ao se aproximar da gruta, ver a grade que protegia a parte frontal do altar tombada sobre a imagem religiosa? Concordaram que não havia mais condições de a “mãe Oxum” permanecer no local. Sob cantos de Ogum a Oxalá e toques de tambor, a imagem da divindade foi transportada, no banco traseiro de um automóvel, até a sede de um terreiro situado na periferia da cidade de Guaíba, onde foi instalada ao lado de outras imagens da casa “com todas as honrarias possíveis”.

Procurando evitar uma possível acusação de furto do objeto, os religiosos registraram um boletim de ocorrência na delegacia de polícia civil da cidade em que uma das mães de santo declarava fazer a transferência da imagem para a sede de seu terreiro. O motivo declarado era evitar que o objeto fosse furtado ou depredado, dadas as condições de insegurança do local. Horas mais tarde e depois de alguns telefonemas, o secretário de cultura e o secretário de meio ambiente do município reuniram-se com os religiosos diante da gruta na praia da Alegria, providos de um termo de fiel depositário a ser assinado pela religiosa, o qual foi elaborado nos seguintes termos:

Aos 23 dias do mês de agosto de 2008, fica a Assobecaty, com sede neste município de Guaíba, representada pela sua Diretora Espiritual e Presidenta, Sra. Carmen Lucia Silva de Oliveira,

constituída fiel depositária da Estátua da Mãe Oxum, pertencente ao Município de Guaíba, que se encontra em próprio público, localizado na Travessa da Alegria, s/nº. Este termo é firmado em razão da depredação ocorrida no local onde a mesma está assentada. Declara, sob penas da lei, que: 1) Responsabiliza-se pela boa guarda, do bem acima descrito, pelo prazo necessário aos reparos do local, conforme determinação do Sr. Prefeito Municipal. 2) Está ciente de que, nos casos de extravio sem causa justificável do bem sob a sua guarda, será tida como infiel depositária sujeito à prisão civil nos termos do inciso LXVII do artigo 5º da Constituição Federal. (GUAÍBA, 2008)

Aos sete dias do mês de agosto do ano de dois mil e doze, nesta cidade de Guaíba, Estado do Rio Grande do Sul, em cumprimento ao Mandado de Busca e Apreensão [...] eu, Oficial de Justiça abaixo assinado, às 10h30, no endereço indicado e após as formalidades legais, procedi a APREENSÃO da Estátua em madeira da Imagem da Mãe Oxum, com altura de 1m35cm, na sua base com a inscrição ‘Oxum Doação de mãe Dalila a Cidade de Guaíba’, em ótimo estado de conservação. (GUAÍBA, 2012a)

Os rituais religiosos já haviam sido realizados no fim de semana anterior, de modo que não houve resistência quando o oficial de justiça, acompanhado de um auxiliar, chegou ao terreiro de mãe Carmen para cumprir o mandado de busca e apreensão da imagem na manhã daquela quarta-feira. Depois de quase quatro anos, mãe e filhos do terreiro despediram-se da imagem religiosa, enquanto a “estátua de titularidade do município” era carregada até o carro com inscrições da prefeitura.

No museu municipal, o salão contíguo ao *hall* de entrada já estava preparado para sua recepção. Na semana anterior, duas funcionárias haviam usado tecido na cor atribuída à divindade, o amarelo, para cobrir a superfície externa de um cofre, que fazia parte do acervo em exposição no local, a fim de que servisse como base para sustentar

a imagem. As pontas do mesmo tecido, saindo das laterais do cofre e unindo-se, à altura do teto, formaram uma espécie de “gruta” no centro da qual a imagem em madeira, de cerca de um metro e meio de altura, foi disposta. Por fim, uma flor, também amarela, dentro de um pequeno recipiente de vidro, foi depositada sobre a base, aos pés da imagem, completando a ornamentação do espaço.

Textos explicativos, pouco frequentes nas exposições desse museu, não foram incorporados nessa ocasião. A legenda descritiva, essa sim comum a todos os objetos expostos, pareceu, dessa vez, dispensável. A inscrição entalhada na base da própria imagem – um baú de madeira sobre o qual erguia-se a figura da divindade – foi considerada autoexplicativa: Oxum. Homenagem de mãe Dalila à cidade de Guaíba.

Os dois episódios narrados reconstituem momentos da trajetória de deslocamentos da imagem de Oxum. As cenas, separadas temporalmente por quase quatro anos, funcionam como uma espécie de síntese que pretende enfatizar o modo pelo qual, nesses deslocamentos, a existência do objeto é marcada por uma dupla produção: como imagem religiosa e como monumento público.

Muitas outras cenas poderiam ter sido descritas, tendo em vista que, durante os quase quatro anos em que a imagem ficou sob a tutela do terreiro, – também denominado como uma associação cultural¹ – diversas foram as situações em que o estatuto religioso e público do objeto estiveram em questão. Isso porque, nesse período, a imagem e a gruta passaram não apenas a serem objetos de uma campanha pelo seu restauro e reconhecimento como patrimônio cultural afrorreligioso do município – avançada, sobretudo, pela liderança

1 Associação Cultural Africana Templo de Yemanjá (ASSOBECATY). Para mais informações sobre as ações sociais do terreiro/associação cultural. (MÚSCARI, 2014)

do terreiro onde a primeira encontrava-se disposta —, como protagonistas de uma festa em homenagem a Oxum que passou a ser promovida anualmente na praia da Alegria com a presença da imagem.² Outras cenas, referentes ainda a episódios anteriores à retirada do objeto do interior da gruta em ruínas, poderiam evidenciar os tensionamentos entre esses estatutos. Entre elas, os pedidos de restauro da gruta encaminhados por religiosos ao executivo e ao legislativo municipal nos anos de 2003, 2006 e 2008. Ocasões essas em que a intervenção sobre o monumento foi adiada ou ignorada, tendo em vista, entre outras coisas, a dúvida levantada pela administração municipal acerca de sua responsabilidade e poder de atuação sobre o monumento considerado religioso. Os dois episódios narrados no início desta seção, diferentemente, são marcados não apenas pelo reconhecimento por parte da prefeitura do caráter público da imagem de Oxum, como pela reivindicação desse estatuto para justificar um segundo deslocamento do objeto — sua retirada do terreiro e sua transferência para as dependências do museu municipal.

Na seção que segue gostaria de elaborar algumas reflexões sobre a relação entre imagens e modernidade que, sugiro, oferecem uma interpretação para a mudança de interesse do poder público pelo objeto depois que esse é retirado da orla da praia. O objetivo, na sequência, é explorar o que ocorre com a imagem de Oxum quando ela é transferida para a instituição museal.

2 Não será possível explorar aqui mais detalhes da controvérsia inaugurada quando a imagem é retirada da orla da praia e transferida para as dependências do terreiro. Vale apenas mencionar que o caso foi objeto de uma polêmica envolvendo uma série de agentes — entre eles religiosos, políticos e juristas — além de uma infinidade de dispositivos — como processos jurídicos, denúncias ao Ministério Público Estadual e Federal, laudos de instituições universitárias, Organizações Não Governamentais (ONGs) e institutos de patrimônio estadual e nacional — que tinha como questão central não apenas a discussão sobre o local mais adequado de disposição do objeto, mas também os termos de reconstrução da gruta e de seu reconhecimento como patrimônio histórico e cultural. Uma versão mais detalhada dessa controvérsia foi explorada e descrita em minha dissertação de mestrado em Antropologia Social. (HEBERLE, 2014)

Antes de prosseguir com a narrativa, contudo, é importante mencionar rapidamente os argumentos que foram mobilizados pela Prefeitura de Guaíba para justificar a retirada da imagem do terreiro e sua transferência para o museu municipal. Um deles estava relacionado com o próprio estatuto de propriedade do objeto. No processo jurídico de busca e apreensão da imagem, movido no âmbito do poder Judiciário Estadual, a simples reivindicação da “estátua” como um “bem de propriedade do município”, tal como reconhecido no termo de fiel depositário firmado quatro anos antes, garantiria a sua retirada do terreiro. Em outro plano de interpelação jurídica, no entanto, é o próprio estatuto religioso do objeto que é acionado como justificativa para a ação. Em resposta a um pedido de esclarecimento solicitado pelo Ministério Público Federal, a administração municipal justificou o recolhimento da imagem em função de um abaixo-assinado protocolado por religiosos afro umbandistas da cidade, no qual esses manifestavam seu descontentamento com a manutenção da imagem de Oxum “em recinto particular” e solicitavam seu encaminhamento provisório ao Museu Municipal para que essa voltasse “a ser visitada e louvada por todos”. (GUAÍBA, 2012a)

IMAGENS E MODERNIDADE

O que aconteceu, que tornou as imagens [...] o foco de tanta paixão? A ponto de destruí-las, apagá-las, desfigurá-las se ter tornado a pedra de toque para provar a validade da fé, da ciência, da perspicácia, da criatividade artística de alguém? [...] Além disso, por que é que todos os destruidores de imagens [...] geraram também uma fabulosa população de novas imagens, de ícones frescos, mediadores rejuvenescidos: maiores fluxos de mídia, ideias mais poderosas, ídolos mais fortes? (LATOURE, 2008, p. 114)

Para o pensador francês Bruno Latour, uma das características que estaria na base do comportamento dos modernos, no fundamento mesmo do modo como produzem a realidade, seria essa relação ambígua que estabelecem com as imagens, ícones, símbolos, ideias, enfim, toda sorte de mediadores. O moderno, na concepção do autor, é, sobretudo, um iconoclasta, um antifetichista, alguém que se empenha na denúncia da crença dos outros na autonomia dos deuses, dos ídolos e das imagens por eles mesmos construídos. Ao mesmo tempo, no próprio modo como opera, a constituição moderna é responsável pela produção de novos objetos, forças, imagens e ícones para ocupar o lugar dos que foram destruídos, desvelados.

Latour reconhece no funcionamento das instituições modernas os princípios desse modo de operação ambíguo que quanto mais trabalha na destruição de ídolos e imagens, mais os produz. O autor formula a expressão *iconoclash* como um termo para se referir a esse modelo de atuação que encontra na arte, na religião e na ciência seus modos de expressão exemplar. Em seus termos, o *iconoclash* configura-se como um tipo de ação que combina aquilo que poderia ser descrito simultaneamente como um ato de iconoclastia e como um tipo de idolatria. Nas suas palavras:

[...] podemos definir um iconoclash como aquilo que ocorre quando há incerteza a respeito do papel exato da mão que trabalha na produção de um mediador. É a mão com um martelo pronto para expor, denunciar, desbancar, desmascarar, mostrar, desapontar, desencantar, dissipar as ilusões de alguém, para deixar o ar correr? Ou é, ao contrário, uma mão cautelosa e cuidadosa, com a palma virada como se fosse pegar, extrair, trazer à luz, saudar, gerar, entreter, manter, colher verdade e santidade? (LATOURE, 2008, p. 117-118)

Em termos analíticos, portanto, o *iconoclash* é uma categoria que nos permite colocar ênfase ou perseguir o caráter produtivo da iconoclastia e do antifetichismo — ações que, em sua aparência,

poderiam vir a ser apreendidas apenas em seu aspecto destrutivo. Permite atentar, portanto, para aquilo que se afirma, que é posto a trabalhar com a negação.

O antropólogo Michael Taussig também reconhece o caráter produtivo que a iconoclastia assume na modernidade, sugerindo, inclusive, que é por meio dela que os modernos relacionam-se com o sagrado. Como notou Giumbelli (2008, p. 49), para Taussig, antes de apagar o sagrado, a modernidade o transgride na forma de profanação. Nas palavras de Taussig (1999, p. 11):

O que existe agora é talvez melhor entendido como um novo amálgama de encantamento, desencantamento, o sagrado existindo em formas mudas mas poderosas, especialmente — e esta é minha preocupação central — em sua forma ‘negativa’ como ‘profanação’.

O autor irá abordar esse tema explorando especialmente uma operação que ele chama de desfiguração (*defacement*). A desfiguração aparece delineada em seu texto como uma operação que, ao incidir sobre objetos e símbolos rotinizados, como o dinheiro, um monumento público ou uma bandeira nacional, tem o poder de ativar a sacralidade a eles atribuída, em função do vínculo que os objetos detêm com aquilo que representam. (TAUSSIG, 1999) Nesse sentido, a desfiguração relaciona-se com a revelação do que o autor denomina de “segredo público”. Como resume Giumbelli (2012), o segredo público “envolve, na sua própria constituição, jogos de ocultação e revelação. Assim, o segredo não é aquilo que nunca pode ser descoberto, mas algo que provoca a exposição”. (GIUMBELLI, 2012, p. 93)

Comentando ainda o texto de Taussig (1999), mais especificamente um trecho em que, inspirado nas reflexões de Robert Musil, o autor refere-se à invisibilidade dos monumentos públicos, uma certa condição de não serem notados, Giumbelli afirma que se trata de uma “invisibilidade ativa”, essa de que compartilhariam os monumentos, “no sentido de que ela provoca uma ação que tende à desfiguração”.

E, citando o autor, complementa, “com a desfiguração, a estátua move-se de um excesso de invisibilidade para um excesso de visibilidade”. (TAUSSIG, 1999, p. 52 apud GIUMBELLI, 2012, p. 94)

Gostaria de sugerir, inspirada nas reflexões desses autores, que os eventos envolvendo a imagem e a gruta de Oxum, descritos na primeira parte deste texto, remetem em alguma medida a essa dinâmica revelatória propiciada pela desfiguração. Isso porque, o ato de retirada da imagem da orla da praia, a avaliar pela mobilização que gera e pela sequência de reações que decorreram dele, parece ter feito emergir uma sacralidade outra — que não aquela de caráter religioso —, esquecida, adormecida em função da própria invisibilidade que, como notou Musil, citado por Taussig (1999, p. 20), costumam assumir os monumentos dispostos nas ruas das cidades.

A coisa se passa como se a retirada da imagem da orla da praia tivesse restituído ao objeto uma sacralidade de que ele já não desfrutava e que, agora, tornava sua submissão a um novo regime de visibilidade — aquele imposto às coisas dentro de um templo religioso — algo que não pudesse ser feito sem afetar sua renovada condição. Não se trata, portanto, de uma sacralidade de caráter religioso a que é restituída ao objeto pelo ato de deslocamento — essa, ao que parece, esteve sempre ativa para os religiosos que costumavam recorrer à imagem na beira da praia — mas a própria revelação de seu caráter público.

Durante anos a imagem exposta permanecera ignorada enquanto monumento público. Alvo de interesse apenas de religiosos, de dedicados profanadores descritos como vândalos e de moradores do entorno descontentes com as mobilizações tanto de uns quanto de outros, a imagem, ao ser retirada da beira da praia, passa a ser objeto de atenção não só de um grupo bem mais amplo de atores, mas do poder municipal. Como já mencionamos, ao longo do tempo em que a imagem ficara disposta na orla da praia, várias foram as situações em que se tentou acionar sua condição de “patrimônio público” — na maioria delas para exigir atenção da administração local para as condições precárias do espaço onde se encontrava a imagem.

Em algumas dessas ocasiões, as autoridades municipais afirmaram o interesse religioso para negar a possibilidade de interferir sobre o objeto e o “altar” em que se encontrava disposto.

Podemos sugerir que não se trata apenas de uma questão legal que está na base das motivações da prefeitura, por meio de seus procuradores, em tentar restituir o objeto ao espaço público depois que esse é levado ao terreiro. Ao retirarem a imagem da orla da praia, como vimos, os religiosos tomaram as providências legais necessárias para que o ato não configurasse uma transgressão em termos jurídicos. A transgressão parece ser de outra ordem, nesse caso. Ela expõe a condição latente do objeto justamente ao submetê-lo a um regime de visibilidade e apropriação considerado não compatível com o das coisas públicas. A exposição do “segredo” não gera, contudo, a sua destruição, como adverte Taussig (2009, p. 8). Antes, motiva uma reparação. A exibição da imagem no museu, como veremos, parece tentar restituir a ofensa causada pela sugestão de uma apropriação “privada” do objeto quando este é recolhido ao terreiro.

REPARAÇÃO DESFIGURADORA: A IMAGEM AFRRORRELIGIOSA NO MUSEU

Disposta na sala geralmente dedicada às exposições de caráter temporário da instituição, a imagem religiosa destaca-se em seu plano mais elevado que os painéis e fotografias dispostas no entorno — condição que lhe foi garantida pelo “altar” que se buscou reproduzir no local. No museu que leva o nome de um importante radialista e humorista da cidade, falecido na década de 1980, boa parte do acervo em exposição nas duas salas que cercam o espaço onde se encontrava a imagem de Oxum diz respeito a objetos pessoais do comunicador. Na quarta e última sala do piso inferior do antigo casarão que abriga o museu, tem-se um espaço dedicado à exposição de artefatos arqueológicos indígenas e de instrumentos de trabalho usados nas antigas charqueadas que existiam na região no século XIX. Também nessa

sala, há uma exposição de painéis que narram a história do município a partir de episódios-chave desde sua fundação até a atualidade.

Nas situações em que tive a oportunidade de observar alguma visita guiada em que se proferiram explicações sobre o objeto, pude notar que a imagem era incorporada em uma narrativa que ressaltava sua importância para a história cultural e religiosa do município. Assentada na praia da Alegria na década de 1970, por iniciativa de uma mãe de santo da cidade, mãe Dalila de Odé, a escultura era apresentada como uma homenagem à divindade africana associada às águas doces, Oxum, e que teria sido encomendada pela religiosa a um artesão da Bahia. A “gruta” na orla da praia, por sua vez, tornou-se, ao longo dos anos, objeto de devoção não só de praticantes das religiões afro-brasileiras, mas também de católicos que a associam com a figura de Nossa Senhora da Conceição. Nessas ocasiões ainda, fazia-se questão de afirmar o caráter provisório da presença da imagem no museu. “*Ela está aqui só de passagem*”, explicava a funcionária, esclarecendo que um novo altar seria construído para abrigar a imagem novamente na praia da Alegria, cujo espaço já é considerado um “patrimônio da cidade de Guaíba”. No mesmo sentido, um documento elaborado pela Prefeitura a fim de justificar a presença da imagem no museu enfatizava a condição da instituição museal enquanto um espaço público, onde a imagem poderia ser visitada por toda a comunidade guaibense, ressaltando, nesse sentido, a qualidade de patrimônio público do objeto:

Visando atender a comunidade e demais entidades religiosas, sobretudo proporcionando um acesso democrático da mesma; não só das religiões de matriz africana mas à toda a comunidade de Guaíba foi solicitada e notificada a Assobecaty que procedesse na devolução da mesma [imagem de Oxum]. [...] Salientamos que o Museu é local público, central, com horário flexível, de acesso democrático, funcionando inclusive nos finais de semana para visitas. Não se trata de ‘cerceamento da liberdade de culto da religião afro-brasileira’, mas sim de facilitação do acesso a imagem da Mãe Oxum e principalmente de zelo pelo patrimônio que

é público, carregado também de um valor histórico-cultural. (GUAÍBA, 2012a, f. 122)

Assim, como podemos perceber, dentro do museu, a imagem era construída, sobretudo, como objeto representativo do “imaginário” religioso da cidade. Ao museu, nesse sentido, descrito como um “espaço público e de acesso universal”,³ era atribuída a capacidade de restituir, portanto, não só a condição de bem público do objeto, mas de fazer jus à pluralidade religiosa que a imagem congregava. Assim, a ida da imagem para o espaço museal, argumentava-se, não implicava uma destituição de seu sentido religioso. Exposta no museu, ela dividia lugar com símbolos da cultura do município e era ela mesma produzida e apresentada como ícone da diversidade cultural e religiosa da cidade.

Isso não quer dizer, no entanto, que todos os sentidos religiosos congregados pela imagem pudessem agora ser contemplados. Eromi, uma funcionária de longa data do museu, relatou-me o misto de surpresa e espanto que, em certa ocasião, a chegada da mãe de santo que abrigara a imagem em seu terreiro, acompanhada de outros religiosos, vestindo roupas rituais e trazendo oferendas, causou a ela e entre as pessoas que visitavam o espaço. Entoando cantos e saudações e aspergindo perfume pelo ambiente, os religiosos prostraram-se em sequência diante da imagem religiosa — em um movimento que ela descreveu como “se deitar e rolar no chão” — enquanto visitantes e curiosos que passavam em frente ao museu formaram uma pequena aglomeração em torno do salão onde a cena inusitada acontecia. O perfume, os cantos e a presença dos religiosos suspenderam momentaneamente o aspecto pacato da sala de visitação do museu. Eromi, tentando proteger os outros objetos e fotografias expostos no mesmo espaço, apressou-se em afastá-los e solicitou aos religiosos que não fizessem uso de velas ou deixassem alimentos junto à imagem.

3 Conforme texto explicativo “Oxum e sua vinda para o Museu Municipal Carlos Nobre”, produzido pela historiadora responsável pela instituição, e anexado ao processo de busca e apreensão movido pela Procuradoria do Município.

A funcionária do museu, que acompanhara nos últimos meses a visita de outros afro umbandistas ao espaço, considerou excessiva e desnecessária a atitude do grupo de religiosos nessa ocasião. Comentou que vários religiosos, em passagem pelo local, faziam seus cumprimentos e orações junto à imagem, mas de forma considerada discreta e que não ofereciam risco aos demais materiais expostos.

Depois dessa ocasião, ocorrida no final do mês de outubro de 2012, um “ofício”, assinado pela secretária de cultura do município, foi entregue à religiosa que organizara a visita. Com o intuito de regular os usos do espaço museal, o texto afirmava que esse deveria ser “apreciado” apenas como “local de visitação”. Com base na afirmação do interesse público da instituição, argumentou-se que essa não poderia ter “sua finalidade divergida por culto religioso”, o qual, por sua vez, deveria “ser exercido em harmonia com os demais direitos fundamentais”. Recorreu-se ainda ao argumento de proteção da integridade do patrimônio para justificar os limites impostos aos usos e apropriações do espaço museal:

também protegida pelo sistema constitucional, a integridade do Museu, assim como a proteção do patrimônio público, dos documentos, das obras e de outros bens de valor histórico, artístico e cultural, deve ser preservada. (GUAÍBA, 2012b)

Apesar do cuidado em se procurar preservar o sentido religioso da imagem dentro do museu — seja pela tentativa de reprodução de um altar ou ainda pelas explicações fornecidas sobre o objeto — a presença da imagem nesse espaço afeta, contudo, algo que está na base de sua construção como tal para alguns grupos religiosos: a possibilidade de sua apropriação como objeto de culto. Dentro do museu, embora a imagem esteja novamente exposta, à vista de todos aqueles que quiserem apreciá-la, ela só pode ser cultuada desde que observados os limites impostos à sua apropriação pela própria dinâmica de interação comum às instituições museais: aquela que privilegia a contemplação.

Gostaria de sugerir que estamos às voltas nesse contexto com situações que configuram aquilo que Latour denominou de *icono-clash*. Como vimos, embora a ida do objeto para o museu não implique a completa destituição do seu sentido religioso, há motivos para se afirmar que, ao impedir que a imagem fosse cultuada de determinada maneira, desacreditou-se, em alguma medida, da própria relevância e necessidade desse tipo de apropriação religiosa do objeto. Assim, ainda que não se negue seu caráter religioso, desacredita-se da potência que lhe é atribuída enquanto objeto de culto por uma determinada tradição religiosa. Isso não quer dizer que, no museu, a imagem não se preste agora a um novo tipo de devoção. Disposta ao lado de outros símbolos da história e cultura do município, atribui-se a ela um novo tipo de potência: aquela relacionada com seu poder de comunicar determinados valores associados com a “cultura guaiabense”, com a “diversidade cultural”, com o “pluralismo religioso” e com a “preservação do patrimônio histórico”. Num misto de iconoclastia e idolatria, a presença da imagem de origem religiosa no museu remete-nos à existência de dinâmicas de “rejeição e de construção da imagem, de confiança e de desconfiança na imagem”, tal como aquelas mencionadas por Latour (2008, p. 122).

Como já havia sugerido, podemos pensar que a resposta ao ato de desfiguração inicial provocado pela retirada da imagem da orla da praia encontra em seu deslocamento para o museu uma tentativa de reparação. No entanto, essa não interrompe a cadeia de “desfigurações” e “refigurações” impulsionada por aquele ato inicial. Ao contrário, ela própria promove uma nova desfiguração, envolvendo agora o caráter religioso da imagem, como no caso mencionado.

Há que se considerar, contudo, que não havia uma prática de coibição da apropriação religiosa da imagem antes do incidente acima descrito e que essa também não foi completamente implementada depois da publicação do ofício. Pelo contrário, o que se observava era certa cumplicidade por parte dos funcionários com os devotos que se dirigiam ao museu apenas para oferecer flores à imagem,

cumprimentá-la ou, ainda, fazer algum tipo de oração junto a ela. Nas ocasiões em que estive no museu no final de outubro e início de dezembro de 2012, pude presenciar os cumprimentos oferecidos à divindade pelos religiosos em sua chegada e saída do local, que eram acompanhados pela imposição das mãos sobre a imagem. Essa postura foi repetida, por exemplo, no dia 8 de dezembro, data dedicada a Oxum/Nossa Senhora da Conceição, quando, durante a tarde de sábado, uma devota da santa católica esteve no museu para visitar a imagem. Permaneceu no local apenas alguns minutos, tempo que dedicou a arranjar um ramalhete de flores amarelas em vasos improvisados pelas funcionárias e a fazer uma oração com a mão imposta sobre a santa.

Como se pode perceber por essa e outras situações que acabei por presenciar no museu, não existia um combate generalizado a todo o tipo de devoção religiosa praticada na instituição. Aquelas que tinham caráter contemplativo não estavam sujeitas à regulação. Não estou querendo afirmar com isso a existência de uma prática necessariamente discriminatória por parte da administração do museu diante das homenagens prestadas ao objeto pelas mães de santo no episódio descrito. Antes, gostaria de insistir na ideia de que, na modalidade de interação com o espaço museal, configurada por determinadas práticas religiosas, há algo que ofende os princípios dessa instituição ao colocar em risco aquele que é seu próprio objeto de devoção: o patrimônio público e os valores a ele atribuídos.

CONCLUSÃO

Neste texto procurei reconstituir, ainda que de forma rápida e parcial, uma sequência de situações envolvendo a construção simultânea de um objeto como “bem público” e como “imagem religiosa”. Ao acompanhar os deslocamentos da imagem de Oxum da orla da praia ao museu, passando por um templo religioso, acredito que

estivemos sempre às voltas com situações que apontam, por um lado, para ambiguidades configuradas pela convivência entre religião e modernidade, e, por outro, para formas de sacralização não necessariamente religiosas, operando em contextos e instituições seculares e modernas.

Por ambiguidades refiro-me, em primeiro lugar, àquelas que informam os estatutos de existência do objeto. Como vimos, até sua retirada da gruta na orla da praia, apesar dos esforços da comunidade afroreligiosa para ampliar seu estatuto de reconhecimento, o objeto era, sobretudo, uma imagem religiosa. O ato de deslocamento, contudo, revela e obriga o reconhecimento de sua condição pública. Ao ser transferida para o museu, é a sugestão de que a imagem é um bem público, sendo indevidamente apropriada como um objeto privado que justifica sua retirada do terreiro. No espaço do terreiro, contudo, a imagem não estava propriamente apartada da visitação e circulação pública – pelo contrário, estava disposta em um local reconhecido também como uma associação cultural e era o personagem principal de uma grande festa e carreata que passaram a ser organizadas anualmente por várias casas de religião da cidade com apoio da Prefeitura. No museu, por fim, o objeto disponibilizado para apreciação de todos e singularizado enquanto ícone cultural e da diversidade religiosa do município é reivindicado enquanto objeto de culto de uma tradição afroreligiosa específica. A cada deslocamento da imagem, portanto, parece haver um projeto mais ou menos puro para ela. Esse, contudo, nunca se concretiza inteiramente. Pelo contrário, ele parece ser acompanhado por uma recusa do próprio objeto – que carrega em si, na inscrição em sua base, a referência a esse pertencimento variado – a ser reduzido a uma única identidade.

Em segundo lugar, as ambiguidades estão referidas ao paradoxo configurado pela existência, de um lado, do direito de grupos e pessoas religiosas manifestarem sua fé, garantido pelo princípio moderno de liberdade religiosa, e, de outro, de limites impostos a sua presença no espaço público, em função de outros princípios, também

modernos, como o de separação entre Estado e igrejas e o de isonomia entre coletivos de culto. (GIUMBELLI, 2004) Elas se relacionam ainda com o próprio caráter relativo da “liberdade” atribuída à “religião” na modernidade, que se definiria em relação a outras esferas sociais e só teria validade quando respeitando os limites dessas fronteiras. Nas situações aqui analisadas, pudemos observar os limites impostos à expressão religiosa em função de sua relação com outras esferas e domínios sociais, como, por exemplo, aquele configurado pelas práticas de colecionamento e preservação do patrimônio público, promovidas pelas instituições museais. A partir da apresentação desses episódios, espero ter conseguido sugerir que a modernidade, embora imponha limites à expressão do sagrado religioso, não é avessa à produção de outros sagrados. No caso aqui analisado, esse parece ser encarnado por uma entidade específica — alvo de práticas de singularização particulares como aquelas configuradas pela preservação, salvaguarda e exibição — o patrimônio público.

REFERÊNCIAS

- GIUMBELLI, E. Crucifixos invisíveis: polêmicas recentes no Brasil sobre símbolos religiosos em recintos estatais. *Anuário Antropológico*, Brasília, DF, v. 10, p. 77-105, 2012.
- GIUMBELLI, E. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar Editorial, 2002.
- GIUMBELLI, E. Religião, Estado, modernidade: notas a propósito de fatos provisórios. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 47-62, set./dez. 2004.
- GUAÍBA, Prefeitura. Resposta ao Ofício/PRDC/PR/RS n.º 7200/2012. Guaíba, 2012. In: BRASIL. Ministério Público Federal. Procuradoria Regional do RS. Procuradoria Regional dos Direitos do Cidadão. *Procedimento Administrativo n.º 1.29.000.001658/2012-15*. Rio Grande do Sul, 2012a.

GUAÍBA. Prefeitura. Secretaria de Turismo e Cultura. *Ofício n.º 126/2012*, de 1º de novembro de 2012. Guaíba, 2012b. Consultado no Museu Municipal Carlos Nobre.

GUAÍBA. Prefeitura. Secretaria de Turismo e Cultura. *Ofício n.º 126/2012*, de 1º de novembro de 2012. Guaíba, 2012c. Consultado no Museu Municipal Carlos Nobre.

GUAÍBA. Prefeitura. Termo de Fiel Depositário anexado ao processo n.º 052/1.12.0003086-3, movido na 1ª Vara Cível da Comarca de Guaíba, 2008. 7 f.

HEBERLE, F. *Imagens, monumentos e pedras ocultas: controvérsias e condições de visibilidade do afrorreligioso no espaço público*. 2014. 137 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014.

LATOUR, B. O que é iconoclash? Ou, há um mundo além das guerras de imagem? *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v.14, n. 29, 2008.

MÚSCARI, M. *Ações sociais em uma casa de batuque e umbanda: um estudo antropológico sobre tradição e modernidade pela perspectiva de sujeitos religiosos*. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014.

ORO, A. P. et al. Introdução. In: ORO, A. P. et al. (Org.). *A Religião no espaço público: atores e objetos*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012. p. 7-14. (Antropologia hoje).

RIO GRANDE DO SUL. Poder Judiciário do. Auto de busca e apreensão. In: Ministério Público Federal. Procuradoria Regional do RS, Procuradoria Regional dos Direitos do Cidadão. *Procedimento Administrativo n.º 1.29.000.001658/2012-15*. Rio Grande do Sul, 2012. 162 f.

TAUSSIG, M. T. *Defacement: public secrecy and the labor of the negative*. Stanford: Stanford University Press, 1999.

O fim da festa e a chegada da modernização

Cleidiana Ramos

INTRODUÇÃO

Em todos os estados do Brasil, as manifestações festivas baseadas em datas religiosas configuram e ressignificam, constantemente, espaços urbanos. O Círio de Nazaré, em Belém, no Pará; a festa para a padroeira do Brasil, Nossa Senhora Aparecida, em Aparecida, São Paulo; as celebrações para o divino Espírito Santo que se espalham por todo o Nordeste, dentre outras, preservam elementos, ganham outros novos e demandam adaptações resistindo às transformações e expansão das cidades. As festas mantêm-se em um ritmo que as expande e em outros momentos as tornam menos visíveis, mas sempre tendo uma forte presença individual e coletiva. (PEREZ, 2012, p. 22)

Para acontecer, as festas exigem alterações no trânsito, estabelecimento de aparatos especiais na área de segurança e saúde, dentre outras providências que acabam gerando consequências para além delas — valorização de imóveis ou, em outros casos o esvaziamento

do comércio imobiliário — como acontece em Salvador. A capital baiana é um campo sedutor para o estudo de eventos festivos, pois do dia 4 de dezembro, quando se realiza a festa de Santa Bárbara, até fevereiro ou março, quando geralmente o Carnaval ocorre, temos 10 manifestações em espaços públicos da cidade.¹

Essas celebrações são sacro-profanas (AMARAL, 2007, p. 76; SERRA, 2009, p. 71-72) e também chamadas de “festas de largo”. O calendário era mais extenso, pois duas foram extintas no início dos anos 2000: a Lavagem da Pituba e a Lavagem de Ondina. Nesse texto iremos nos concentrar na Lavagem da Pituba, pois a sua formação, decadência e desaparecimento pode nos oferecer pistas interessantes para compreender as relações entre religião, cidade e modernização.

Com o encerramento dessa manifestação no fim da década de 1990, a festa em homenagem à padroeira do bairro, Nossa Senhora da Luz, mantém apenas os ritos católicos como missas e procissão terrestre e só há quatro anos a marítima foi reincorporada.² Esse ano, a festa aconteceu no dia 2 de fevereiro, mesmo dia da celebração em homenagem a Iemanjá no vizinho bairro do Rio Vermelho que, diferentemente da Lavagem da Pituba, consegue resistir.

A representação dessas festas em imagens pertencentes ao Centro de Documentação (Cedoc) do jornal *A Tarde*, o mais antigo periódico

1 As festas pré-carnavalescas são as seguintes: Santa Bárbara (4 de dezembro); Nossa Senhora da Conceição (8 de dezembro); Santa Luzia (13 de dezembro); Bom Jesus dos Navegantes (1 de janeiro); Festa de Reis (6 de janeiro); Lavagem do Bonfim (segunda quinta-feira após a Festa de Reis); Festa de Ribeira (primeira segunda-feira após a Lavagem do Bonfim); Festa de São Lázaro (último domingo de janeiro); Festa de Iemanjá (2 de fevereiro) e Lavagem de Itapuã (última quinta-feira antes do Carnaval).

2 Informação obtida em conversa informal com o atual titular da Paróquia de Nossa Senhora da Luz, frei Rogério Soares que não pôde ser transformada em uma entrevista mais longa devido à impossibilidade do religioso em marcar a conversa a tempo da conclusão desse artigo.

diário em circulação na Bahia, fundado em 15 de outubro de 1912,³ permite recuperar a trajetória dessas festas, compará-las, tentando compreender, dentre outras questões, a resistência de uma (Rio Vermelho) e o desaparecimento da outra (Pituba).

MEMÓRIA

Embora o desaparecimento da Lavagem da Pituba tenha apenas 16 anos, ela já está praticamente ausente da memória cotidiana de uma cidade que é excessivamente festiva. São poucos os que ainda lembram que ruas do agora bairro de classe média sediavam uma comemoração católica que se expandia para o consumo de bebida e comida nas barracas de madeira erguidas no entorno da igreja dedicada a Nossa Senhora da Luz e que incluía elementos vinculados ao culto de Oxum, divindade do candomblé que rege as águas, principalmente as doces.

Além das imagens e textos do *A Tarde*, outras fontes possíveis são depoimentos de pessoas que conheceram a festa, pois ainda não localizei uma descrição etnográfica sistematizada sobre ela. É inegável que a modernização da Pituba, uma antiga localidade de veraneio, que se transformou em um bairro com imóveis de alto luxo e estrutura de serviços como grandes supermercados e agências dos principais bancos brasileiros, acabou por impor a retirada do aspecto mais popular da celebração religiosa.

De espaço periférico e bucólico, a Pituba se transformou em área urbanizada dotada de grandes avenidas como a Octávio Mangabeira e a Manoel Dias da Silva. A festa, pelo que podemos perceber na

3 Os outros jornais de circulação diária, pela ordem de fundação, são: *Tribuna da Bahia* (1969); *Correio* (1978) e *Massa!* (2010). Esse último faz parte do Grupo *A Tarde* e surgiu para disputar mercado com o *Correio* a partir de conteúdo voltado para um público definido como classe C.

coleção das imagens do Cedoc, incluía missa; procissão marítima formada por jangadas e canoas; cortejo das chamadas “baianas” que levavam água de cheiro para lavar as escadarias da igreja; procissão terrestre e concentração nas barracas de comida e bebida geralmente embaladas pelo samba de roda.

RESSIGNIFICAÇÃO

As imagens mostram que, embora extinta, a Lavagem da Pituba continua “existindo” em reminiscências como nas fotografias que integram a coleção do *A Tarde*. Mas para “voltar à vida” elas precisam ser retiradas do repouso em que se encontram nas pastas de papel que formam o arquivo. Mesmo para o jornal que um dia a incluía como uma de suas pautas, essa festa está “adormecida” na sua coleção de documentos.

Recuperar a Lavagem da Pituba e as razões para o seu desaparecimento só é possível rompendo o limite entre o presente e o passado que uma coleção de fotografias permite. Com esse exercício podemos recuperar os seus traços característicos, seus movimentos de expansão para além do espaço festivo e as consequências desse movimento a partir dos relatos de quem a viveu ou daqueles que estão preservados nas reportagens publicadas pelo jornal.

Ao olhar para as fotografias da coleção é possível conhecer ou lembrar não apenas de uma festa, mas de um conjunto de eventos e elementos que influenciaram a transformação do bairro da Pituba e também da cidade onde ele está inserido.

Até 1960, a configuração urbana de Salvador fazia da localidade uma espécie de arrabalde. A linha de bonde chegava até Amaralina, o bairro vizinho. A agora movimentada Avenida Octávio Mangabeira era o ponto de concentração das casas de veraneio, assim como a Manoel Dias da Silva, via também importante para a ligação do bairro

com os outros espaços da cidade. Nas ruas transversais concentrava-se a moradia dos “nativos” com poder aquisitivo mais baixo em relação aos veranistas que ocupavam o espaço mais próximo da praia. E em uma área ainda mais afastada do mar ficava a parte mais elevada, com moradores mais pobres, grupo majoritariamente formado por pescadores.⁴ Essa localidade, outrora vila de pesca, hoje recebe o nome de Nordeste de Amaralina e convive com graves problemas de violência.

Para saber os detalhes sobre a Pituba do final dos anos de 1960 recorri à memória de moradores, então nativos, como Roberto Albergaria, antropólogo e professor aposentado da Universidade Federal da Bahia (UFBA), que faleceu pouco tempo depois dessa nossa conversa, em julho de 2015. Isso porque são ainda poucos os estudos sobre o impacto da explosão populacional na capital baiana, ocorrida na década de 1970 com a expansão industrial iniciada a partir da instalação do polo petroquímico. O relato de Albergaria sobre a Pituba antiga mostra uma localidade baseada na rede de relações muito próximas:

Eu fui morar na Pituba no início dos anos 1960, quando tinha uns dois anos. Durante a minha infância e início da juventude, era uma comunidade onde as relações se davam na base da aproximação e do compadrio. Os pescadores vendiam o peixe aos nativos. Era um tempo em que a água chegava até as casas transportada em jegues. Durante o verão tinha o movimento dos veranistas que ficavam por alguns meses. O inverno era terrível para quem vivia na Pituba como eu, pois não se tinha absolutamente nada para fazer.

Na região da Pituba localizava-se a fazenda do português Manoel Dias da Silva que ao sair da capital baiana a transferiu para um dos

4 Informações a partir de entrevista realizada com Roberto Albergaria. Sua posição de fonte privilegiada será melhor explicada no texto.

seus funcionários: Joventino Silva. Este mantinha parte do terreno nos moldes da economia rural, com produção, por exemplo, de leite, mas também vendia lotes, principalmente os localizados à beira da praia. Albergaria morava no trecho onde hoje é a Octávio Mangabeira, embora sua família tivesse um poder aquisitivo abaixo da média que caracterizava a maioria dos veranistas. Na Lavagem da Pituba, ocorrida no período do verão, pescadores, nativos e veranistas se encontravam para festejar.

Segundo o site da Paróquia Nossa Senhora da Luz, a devoção à padroeira do bairro começou a partir de uma imagem trazida de Portugal pelo então proprietário da fazenda Pituba, Felipe Correa. Uma moradora da localidade reconheceu na imagem a mulher de uma visão que havia tido:

Pelos anos de 1600, o latifundiário e capitão Felipe Correa, proprietário da Fazenda Pituba, fez construir em terreno de sua propriedade, uma capela de taipa, no lugar que hoje seria entre as ruas Minas Gerais e Otávio Mangabeira, colocando na mesma a imagem trazida de Portugal, de talha de madeira, medindo 53 centímetros, com o pedestal, conservada na sua Igreja da Pituba.⁵ (NOSSA..., ©2012)

Segundo o site, a igreja atualmente usada começou a ser construída em 1949 e foi concluída em 1955 sem que houvesse qualquer tipo de polêmica ou defesa da antiga como aconteceu com a de Nossa Senhora do Rosário em Porto Alegre.⁶ O templo fica no centro da praça Nossa Senhora da Luz. À direita está a orla do bairro e à esquerda a Avenida Manoel Dias da Silva, principal via da localidade e uma das mais movimentadas da cidade.

5 Site oficial da Paróquia de Nossa Senhora da Luz: Disponível em: <www.nossa-senhoradaluz.org/historia>.

6 Conferir texto dessa coletânea, de autoria de Emerson Giumbelli, Fernanda Heberle e Mônica Kerber (2015).

A igreja parece ter sido uma das primeiras marcas da modernização local. Com a instalação do polo petroquímico, em Camaçari, a 41 km de Salvador, o bairro passou a ser um dos endereços dos petroleiros, grupo que incluía pessoas de outros estados. O bonde deu lugar aos ônibus e os automóveis se tornaram mais frequentes. O isolamento da Pituba em relação ao centro comercial e financeiro da cidade já não existia. Em 1970, a população de Salvador chegou a pouco mais de um milhão de habitantes, taxa que, segundo Joilson Rodrigues de Souza, coordenador de disseminação de informações do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) foi alcançada em setembro daquele ano.⁷

Embora localizada em um espaço afastado do cotidiano da cidade, a festa na Pituba estava inserida no noticiário das comemorações do calendário pré-carnavalesco da cidade. Na edição de 7 de fevereiro de 1969, *A Tarde* publicou um texto que dá a dimensão de como a festa era importante e, curiosamente, estava em processo de crescimento:

LAVAGEM DA PITUBA

Com um brilhantismo que superou os dos anos anteriores a Lavagem da Igreja da Pituba, realizada ontem foi a nota de destaque dos festejos populares que anualmente ali se comemoram em louvor a Nossa Senhora da Luz [...]. (LAVAGEM..., 1969, p. 3)

7 Informação concedida em entrevista.



FIGURA 1: Lavagem da Igreja da Pituba⁸
Fonte: *A Tarde* (1969).⁹

O texto oferece também uma descrição minuciosa que permite estabelecer a duração da festa (cinco dias) e elementos que a constituem: lavagem, na quinta-feira, das escadarias com cortejo que inclui

-
- 8 Elementos constitutivos da fotografia — Fotógrafo: Não identificado. Assunto: Lavagem da Pituba. Personagens identificados: Nenhum. Catalogação em *A Tarde*: Pasta n.º 11695 — Festa da Pituba/Lavagem da Pituba — Fotos antigas até a década de 1970. Tecnologia: Analógica, preto e branco. Coordenadas de situação. Tempo: 7 de fevereiro de 1969.
- 9 Para facilitar a análise das imagens utilizo um método sugerido por Bóris Kossoy que consiste em identificar seus elementos constitutivos (fotógrafo, assunto, tecnologia) e suas coordenadas de situação (espaço, tempo).

baianas, cavaleiros e carroças, semelhante à Lavagem do Bonfim como o próprio texto indica; presença de cordões e blocos carnavalescos, seguido de “Grito de Carnaval”, que durou até à tarde; ginca-na de carros, no sábado; procissão no domingo pelas ruas do bairro; e procissão marítima na segunda-feira encerrando os festejos. O hiato ficou apenas para o que acontecia na sexta-feira:

Dezenas de carroças enfeitadas, cavaleiros e baianas tipicamente trajadas deram um colorido todo especial àquela festa do nosso folclore transformando-se em uma autêntica réplica da Lavagem do Bonfim. Ao som dos cantos populares, as baianas procederam a lavagem das escadarias da igreja ao tempo em que espoucavam foguetes e reinava grande animação entre a multidão que assistia ao interessante espetáculo. Registrou-se ainda a presença de vários cordões e blocos carnavalescos que levaram a alegria ao bairro da Pituba culminando com um autêntico Grito de Carnaval que se prolongou até a tarde. Os festejos da Pituba prosseguirão até segunda-feira, quando se dará a imponente procissão marítima, homenagem dos pescadores a Nossa Senhora da Luz. No domingo, terá lugar a procissão que percorrerá as principais artérias do bairro, enquanto que no sábado será realizada interessante ginca-na de automóveis. Os festejos da Pituba de ano para ano crescem no interesse popular e já se incorporaram definitivamente às festas folclóricas da Bahia [...]. (LAVAGEM..., 1969, p. 3)

Encontrar esse texto se tornou mais fácil a partir da análise da fotografia que traz, além da representação da lavagem das escadarias da Igreja, referências como data e carimbo de publicação. Foram essas informações que facilitaram a localização do texto. As imagens analisadas em conjunto também permitem concluir que a data da festa era móvel, oscilando entre a segunda metade do mês de janeiro ou de fevereiro. É, portanto, o acesso privilegiado a esse acervo de imagens que tem me permitido reconstruir e identificar a continuidade de aspectos das festividades ou recuperar traços das que desapareceram.

DECADÊNCIA E PERSISTÊNCIA

Se a primeira construção da igreja é apontada como ocorrida no século XVII no discurso oficial da paróquia, não dá para precisar exatamente quando começou a festa da Pituba. A imagem mais antiga na coleção do jornal referente a ela é a que foi exibida acima e situada em 1969. Em uma consulta a edições de anos anteriores ainda não encontrei referências mais antigas sobre a festa, diferentemente da realizada no Rio Vermelho, bairro vizinho à Pituba.

No Rio Vermelho, um orixá do candomblé, Iemanjá, é festejado. Durante todo o dia as pessoas fazem fila, na sede da colônia de pesca local, para colocar no conjunto de balaios que serão levados ao mar flores, perfumes, bijuterias e outras dádivas consideradas capazes de agradar à divindade que rege as águas do mar. Por volta das 16 horas o barco que leva o presente dos pescadores, geralmente, uma escultura, recheada com comidas rituais e outras oferendas, lidera o cortejo marítimo.

Em parte das embarcações que seguem a procissão, na praia e seu entorno, além dos hotéis espalhados pelo Rio Vermelho acontecem eventos inspirados na homenagem a Iemanjá geralmente com cardápio onde predomina a feijoada. A comemoração se espalha pela noite e até o início da década de 1990 chegava a invadir a madrugada.

A oferta do presente a Iemanjá começou em 1924, segundo Porto Filho (1991). Mas, uma pesquisa na coleção das edições do *A Tarde* mostra que a festa no Rio Vermelho começou bem antes e sem o presente para Iemanjá. Com o título “Um domingo cheio de sol e de alegria no Rio Vermelho”, o texto da edição de 2 de fevereiro de 1931 faz referência aos festejos em homenagem a Sant’Ana, a mãe de Nossa Senhora e avó de Jesus, embora o texto ignore descrições sobre ofícios religiosos:

O procurado arrabalde hontem esteve apinhado. Desde cedo, apesar do sol forte, que muito concorreu para a beleza da tarde

os bondes e marinettis despejavam gente no Largo de Sant'Anna e outros pontos, onde quasi não se podia transitar. (...) Quasi às 5 horas, saiu o bando anunciador apresentando um préstito dos melhores que ali tem se visto [...]. (UM DOMINGO..., 1932, p. 2)

A página foi ilustrada por clichês, que são placas de chumbo utilizadas para reproduzir imagens antes da tecnologia que permitiu a publicação de fotografias. Infelizmente, essa coleção foi perdida pelo jornal durante um processo de mudança de sedes em 1975.



FIGURA 2: Aspectos do Bando do Rio Vermelho
Fonte: *A Tarde* (1931, p. 2).

Assim como a Pituba, o Rio Vermelho ganhou uma nova igreja. A diferença é que a antiga, construída no século XIX continua de pé no largo próximo ao templo atual. A colônia de pesca onde acontecem os festejos para Iemanjá fica na vizinhança da igreja mais moderna e em frente à antiga. Ainda não consegui localizar nas edições das décadas seguintes a transformação da festa em honra de Sant'Ana, uma santa católica que, curiosamente, não é associada a Iemanjá, mas a Nanã, na celebração exclusiva para a orixá.

Como não há imagens disponíveis no Cedoc das décadas iniciais de funcionamento do jornal, a localização se torna mais lenta. Com base nas fotografias disponíveis fiz uma busca sobre a festa do Rio Vermelho usando como parâmetro a década de 1960 por ser o mesmo período da fotografia mais antiga da festa da Pituba. A referência da comemoração já é Iemanjá:

Na tarde luminosa de ontem, os pescadores do Rio Vermelho homenagearam mais uma vez a lendária Yemanjá, rainha das Águas. À beira da praia, enchendo o largo de Santana e adjacências, grande multidão [foto], ouvia os atabaques e agogôs, enquanto os pescadores, conduzindo um balaio com fitas e flores e perfumes, avançavam sobre as ondas, levando seu presente a Janaína. Agradeciam como sempre o fazem dentro das normas do culto afro-brasileiro, àquela que no seu primitivo entender lhes dá sorte na pescaria. (FESTA..., 1963, p. 3)



FIGURA 3: Festa de Iemanjá
Fonte: *A Tarde* (1965).

Embora vizinhos, o Rio Vermelho tinha uma vantagem em relação à Pituba: mais infraestrutura já na década de 1930 com linhas de bonde e até a circulação de marinetes que eram os principais transportes de massa na cidade. Já a Pituba era uma área de veraneio mais isolada. A linha de bonde, por exemplo, só ia até Amaralina, localidade que fica entre os dois bairros.

A festa do Rio Vermelho ficava mais visível, mas a da Pituba também foi ganhando notoriedade. A década de 1970 parece ter sido o período de auge dessas festividades. Foi essa também a época em que os signos da cultura afro-brasileira passaram a ganhar uma atenção especial da administração estadual:

A utilização do candomblé como manifestação folclórica, em anos anteriores, era vista como um estímulo do governo estadual. Em 1972, havia sido criada por Antônio Carlos Magalhães, então governador do estado da Bahia, a Bahiatursa. A função desse órgão era publicizar ‘a singular herança folclórica africana da Bahia’, com atenção especial devotada aos cultos religiosos afro-brasileiros. Por consequência, as agências de turismo e hotéis passaram a ser informados sobre quais os terreiros que poderiam ser visitados em festas públicas. (SANTOS, 2005, p. 132)

Em uma matéria publicada na edição de 4 de fevereiro de 1972, intitulada “Foi a melhor lavagem que a Pituba já teve”, a fotografia traz em destaque o governador Antônio Carlos Magalhães e o prefeito de Salvador, Clériston Andrade, em meio às baianas do cortejo:



FIGURA 4: Foi a melhor lavagem que a Pituba já teve
Fonte: (FOL..., 1972, p. 3).

O texto fala em um dia intenso de festividades: cortejo, lavagem das escadarias, samba nas barracas, desfile de blocos, trios elétricos e batucadas. Segundo o texto, a festividade impressionou o governador que chegou a afirmar: “Nunca vi nada igual”.

Quatro anos depois, ocorreu uma mudança significativa no discurso do jornal em relação à Lavagem da Pituba. O texto faz uma crítica velada aos festejos destacando a desorganização que permitiu a invasão do público no rito realizado nas escadarias da igreja, além da referência a Deja, uma mãe de santo de Cachoeira, que, segundo o texto, “com suas unhas compridas e cachimbo exótico” cobrou para que se deixasse fotografar. O jornal inclusive classifica o gesto da mãe de santo como uma nova modalidade de comércio:

Debaixo de um sol intenso, 30 baianas não puderam realizar direito a lavagem das escadarias da Igreja da Pituba, uma vez que muita gente se comprimia nas proximidades da Igreja de Nossa Senhora da Luz, para assistir o ato. Sem outra saída, limitaram-se, apenas, a jogar a água de Oxalá na multidão e distribuir flores entre

os presentes. A lavagem atraiu milhares de pessoas à Pituba, principalmente turistas, e marcou o início de um novo comércio em Salvador: Deja, conhecida mãe-de-santo de Cachoeira, com suas unhas compridas e cachimbo exótico cobrava dos visitantes uma taxa para se deixar posar para as fotografias. (LAVAGEM..., 1976)

No interior da edição, sem imagem, a festa mereceu apenas um texto no rodapé da página, mas com informações interessantes como a existência de samba de roda nas barracas e a presença de um trio elétrico. Essas atividades, inclusive o cortejo das baianas, são marcadas como diferentes do que se chama no texto “parte religiosa” com novenário e procissão marítima:

Quando o cortejo chegou à Praça da Luz, por volta do meio-dia, e as baianas atingiram o adro da Igreja de Nossa Senhora da Luz, já se ouvia o samba dos batuqueiros instalados nas barracas próximas e o som estridente do Trio elétrico Tabajara, que se fez presente aos festejos. Muito cansadas, devido ao forte calor, se limitaram apenas a jogar água nas pessoas que estavam nas proximidades e distribuir flores. [...] A parte religiosa da festa teve prosseguimento ontem, com a realização do novenário às 20 horas, que continuará até o próximo domingo. Segunda-feira, a Festa da Pituba chega ao seu final, com a realização de uma procissão marítima, quando a Imagem de Nossa Senhora da Luz será conduzida por pescadores em uma jangada de nove metros de comprimento. (MUITA..., 1976, p. 3)

Dez anos depois, em 31 de janeiro de 1986, *A Tarde* publicou, na página 3, a matéria intitulada “Pituba reúne apenas 4 baianas na lavagem”. Era o indício de que a festa dava seus últimos suspiros com a transferência das barracas da Praça Nossa Senhora da Luz, onde está a igreja, para o Jardim dos Namorados. O novo endereço trazia um deslocamento importante da festa, como se houvesse a intenção de “escondê-la” ou separá-la completamente da igreja, localizada na parte central enquanto o Jardim dos Namorados fica na direção da beira da praia a uns 50 metros do fundo do templo.

O título da reportagem já traz um tom de drama para a comemoração que 14 anos antes era festejada pelo jornal e poder público como um acontecimento sem precedentes:

Uma das quatro ‘baianas’ que fizeram o percurso até a Igreja, a partir de Amaralina, Mãe Kinabogi, 56 anos, mostrava-se inconformada. Participando da festa há 19 anos, ela explicou que a mudança das barracas foi ‘a morte’ da ‘lavagem’. Na sua opinião, a transferência foi feita por influência dos ‘donos de engenho’ da Pituba referindo-se aos moradores de maior poder aquisitivo do bairro. (PITUBA..., 1986, p. 3)

A moradora do bairro, Maria Cristina Ávila identifica, segundo o texto, os bancos como protagonistas da pressão para transferir a lavagem. Na capa do jornal, a imagem de um ialorixá, mãe Kinabogi, aparece de uma forma dramática, em pose que indica um transe. Ao fundo há um garoto segurando o cartaz com o protesto contra a transferência da festa.

Uma pesquisa na coleção completa sobre as imagens da festa revela uma imagem ainda mais dramática, que o jornal optou por não usar. Nela o transe está ainda mais evidente, pois a protagonista da imagem está com os olhos revirados. As mãos estão com as palmas estendidas deixando à mostra unhas gigantes. Além disso, percebe-se que é uma sacerdotisa de candomblé não apenas por conta das roupas, mas pelos acessórios como as contas. O tamanho delas indica tratar-se de alguém com posição elevada na hierarquia de um terreiro.

Ao localizar essa imagem, uma das primeiras questões que se apresentaram para mim foi o porquê da escolha do editor, profissional responsável em dar a forma final ao texto com inclusão de título, legendas e também fotografias, por uma representação com carga dramática menor: a sacerdotisa aparece já recomposta do transe com a mão direita protegendo o rosto.

Se não tivesse consultado as pastas sobre a Lavagem da Pituba jamais veria a foto de mãe Kinabogi, uma espécie de líder contra a

mudança da lavagem de lugar em um transe tão dramático. É também a oportunidade de recuperar parte da história sobre as comunidades religiosas da região. Segundo Valdemir Melo, tata de inquice do terreiro de Santa Bárbara, localizado em Lauro de Freitas,¹⁰ mãe Kinabogi vivia em Amaralina e ajudava na organização da Lavagem da Pituba.

De acordo com ele, Kinabogi também frequentava outras festas semelhantes, como a de Iemanjá, no Rio Vermelho, e a do Bonfim, na Cidade Baixa até mudar para o Rio de Janeiro onde abriu um terreiro em São Cristóvão. Ele conta que ela foi consagrada no candomblé a Nzambi, um inquice, nome das divindades no candomblé de nação angola, que rege os raios e trovões. Seu pai religioso foi um sacerdote de Recife do qual ele não lembra o nome, embora recorde-se que os filhos biológicos da sacerdotisa tiveram ligações com o candomblé de Joãozinho da Goméia.

Tata Valdemir também confirma que a parte da festa inspirada no candomblé era uma homenagem a Oxum, que costuma ser associada com Nossa Senhora da Guia no encontro com o catolicismo. Além disso, se no bairro vizinho cultua-se Iemanjá, nada mais justo que festejar na área próxima a senhora das águas doces, pois, na natureza, os rios correm em direção ao mar.

Mãe Kinabogi e sua tentativa de resistir ao fim da Lavagem na Pituba tornou-se uma reminiscência, que a imagem, como uma força poderosa, consegue trazer à tona. É a ponta de um fio que mostra, por meio do discurso imagético e textual do jornal, um exemplo do jogo intrincado entre religiosidade, festa, tradição e modernidade influenciando de forma transformadora o espaço urbano.

Isso porque o que chegou até a página do jornal dependeu da escolha de um profissional sem o controle do repórter fotográfico que captou a imagem e o contexto em que ela fazia sentido, pois estava

10 Tata de inquice é o termo utilizado quando um homem ocupa o mais alto posto em um terreiro de nação angola. Sobre a divisão do candomblé em nações, a partir de critérios como a sua língua litúrgica, conferir os trabalhos de Vivaldo da Costa Lima.

lá, diferente do editor que teve o poder de fazer uma narrativa chegar ao público com a sua interferência sem ter necessariamente tomado contato *in loco* com aquela realidade.

Qual teria sido, portanto, a interpretação dominante entre os responsáveis para fazer o jornal sobre a festa da Pituba? Parecida com a do fotógrafo que registrou os momentos do drama de retirada da festa capaz de induzir um transe religioso ou a do editor que deu o formato final ao material do interior da edição e da capa adotando um registro mais neutro talvez até influenciado pelo novo momento que o *candomblé* vivia?

Em 1986, o decreto assinado pelo governador Roberto Santos, que eliminou a necessidade da retirada de uma autorização para a realização dos cultos na Delegacia de Jogos e Costumes, completou 10 anos. A decisão do editor estaria seguindo a tendência de afastar o *candomblé* da ideia de exótico ou folclórico?

Difícil saber ao certo, mas é interessante problematizar a relação entre os possíveis discursos tanto imagéticos como textuais realizados para circular em larga escala como acontece com um jornal. Vale lembrar que esse “ente” muitas vezes generalizado como “imprensa” e que parece um tanto etéreo é constituído por homens e mulheres que têm valores, crenças, interesses alinhados ou não com os mantidos pelo dono do jornal onde trabalham em um jogo cuidadoso de manejo de elementos simbólicos e, portanto, poderosos.

Qual foi, portanto, o viés que determinou não caber mais na Pituba uma festa de largo, mas a manutenção de um evento parecido no vizinho Rio Vermelho? O que se tem em um primeiro momento dessa análise é o registro imagético de uma festa que ficou invisível para o jornal, mesmo com a resistência do rito católico, a partir de 1998, ano do último registro sobre a manifestação:



FIGURA 5: Festa da Pituba
Fonte: *A Tarde* (1998).¹¹

Sem o brilho dos anos anteriores, mas com muita demonstração de fé pescadores da Colônia Z-1 da Pituba e devotos reverenciaram ontem a padroeira do bairro e dos pescadores, Nossa Senhora da Luz. [...] O pároco da Igreja de Nossa Senhora da Luz, padre Casimiro Vega Queiroga, ressaltou que antes, a procissão acompanhava o calendário das festas populares, estando em sintonia com a festa de largo da Pituba. As comemorações, lembrou ele, aconteciam 15 dias antes do Carnaval, sem data fixa. Hoje a festa de largo está extinta. (NOSSA..., 1998, p. 3)

O texto constata o fim da festa sem nenhum tipo de lamento de participantes e moradores como em 1986 fez mãe Kinabogi. O padre dá pistas importantes como a conexão da festa com o calendário de verão, a periodicidade — 15 dias antes do Carnaval— mas também não mostra nenhum tipo de descontentamento com o fim da lavagem. A Igreja Católica tem agora o controle total da manifestação.

¹¹ Elementos constitutivos da fotografia- Fotógrafo: Carlos Casaes; Assunto: Procissão marítima. Personagens identificados: Nenhum. Catalogação em *A Tarde*: Pasta n.º 11695- Festa da Pituba Tecnologia: Analógica, cor; Coordenadas de situação- Tempo: 9 de fevereiro de 1998. Espaço: Pituba.

Já a Festa do Rio Vermelho, continua acontecendo e, embora, predomine um discurso, sobretudo na imprensa, de que há decadência nas comemorações de largo, a meu ver ela continua forte, ressignificando alguns elementos, como por exemplo, incorporando as chamadas “festas de camisa” que são eventos realizados em seu entorno e em hotéis, geralmente capitaneados por estrelas da chamada *axé music*.

Uma amostra da disparidade em relação às duas festas é a reportagem publicada na edição do *A Tarde* um ano após o texto que reiterava a extinção da Lavagem da Pituba. Com o título: *100 mil reverenciavam a Rainha das Águas*, o jornal reservou mais da metade de uma página para a cobertura da festa destacando a concentração em terra, no mar e nos hotéis:



FIGURA 6: 100 mil reverenciavam a Rainha das Águas
Fonte: Braga (1999, p. 3).

O que fez a Festa de Iemanjá resistir e a Lavagem da Pituba desaparecer deixando apenas os ritos católicos? Uma hipótese a considerar, a meu ver, é a forma como a ocupação urbana se deu nesses bairros. No Rio Vermelho, a faixa onde acontece a festa é praticamente à beira mar mais distante da área que concentra os prédios residenciais. Já a Pituba, tem o entorno da igreja praticamente preenchida por unidades habitacionais e comerciais.

No caso do primeiro bairro, a modernização soube coexistir com a festa talvez porque ela tem uma estrutura que impõe limites onde se pode estar, como nos hotéis de luxo, acessíveis a poucos. Já para a nova Pituba, a classe social que se formou imaginou não ter como demarcar seu território frente aos antigos frequentadores do espaço. Curioso que no embate da resistência, pelo menos para o jornal, a festa do Iemanjá é que se mantém visível, enquanto a celebração para a santa católica está na liminaridade desde 1998.

REFERÊNCIAS

A PARÓQUIA Sant'ana do Rio Vermelho Arquidiocese de São Salvador da Bahia e tem como... *PARÓQUIA SANT'ANA*, Salvador, ©2012.

Disponível em: <<http://www.igrejadesantana.org.br>>. Acesso em: 14 set. 2014.

BRAGA, I. 100 mil reverenciaram a Rainha das Águas. *A Tarde*, Salvador, 3 fev. 1999.

FESTA de Yemanjá. *A Tarde*, Salvador, 3 fev. 1965. Caderno 1, p. 3.

FOI a melhor lavagem que a Pituba. *A Tarde*, Salvador, 4 fev. 1972. Caderno 1, p. 3.

GIUMBELLI, E.; HEBERLE, F.; KERBER, M. Religião, cidade e modernização: três casos distintos em Porto Alegre. In: TAVARES, F.; GIUMBELLI, E. *Religiões e temas de pesquisa contemporâneos: diálogos antropológicos*. Salvador: EDUFBA, 2015.

KOSSOY, B. *Fotografia & História*. 2. ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.

- KOSSOY, B. *Os tempos da fotografia: o efêmero e o perpétuo*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2007.
- LAVAGEM da Pituba. *A Tarde*, Salvador, 7 fev. 1969. Caderno 1, p. 3.
- LAVAGEM da Pituba. *A Tarde*, Salvador, 20 fev. 1976. Capa.
- MUITA gente fez a festa na Lavagem de Pituba. *A Tarde*, salvador, 20 fev. 1976. p. 3.
- NOSSA Comunidade: Paróquia Nossa Senhora da Luz, Pituba... *Paróquia Nossa Senhora da Luz*, Salvador, ©2012. Disponível em: <<http://nossasenhoraluz.org/>>. Acesso em: 14 set. 2014.
- NOSSA Senhora da Luz recebe homenagem sem festa profana. *A Tarde*, Salvador, 9 fev. 1998. Caderno 1, p. 3.
- PEREZ, L. F. Festa para além da festa, In: PEREZ, L. F.; AMARAL, L.; MESQUITA, W. (Org.). *Festa como perspectiva e em perspectiva*. Rio de Janeiro: Garamond, 2012.
- PORTO FILHO, U. M. *Rio Vermelho*. Salvador: AMRV, 1991.
- PITUBA reúne apenas 4 baianas na lavagem. *A Tarde*, Salvador, 31 jan. 1986, p. 3.
- RAMOS, C. P. C. *O discurso da luz: imagens das religiões afro-brasileiras no Arquivo do Jornal A Tarde*. 2009. 276 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009.
- SANTOS, J. T. dos. *O poder da cultura e a cultura no poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil*. Salvador: EDUFBA, 2005.
- SERRA, O. *Rumores de festa: o sagrado e o profano na Bahia*. 2. ed. Salvador: EDUFBA, 2009.
- TACCA, F. C. de. *Imagens do sagrado: entre Paris Match e o Cruzeiro*. Campinas: Editora da Unicamp: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009.
- TAVARES, F. Religião, festa e ritual como agenciamento possíveis In: AMARAL, L. MESQUITA, W. (Org.). *Festa como perspectiva e em perspectiva*. Rio de Janeiro, Garamond, 2012.

TURNER, V. W. *O Processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

UM DOMINGO cheio de sol e de alegria no Rio Vermelho. *A Tarde*, Salvador, 2 fev. 1931. Caderno 1, p. 2.

Religião, cidade e modernização: três casos distintos em Porto Alegre

Emerson Giumbelli, Fernanda Heberle e Mônica Kerber

INTRODUÇÃO

Este capítulo aborda três casos, no quadro da cidade de Porto Alegre, tendo como questão principal a relação entre religião e modernização urbana. Procuraremos demonstrar que há um jogo complexo nessa relação, o que vem problematizar — em acordo com Burchardt e Becci (2013) — a tese de uma tendência unívoca no encontro entre religião e modernidade. Três vértices formam o polígono de nossas análises. Primeiro, projetos de modernização urbana, em vários momentos e podendo incluir dimensões de cultivo do passado. Segundo, edifícios ou objetos religiosos, em sua localização no tecido urbano e sua relação com distintas configurações sociais. Terceiro, comunidades religiosas — ou mais propriamente agentes e redes, abrangendo alianças em esferas não religiosas — em suas mobilizações e posicionamentos diante daqueles projetos de modernização. Ao apresentar os três casos, chamamos atenção para processos diversos que caracterizam a relação entre religião e modernização urbana. Edifícios ou objetos religiosos podem aparecer como óbices para projetos de modernização,

mas podem também se apresentar como vetores para sua realização, assim como podem ainda servir de reveladores dos sentidos e implicações da modernidade. Com os três casos, pretendemos colocar em pauta igualmente o tema da pluralidade religiosa. (ALMEIDA, 2009; PASSOS; GUERRIERO, 2004) Não apenas porque cada um dos casos remete a religiões distintas, mas sobretudo porque todos eles obrigam a refletir acerca das referências religiosas que marcam, de maneiras determinadas, uma cidade como Porto Alegre.

MODERNIDADE E DESTRUIÇÃO

Entre os vários templos católicos que existem no centro histórico de Porto Alegre está a Igreja de Nossa Senhora do Rosário. A rua onde está localizada — Vigário José Inácio — é bastante movimentada em dias de semana, tomada por lojas e outras ocupações comerciais. Embora a igreja não seja pequena, pode passar despercebida, espremida entre os demais imóveis da rua e com pouco espaço a distinguir sua entrada da calçada por onde passam os pedestres. Declarada “santuário” em 2003, seu maior atrativo parece ser o fato de abrigar por alguns dias a imagem de Nossa Senhora dos Navegantes, padroeira da cidade, antes que, em procissão durante os feriados de 2 de fevereiro, ela volte ao templo que a sedia. Aos interessados pela história desse templo, podem saber que a Igreja Nossa Senhora do Rosário foi inaugurada em 1956 e que seu projeto foi encomendado ao arquiteto Benedito Calixto Neto, o mesmo responsável pela Basílica em Aparecida do Norte, que abriga a padroeira nacional. As fachadas dos dois templos, aliás, evidenciam semelhanças, reivindicando um estilo neoromânico.¹ Ambos, em diferentes escalas,

1 Para descrição e fotos do templo, ver em: <[http://pt.wikipedia.org/wiki/Igreja_Nossa_Senhora_do_Ros%C3%A1rio_\(Porto_Alegre\)](http://pt.wikipedia.org/wiki/Igreja_Nossa_Senhora_do_Ros%C3%A1rio_(Porto_Alegre))>. Sobre a Basílica de Aparecida, ver em: <http://www.a12.com/files/media/originals//presskit_sna_2.pdf> Acesso em: 17 jul. 2014.

evocam o esforço, perceptível desde o século XIX, dos templos católicos em conciliar reiteração e renovação.²

Dentro da igreja, duas imagens se destacam aos olhos do visitante. No teto da nave, a pintura ilustrando o episódio histórico a que se relaciona a devoção de Nossa Senhora do Rosário. Atrás do altar, uma estátua da mesma Nossa Senhora, realçada por um fundo tomado por uma enorme pintura de um campo azul pontilhado de estrelas douradas. Se o episódio retratado no teto remete a uma história remota e a referências gerais no catolicismo, essa estátua, por sua vez, é legado e testemunho de uma história mais recente e local. Pois é fácil saber que a imagem de Nossa Senhora do Rosário, colocada em lugar de destaque no templo homônimo, lhe é muito anterior. Trata-se, segundo a mesma fonte que descreve a pintura ao fundo que evoca a descida do Espírito Santo, de “um fino exemplar de estatutuária sacra de tradição barroca”, que pertencia ao templo inaugurado em 1827. (IGREJA..., 2015) Ou seja, no mesmo lugar onde está hoje a Igreja de Nossa Senhora do Rosário havia outro, muito mais antigo, aliás, um dos mais antigos de Porto Alegre. Reedita-se, portanto, o encontro entre passado e presente, nesse caso bem mais violento, já que o templo atual dependeu, para sua construção, da demolição do anterior. São alguns aspectos dessa destruição, sobretudo aqueles que envolvem o embate entre as insígnias do presente e as do passado, que gostaríamos de explorar nesta seção.

Começamos registrando alguns pontos sobre o templo original.³ Ele está relacionado à existência da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, em Porto Alegre criada em 1786. Como ocorreu Brasil afora, a devoção e as instituições vinculadas à Nossa Senhora do

2 Para a relação entre arquitetura religiosa e arte moderna, ver Oliveira (2014).

3 Além das fontes já citadas, foram consideradas: Tancini (2008) e Machado (1990). Disponível em: <<https://www.facebook.com/198202033658199/photos/pb.198202033658199.-2207520000.1405361523./336967623114972/?type=3&theater>> e <http://www.landelldemoura.qsl.br/igros.htm>,>. Acesso em: 17 jul. 2014.

Rosário associaram-se às populações negras. Há documentos que apontam que a maioria dos membros da irmandade, em seu período inicial, eram negros, escravos e libertos. A princípio, as atividades da irmandade ocorriam na Igreja de Nossa Senhora Madre de Deus (atualmente, a Catedral de Porto Alegre). Um templo próprio começou a ser construído em 1817, inaugurando-se 10 anos depois. Algumas reformas e acréscimos foram realizados ao longo do século XIX e início do XX. A rua em que se situava já era “estreita e rasa” e os efeitos do crescimento urbano se anunciavam. O pároco que assumiu as funções em 1906 expressou desejos de renovação, reivindicando reforma geral que adaptasse o prédio “a um estilo moderno e mais elegante, pois o atual era antiquado, pesado e sem arte”. (BAREA, 2004 apud TANCCINI, 2008, p. 14)

O embate entre futuro e passado entrelaçava-se com outras tensões. Na segunda metade do século XIX, quando a Paróquia do Rosário era a mais extensa e populosa no centro de Porto Alegre, alemães católicos frequentavam a igreja e chegaram a criar um coral, mas se retiraram em 1871. Há registros de conflitos entre párocos e lideranças da irmandade, que emergiam, sobretudo, por conta de questões administrativas. Esses conflitos culminaram no compromisso firmado em 1930 entre a irmandade e a Paróquia, apoiada pela Arquidiocese, pelo qual estes, diante das dificuldades econômicas da primeira, assumiam a propriedade e a administração do templo. Essa situação facilita a retomada dos planos de renovação da igreja. Em 1934, é concluído o parecer de uma comissão de engenheiros, encomendado pelo pároco, no qual se afirma a conveniência de demolição do prédio para a construção de outro inteiramente novo. Provavelmente, a essa altura, a rua onde se situava a igreja já havia assumido seu nome atual, Vigário José Inácio, em homenagem a um dos párocos da Igreja do Rosário. Anteriormente, se chamara rua do Bandeira e, depois, certamente por conta da igreja, rua do Rosário.

Como em outros casos (a exemplo da Lavagem da Pituba em Salvador, enfocado em outro capítulo deste livro) em que modernização

equivale à desapareição, a proposta de demolição do antigo templo de Nossa Senhora do Rosário entra em sintonia com o perfil das transformações na região central de Porto Alegre. Segundo Machado (1998), o período entre o final dos anos 1920 e final dos anos 1940 é marcado por muitas mudanças, que abrangem o traçado das vias urbanas, a aparência das edificações e também a estrutura das moradias que passam por um processo de verticalização. Sucessivas administrações se ocupam em promover e domesticar essas transformações, com a elaboração de um Plano Diretor. Predomina, de acordo com a autora, um olhar “pouco ou nada complacente com o passado”, a partir do qual o “frenesi mudancista” e a “ânsia por uma nova imagética da cidade” se resolvem em uma atitude destrucionista. Era essa a forma que se imprimia à cidade no esforço por se realizar um projeto de modernidade que, a um só tempo, buscava inspiração em modelos de prestígio internacional e apelava para a afirmação das potencialidades locais.

O destino da Igreja de Nossa Senhora do Rosário, que parecia então selado pela confluência entre os planos eclesiásticos e os sentidos da urbanização, é, entretanto cruzado por outro projeto de modernidade. Tratava-se daquele que se associava à elaboração de um “patrimônio nacional” e que fazia apoiar a construção do presente à preservação do passado.⁴ Para isso é criada em 1937 a Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), que dispunha do instrumento do tombamento para classificar bens e edificações e submetê-los a uma proteção oficial. Foi o que ocorreu com determinados templos católicos em várias cidades brasileiras. Em Porto Alegre, duas igrejas foram tombadas, incluindo a Igreja de Nossa Senhora do Rosário. Diante da indicação desse templo, o pároco expressou sua contrariedade, algo que a lei lhe permitia. Mas a decisão do Conselho Consultivo do SPHAN, ocorrida em 1938, foi favorável

4 Sobre a formulação e implementação dessa política, ver, entre outros, Chuva (2009) e Gonçalves (1997).

ao tombamento, o que implicaria em sustar os planos que as autoridades eclesiásticas reservavam ao templo. A Igreja de Nossa Senhora do Rosário, em vez de demolida, deveria ser restaurada.

A medida do SPHAN em confronto com os planos da Igreja Católica arquitetou o cenário de uma polêmica que mobilizou agentes de diferentes instâncias e competências. As autoridades católicas pareciam ter aliados na administração estatal. A resistência à demolição reuniu intelectuais e técnicos locais e forasteiros. Pessoas e documentos transitaram entre Porto Alegre e a capital federal. Já sabemos o final dessa polêmica, que outros pesquisadores se dedicaram a relatar em detalhes. (CHUVA, 2009; TANCCINI, 2008) Basta registrar aqui que parece ter sido decisiva a intervenção do Arcebispo de Porto Alegre, João Becker, junto ao presidente da República, o também gaúcho Getúlio Vargas. Após algumas tentativas de se chegar a uma solução que preservasse o tombamento da igreja, este é cancelado, por decisão de Vargas, ao final de 1941. Pouco antes, havia sido outorgado o decreto que permitia o destombamento, algo que foi fundamental, por exemplo, para as obras que resultaram na avenida Presidente Vargas no Rio de Janeiro. Apesar de continuarem a se manifestar reações à demolição da Igreja de Nossa Senhora do Rosário, as autoridades católicas prosseguiram com seus planos, e o velho templo veio abaixo em 1951. A pedra fundamental do atual templo foi colocada já em maio de 1942 e, como informamos, ele foi inaugurado em 1956.

O que importa reter acerca da polêmica que acompanhou a demolição da Igreja do Rosário são os termos que a pautaram, demonstrando a relação que mantêm com o tema da modernidade.⁵ Dois passos serão suficientes para isso. Primeiramente, apontamos para a hesitação em torno da qualificação artística do templo por parte daqueles que defendiam a sua permanência. A Igreja de Nossa Senhora do Rosário foi registrada no livro de Belas Artes do SPHAN,

5 Na sequência, serão citados trechos do processo de tombamento/destombamento da Igreja do Rosário, consultado nos arquivos do IPHAN. Processo n.º 178-T. de janeiro de 1938.

o que faz supor aquela qualificação. Ao que o arcebispo de Porto Alegre contesta:

Pessoalmente, jamais classificaria a Igreja de Nossa Senhora do Rosário entre os monumentos de arte nacional, em vista de suas formas arquitetônicas e ornamentais. Pois, tal classificação haveria de considerar como um testemunho eloquente mas triste da nossa cultura artística. Com alguma boa vontade, pode-se afirmar que a dita igreja obedece ao estilo barroco e apresenta elementos de caráter greco-romano, mas não é obra de arte.

A referência ao barroco, em especial, tem grande importância, pois ele servia de paradigma para a construção de um cânone acerca da arquitetura e da arte autenticamente nacionais. (CHUVA, 2009) É significativo que, na mesma declaração, Becker tenha proposto, como solução de compromisso, a construção de “uma nova igreja no estilo barroco”. Por outro lado, não encontramos nas justificativas de tombamento uma defesa firme do valor artístico do templo. Entre o artístico e o histórico, é sobretudo no segundo terreno que a defesa se exerce — como mostra a justificativa inicial para o tombamento, que não descreve sua arquitetura e sim sua história. Tal apreciação, aliás, ganhava validade mais ampla, cabendo apenas às ruínas missionárias um prestígio propriamente artístico nas apreciações enunciadas em nome do SPHAN para edifícios religiosos no Rio Grande do Sul. (CHUVA, 2009)

Estabelecida que a Igreja do Rosário era representante de um barroco “triste” e “empobrecido”, a discussão se transferia para o campo da história. Nesse caso, novas contestações vinham de autoridades católicas. Um dos ex-vigários do templo apontava as modificações realizadas, discordando assim da pureza histórica do edifício. E vale citar outro trecho da carta do arcebispo: “Sob o ponto de vista histórico, sua importância não é tão grande que mereça ser conservada intacta ou não deva ser substituída”. Lembrando como, na própria capital federal, templos foram destruídos em prol de melhorias urbanas, arrematava:

Aqui em Porto Alegre, o Sr. Prefeito Dr. Loureiro, no louvável intuito de urbanizar, devidamente, esta leal e valorosa cidade, abriu ruas e avenidas, destruindo becos e casas velhas, que, certamente, no conceito de apreciadores de velharias, tinham algum valor histórico. A antiga ponte histórica da Rua da Azenha, onde se travou uma notável batalha na guerra dos Farrapos, foi substituída por uma nova, mais larga e mais bela.

As autoridades católicas reclamavam exatamente um templo capaz de atender as necessidades dos numerosos fiéis. Ou seja, em seu ponto de vista, não era preciso absolutizar o valor histórico, sendo mais adequado subsumi-lo a outras prioridades. Em outras palavras, era fundamental modernizar os edifícios religiosos, assim como se modernizava a cidade.

Os defensores da permanência da Igreja do Rosário apelavam exatamente para seu valor histórico, ressaltado diante da carência de outros legados em Porto Alegre. “Marco significativo do passado dentro da cidade”, “imagem viva e eloquente do formoso passado de tanta gente”, “preciosidade histórica”, “reliquia da cidade” — são algumas das expressões, retiradas de um artigo de 1940 (ZEFERINO apud TANCCINI, 2008, p. 3-8), que ecoam a justificativa apresentada pelo representante do SPHAN para o tombamento da igreja: juntamente com outra, eram “as únicas obras de arquitetura religiosa ainda impregnadas do espírito do passado na capital”. Além delas, haveria ainda a Igreja de Nossa Senhora Madre de Deus, iniciada em 1779, mas esta já havia sido demolida nos anos 1920 em nome das mesmas razões que se colocavam agora contra a permanência da Igreja do Rosário. (VARGAS et al., 2004) Portanto, as autoridades católicas puseram-se em sintonia com o vetor dominante, segundo o qual, nas palavras de Machado (1998, p. 161), “os exemplares da arquitetura colonial são objeto de menosprezo, evidências de um atraso que cabe superar em nome do progresso da urbe”. Defender a permanência da velha Igreja do Rosário, segundo o Arcebispo, significava atentar contra “o progresso cultural da metrópole rio-grandense” e impedir o seu “embelezamento”.

Em um artigo de 1949, escrevia o jornalista: “pois quem tiver carinho pela Porto Alegre antiga, que corra o quanto antes para despedir-se da igreja do Rosário; dentro de pouco, ela não existirá mais”. (KREBS, 1949) Outro artigo do mesmo ano saudava, tarde demais, sua “beleza singela e impressionante”. (apud MACHADO, 1990) No lugar dela, surgiria o templo neoromânico que ainda continua lá, assim como surgiu a catedral neorenascentista perto dali. Nos registros sobre o templo atual, alguns não se referem ao tombamento, assim como não se encontram mais documentos sobre a irmandade na própria igreja ou no arquivo da Cúria Metropolitana. Se a história consegue mesmo ser relativizada, parece, por outro lado, que o embelezamento prometido pelo novo templo ficou como profecia não realizada. Ele não foi incluído entre as igrejas retratadas em um livro que destaca os exemplares de Porto Alegre mais significativos do ponto de vista artístico, arquitetural e cultural. (VARGAS et al., 2004) Já a arquiteta que relata a história da demolição do antigo templo, ecoando uma reprovação comum entre intelectuais, é categórica: “um prédio pesado, sem originalidade e sem graça”. (MACHADO, 1998, p. 164) Em suma, se a relíquia não conseguiu ser moderna, talvez o moderno encontre dificuldade em ser belo.

MODERNIDADE E PRESERVAÇÃO

O templo Martin Luther pertence à Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil, cuja presença é bastante expressiva no Rio Grande do Sul, guardando ainda, em parte, as marcas de seu vínculo com a imigração alemã. Quando foi construído, nos anos 1930, estava localizado em uma região periférica de Porto Alegre. Participou tanto da expansão da ocupação luterana, quanto do projeto de urbanização daquela área. Originalmente, o edifício era composto por duas seções. Numa delas, estava a residência do pastor. Na outra, estava a nave do

templo e, no andar inferior, uma área que foi utilizada como sala de aula. A primeira seção não existe mais, demolida para dar espaço à ampliação das dependências escolares. Em sua expansão, a paróquia construiu outro templo, reservando o antigo para atividades esporádicas. Hoje a “igrejinha” tem sua fachada bem próxima à calçada de uma das principais avenidas da cidade, a mesma que quase levou ao seu desaparecimento.

Esse templo, portanto, esteve ameaçado de total destruição por conta do projeto de construção da referida avenida, um empreendimento de grande vulto, concebido e realizado na passagem entre os anos 1990 e 2000, com o objetivo de criar outro anel de circulação viária em Porto Alegre.⁶ (3º PERIMETRAL..., 2013) Diante dessa ameaça, houve mobilização por parte da comunidade religiosa e de outras pessoas que atribuíam valor histórico e arquitetônico à igreja Martin Luther.

Com essa motivação, tendo como principais articuladores desse movimento os próprios membros da comunidade que na sua vida particular eram vinculados à área da arquitetura, teve início a busca pela reconstrução da história deste espaço religioso a fim de estruturar uma argumentação que envolvesse não somente a sua ligação com o bairro no qual ela está localizada como também com a comunidade alemã no Rio Grande do Sul. Para isso, mobilizam-se não só as características estruturais do local, mas também a referência a um importante movimento arquitetônico iniciado na Alemanha durante o período entre guerras denominado de “nova objetividade”.⁷

6 Maiores informações podem ser encontradas em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/3%C2%AA>>. Perimetral. Acesso em: 1 set. 2014.

7 As informações foram retiradas do texto assinado por Günther Weimer (importante arquiteto e historiador no que diz respeito à colonização alemã), disponível no site: <http://www.mluther.org.br/Cultural/guenther_weimer.htm>. Acesso em: 1 set. 2014. Weimer (1998) incluiu o templo em seu livro sobre “arquitetura modernista” na cidade.

Esta fase foi extremamente difícil para a Alemanha. Em 1930 Hitler subiu ao poder e passou a dificultar a vida das universidades que lhe opunham crescente oposição. Ao fanatismo nazista, os universitários respondiam com um racionalismo radical que iria condicionar profundamente o projeto da igreja Martin Luther. Este movimento racionalista que receberia o nome de ‘nova objetividade’ atinha-se a um funcionalismo [...] e toda vinculação com as formas do passado deveriam ser eliminadas. As novas formas arquitetônicas haveriam de nascer de uma sadia elaboração mental. (WEIMER, 1998, p. 160)

Desse modo, as “marcas” arquitetônicas presentes nesta construção colocavam em evidência, como comenta Günter Weimer (1998), a importância de edificações como esta para o modernismo brasileiro. Esta característica é de grande importância para a preservação do local, bem como o nome e a formação do arquiteto que a desenhou, como é possível perceber no parecer técnico anexado ao processo de preservação do espaço solicitado junto à Equipe do Patrimônio Histórico e Cultural de Porto Alegre (EPAHC):

A obra de Siengfried Berthold Costa tem, portanto, uma posição pioneira na historiografia arquitetônica: é uma obra pioneira, prenunciadora do movimento modernista. Tem também significado artístico, pela sua originalidade e pela sua beleza intrínseca [...] Se não foi inscrita no Livro de Tombo trata-se de erro a reparar. Importa a certeza de que a Igreja Martin Luther é bem cultural essencial à memória de Porto Alegre e do Rio Grande do Sul.⁸ (PORTO ALEGRE, 1998)

Tais características podem ser observadas, principalmente, na construção original da Igreja, pois nessa visão de arquitetura a torre da Igreja é colocada na parte nos fundos para que o badalar dos sinos não interferisse nas conversas entre os membros da congregação ao

8 Parecer da Equipe do Patrimônio Histórico e Cultural (EPAHC), da cidade de Porto Alegre. Documento arquivado na EPAHC, pasta: Martin Luther.

final nos cultos. É perceptível a concepção que louva a singeleza e a funcionalidade, tanto externa quanto internamente. Esta singularidade é um dos motivos pelos quais os muitos arquitetos e historiadores consideram essa edificação religiosa tão importante e se empenharam fortemente na busca da preservação do espaço.

Na verdade, o primeiro esforço de preservação ocorreu nos anos 1980, depois que a parte correspondente à casa do pastor foi demolida. A mobilização mais recente dá continuidade a preocupações que se expressam na década seguinte e que culminam na defesa da permanência da igreja frente aos projetos de construção da avenida. Afinal, a via sofreu um estreitamento para que não ocorresse a demolição do templo. Embora o tombamento tenha sido considerado, sua conservação está assegurada pela designação, por parte da Prefeitura de Porto Alegre, como “Prédio de Interesse Sócio-Cultural”. (DONNER, 2012) Atualmente, a comunidade religiosa não tem interesse pela medida do tombamento, com a justificativa de que se prefere manter autonomia na administração do templo, utilizado para atividades culturais. O caso da Igreja Martin Luther sugere, assim, o contraponto entre diferentes instrumentos de preservação.

O processo relacionado à preservação da igreja foi bastante longo e, durante este período, foi possível perceber a partir de consultas documentais e bibliográficas que houve uma

progressiva mudança dos argumentos de meramente estéticos e arquitetônicos, para as questões de identidade da comunidade luterana, memória do bairro e possibilidades de uso do patrimônio por todos os cidadãos. (DONNER, 2012, p. 32)

Desse modo, nas mobilizações mais recentes, passa-se a considerar a relação da igreja não somente com as questões vinculadas estritamente a um valor histórico/artístico/arquitetônico, como já foi comentado anteriormente, mas sim a interação deste local e, principalmente da religião luterana a ela vinculada, com o desenvolvimento do bairro e da comunidade luterana como um todo no estado do

Rio Grande do Sul. A resultante dessa articulação entre argumentos de diversas naturezas foi a preservação desse templo, ele mesmo representante de um momento da expansão urbana e de vertentes arquitetônicas modernistas, diante de outro projeto de modernização. O caso permite pensar nas múltiplas temporalidades que habitam o terreno urbano, e também na historicidade dos reconhecimentos, uma vez que para a “igrejinha” Martin Luther sua valorização como exemplar do moderno dependeu das ameaças representadas por outros projetos de modernidade.

MODERNIDADE E TRADIÇÃO

A distribuição espacial dos templos das religiões afro-brasileiras em Porto Alegre assemelha-se com a da maioria das capitais do país, estão localizados nas regiões periféricas da cidade. (SILVA, 1995) Na capital gaúcha, contudo, os cultos afro-brasileiros também marcam sua presença no centro da cidade não apenas por conta da profusão de lojas de artigos religiosos, mas por estarem intimamente associados com um dos mais importantes prédios históricos da região, o Mercado Público Municipal. Segundo a tradição religiosa do batuque do Rio Grande do Sul, no centro de Mercado Público, mais precisamente no cruzeiro formado pela confluência de seus quatro corredores principais, estaria enterrado um “assentamento” do orixá Bará.⁹ Embora haja dúvidas e discordâncias entre os religiosos acerca da origem do assentamento e do tipo de materialidade que o constituiria, fato é que o lugar é um

9 Na tradição religiosa dedicada ao culto dos orixás que se desenvolveu no Rio Grande do Sul, o Batuque, Bará é, como afirma Anjos (2007, p. 18), “o exu como um orixá”. Trata-se do “orixá de frente”, entidade pela qual se inicia qualquer ritual, “dono dos caminhos, das portas, das chaves, dos cruzeiros abertos, dos mercados, da fartura, do movimento e da sexualidade”. (MACHADO, 2013, p. 79) Por isso, no Batuque, os territórios que em outras tradições religiosas são consagrados a Exu — como as encruzilhadas, as portas, os cemitérios e os lugares de grande circulação de pessoas e de trocas comerciais — pertencem a Bará.

importante ponto de devoção e um local por onde devem passar, obrigatoriamente, os adeptos dos cultos afro, especialmente do Batuque, durante a iniciação, num ritual denominado de “Passeio”.¹⁰ Em 2013, a pedido da comunidade religiosa local, o Bará do Mercado foi reconhecido como um *lugar* do patrimônio imaterial da cidade. O título foi conferido tanto em função do reconhecimento da importância atribuída ao espaço pelos adeptos dos cultos afro-gaúchos, quanto por conta de sua associação com a história da presença negra no centro da cidade. Nesse caso, temos uma sobreposição de registros de reconhecimento patrimonial, já que o próprio prédio do Mercado Público, inaugurado em 1889, é um bem tombado como patrimônio histórico e cultural de Porto Alegre desde 1979, devido à importância arquitetônica atribuída à construção de estilo neoclássico.

O que gostaríamos de destacar nesse caso, além da associação entre um marco de referência afroreligiosa e um dos ícones arquitetônicos do centro da cidade de Porto Alegre, é a relação observada entre as obras de restauro e modernização pelas quais passou o prédio do Mercado Público entre os anos de 1990 e 1997 e a visibilização da tradição afroreligiosa do Bará do Mercado. Isso porque, se até aquele momento a presença de um assentamento de orixá no Mercado Público era uma tradição conhecida quase que exclusivamente por adeptos e estudiosos do culto, com a reforma ela passa a ser conhecida por um público mais amplo, convertendo-se, com o passar dos anos, em parte do patrimônio oficial da cidade.

Ao longo do século XX, assim como os outros dois edifícios mencionados neste texto, também o prédio do Mercado Público esteve sob ameaça de demolição para dar lugar a projetos de modernização urbana de Porto Alegre. A última ameaça foi registrada no início da década de 1970, quando, conforme previsto pelo Plano Diretor aprovado em 1959, o Mercado Público deveria ser demolido para dar

10 Para saber mais sobre a tradição religiosa e o ritual do Passeio ver, por exemplo, Oro, Anjos e Cunha (2007).

lugar à construção da I Avenida Perimetral. A ameaça de demolição e a rápida transformação da paisagem urbana no período, no entanto, deram impulso à campanha avançada por intelectuais de diferentes áreas pela conservação do Mercado Público e de outros bens considerados como patrimônios históricos e culturais da cidade. (SEVERO, 2004)¹¹

Nos anos subsequentes à campanha pela preservação do Mercado e que resultou no seu tombamento como patrimônio em 1979, os planos para o antigo prédio haviam mudado. Ao longo da década de 1980, reportagens em jornais e relatórios de especialistas exaltavam as práticas tradicionais que tinham lugar na edificação e clamavam por uma reforma capaz de conter o visível processo de degradação e descaracterização do prédio. Em 1990, finalmente o executivo municipal nomeou uma equipe técnica multidisciplinar que seria responsável por elaborar um projeto de restauro que contemplasse tanto a preservação do prédio, tombado como bem de interesse histórico e cultural, quanto sua modernização e adaptação aos usos que agregara ao longo do tempo. Conforme Vargas (2011), especialmente entre os profissionais da Secretaria de Cultura do Município, existia a preocupação de que o projeto de restauro não privilegiasse apenas os aspectos materiais, estéticos e arquitetônicos da construção, mas que também levasse em conta a dimensão humana e os aspectos de sociabilidade mantidos naquele espaço. A equipe técnica, por sua vez, estava comprometida com a observação das recomendações das cartas de restauro de monumentos e sítios históricos, as quais valorizavam a cooperação de diferentes áreas do conhecimento na restauração e conservação de patrimônios históricos. Nesse sentido, sobretudo aos

11 De acordo com Severo (2004), ao longo de sua história, o Mercado Público sofreu cinco ameaças de demolição, que ocorrem nas administrações municipais de J. Loureiro da Silva (1940), Clóvis Pestana (1945), Célio M. Fernandes (1964) e T. Thompson Flores (1972). Para mais informações sobre o projeto de demolição e a campanha de preservação veiculada pela imprensa entre o final dos anos 1960 e meados dos anos 1970, ver Severo (1999, 2004).

profissionais das áreas de história e sociologia, coube a tarefa de conduzir pesquisas que subsidiassem o trabalho da equipe técnica com informações sobre os usos do espaço do Mercado por grupos diversos. (VARGAS, 2011, p. 52)

No âmbito da pesquisa denominada “As Sociabilidades do Mercado Público”, conduzida entre 1994 e 1995, uma das frentes de investigação concentrou-se em explorar as relações estabelecidas pelos adeptos das religiões afro-brasileiras com a região central do Mercado. Isso porque, como ressalta Vargas (2011), embora naquele momento se soubesse da sacralidade do espaço para os afro religiosos e que a banca de alimentos então situada na parte central do Mercado se caracterizasse como um local de oferenda de moedas, não havia um conhecimento sistematizado sobre o assunto. Do ponto de vista da equipe de restauro, a relação entre os religiosos e a região central do edifício era uma questão crucial a ser esclarecida, já que uma das intervenções que parecia essencial aos técnicos de arquitetura era a recuperação da circulação original em forma de cruz entre as extremidades da edificação. A circulação induzida pelos quatro portões opostos encontrava-se obstruída, há época, pela existência de uma banca de comércio de alimentos instalada no centro da edificação, a qual deveria ser removida para o resgate de uma disposição mais próxima à de seu projeto original. As entrevistas então conduzidas com um grupo de pais e mães de santo e adeptos do batuque revelaram que, embora a relação dos religiosos não fosse propriamente com a Banca Central, alguns deles consideravam que ela cumpria uma função de proteção do assentamento de Bará enterrado sob o local onde ela fora disposta. (VARGAS, 2011) Em reuniões realizadas entre os religiosos e os técnicos da equipe de restauro, acordou-se a retirada da banca e passou-se a discutir a possibilidade de instalação de um monumento no centro do cruzeiro ou da demarcação da região com ladrilhos em formas e cores diferenciadas. Chegou-se a acordar que, em momento oportuno, os búzios seriam consultados para saber a opinião do próprio Bará acerca das intervenções sobre

seu local de assentamento. (MORAES, 1994) Foi apenas em 2013, no entanto, quando do anúncio de que o Bará do Mercado seria reconhecido como patrimônio imaterial do município, que um mosaico em mármore e bronze, obra de artistas locais, foi inscrito sobre o chão no centro do prédio.

Tão ou mais importante que a discussão sobre a retirada da Banca Central, foi aquela que mobilizou religiosos e a equipe técnica em torno das escavações realizadas em toda a extensão do pavimento inferior para dar lugar à instalação das novas redes hidráulica e elétrica durante o período da reforma. Como se pode aferir dos depoimentos de religiosos registrados em algumas pesquisas (A TRADIÇÃO..., 2007; VARGAS, 2011; PORTO ALEGRE, 2012), embora alguns deles tenham se mostrado receosos e até mesmo céticos quanto à possibilidade de se encontrar algum material associado ao assentamento de Bará, as escavações realizadas por um grupo de arqueólogos no centro da edificação foram acompanhadas de perto, e com alguma expectativa, pelos sacerdotes. No entanto, nenhum vestígio do assentamento foi encontrado durante os trabalhos. Ainda assim, a fim de se conservar intacto o lugar ao qual se atribuía a concentração do “axé” de Bará, as redes elétrica, de água e de esgoto foram desviadas da região central. (MORAES, 1994; VARGAS, 2011)

Com o interesse dos profissionais da equipe técnica pelas práticas religiosas desenvolvidas no local e que, aos poucos, iam sendo divulgadas para um público mais amplo,¹² os sacerdotes se viram confrontados com a necessidade de elaborar uma narrativa que justificasse a sacralização daquele espaço. Duas diferentes versões acerca da origem do assentamento ganharam notoriedade, assim como se elaboraram diferentes interpretações sobre o porquê de não haverem sido

12 Segundo Vargas (2011, p. 51), no período que antecedeu a reforma e durante as obras de restauro, a mídia local conferiu destaque tanto aos projetos de reforma quanto os resultados das pesquisas que vinham sendo realizadas, repercutindo, assim “a visibilidade que as pesquisas davam aos grupos de pais de santo que cultuavam o Bará no interior do Mercado”.

encontrados vestígios do assentamento durante as escavações arqueológicas. Os depoimentos reunidos durante o período da reforma foram objeto de uma exposição realizada no Memorial do Mercado após o término das obras e outros ainda foram recolhidos e descritos em pesquisas posteriores que deram origem a um livro e um documentário sobre a tradição religiosa.¹³

Ao final da reforma, o espaço no centro do Mercado, agora totalmente liberado para a circulação, passou a receber, com ainda mais regularidade e visibilidade, grupos de religiosos em seus rituais e homenagens à divindade. Nesse momento, como indica uma nota em um jornal local de 1998, os comentários sobre os poderes do Bará assentado no centro do Mercado já eram tão populares que motivavam inclusive a reação de alguns comerciantes à afirmação de que seria ele o responsável por garantir os bons negócios e a proteção do edifício dos incêndios e das ameaças de demolição que marcaram sua história.¹⁴

No caso analisado nesta seção, como vimos, as obras de restauro e modernização de um prédio histórico e secular acabaram não apenas por visibilizar a sua condição de espaço de culto para uma tradição religiosa específica, como precisaram considerar os aspectos devocionais durante as intervenções e na nova organização do espaço. Os religiosos, por sua vez, demandados pelo interesse dos pesquisadores, precisaram lidar com a necessidade de elaboração de uma

13 A exposição “O Bará do Mercado: os caminhos invisíveis do negro em Porto Alegre” foi realizada pelo Memorial do Mercado — espaço incorporado a partir da reforma, no segundo pavimento da edificação — no ano de 2002. Em 2007 foram lançados o livro (ORO; ANJOS; CUNHA, 2007) e o documentário (A TRADIÇÃO..., 2007) sobre a tradição do Bará do Mercado, ambos produzidos a partir de pesquisa conduzida por pesquisadores da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) em parceria com a Secretaria de Cultura de Porto Alegre.

14 Como na fala de um dos comerciantes, registrada em reportagem do jornal *Correio do Povo*: “Apesar de terem cavado muito, o suposto despacho não foi achado. E, afinal, se o Mercado deu certo, foi devido ao trabalho de muitos. Nada funciona, nem aqui nem em lugar algum, sem muito trabalho”. (DESPA-CHO..., 1998)

narrativa sobre as origens da sacralização do espaço. Aqui, portanto, em vez de uma oposição entre presente e passado, temos um projeto de modernização que estimula a elaboração e sistematização de uma tradição religiosa ao mesmo tempo em que lhe confere visibilidade e reconhecimento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os contrastes entre os três casos aqui abordados evidenciam as diferenças quanto à relação entre religião e modernização. Por meio dessa relação, é a própria temporalidade — supostamente linear e unidirecional nas concepções mais correntes de modernidade — que se mostra múltipla, tornando relativas as percepções de presente, passado e futuro. De fato, ainda que fosse a mesma modernidade que estivesse sempre em questão, é desconcertante que ela possa produzir e se constituir em torno de destruição, preservação e tradição. Em outra dimensão, o vetor espacial também se mostra útil para apreendermos essa diversidade. O catolicismo reitera sua associação com o centro civilizador, mas, no caso aqui analisado, ao preço de certa invisibilidade, pela falta de reconhecimento de seu valor estético e pela pouca evidência do templo recente. O protestantismo aparece como agente de modernização no que era então a periferia da cidade, acompanhando sua urbanização e trazendo uma referência arquitetônica de vanguarda. O Bará do Mercado, por sua vez, sugere uma inversão na relação entre religião e espaço urbano, já que inscreve no centro — do prédio histórico e da cidade — uma marca da periferia, tomada em seus sentidos espaciais e imaginários. A inversão, na verdade, é dupla, pois coloca a divindade associada com entradas e saídas no centro de um dos espaços mais públicos de Porto Alegre.

Tomando essa pista sugerida pelo Bará, é possível vislumbrar alguma contribuição para abordarmos a diversidade religiosa “do ponto de vista das religiões ditas periféricas ou marginais”. (CARVALHO,

1999, p. 3) Pois referências afroreligiosas não estão marcando apenas o caso que as enfoca diretamente. Na Igreja Nossa Senhora do Rosário, os negros continuam presentes nas figuras que compõem o mosaico que orna a fachada do templo. Ainda mais significativamente, o templo católico é parte do mencionado ritual batuqueiro (Passeio) que envolve também o Mercado Central, assim como o sincretismo invade a festa de Nossa Senhora dos Navegantes. (ORO; ANJOS, 2009) No documentário sobre o Bará do Mercado (A TRADIÇÃO..., 2007), uma liderança afroreligiosa cobra das autoridades um tratamento mais justo para sua crença, mencionando o caso de uma igreja — e os leitores deste texto saberão identificá-la facilmente — que deixou de ser demolida para a construção de uma avenida. Embora as situações aqui abordadas mostrem as religiões afro-brasileiras no centro e o protestantismo na periferia, a reivindicação ganha sentido se consideramos as tensões que percorrem o campo religioso nos seus aspectos territoriais. Esta e outras referências são a prova de que, em meio à multiplicidade de tempos e espaços, sempre estarão a proliferar conexões que convertem a diversidade em disputa, a convivência em controvérsia.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, R. Pluralismo religioso e espaço metropolitano. In: ALMEIDA, R.; MAFRA, C. (Org.). *Religiões e Cidades*: Rio de Janeiro e São Paulo. São Paulo: Terceiro Nome, 2009. p. 29-50.

ANJOS, J. C. G. dos. A reterritorialização do negro no centro de Porto Alegre. In: ORO, A. P.; ANJOS, J. C. dos; CUNHA, M. (Org.). *O Bará do Mercado Público*. Porto Alegre: PMPA: SMC, 2007. p. 52-77. 1 v.

A TRADIÇÃO do Bará do Mercado Público, os caminhos invisíveis do negro em Porto Alegre. Direção: Ana Luiza de Carvalho da Rocha. Produção: Anelise Guterres. Roteiro: Ana Luiza de Carvalho da Rocha e Rafael Devos. Imagem: Rafael Devos. Imagem sonora: Viviane Vedana. Edição: Alfredo Barros. Porto Alegre: Petróbras Cultural; Secretária de Cultura, 2007. (55:48 min). Documentário.

- BURCHARDT, M.; BECCI, I. Introduction: religion takes place: Producing Urban Locality. In: BECCI, I.; BURCHARDT, M.; CASANOVA, J. (Org.). *Topographies of faith: religion in urban spaces*. Leiden: Brill, 2013.
- CARVALHO, J. J. de. Um espaço público encantado: pluralidade religiosa e modernidade no Brasil. Brasília: UnB, 1999. (Série Antropologia, v. 249).
- CHUVA, M. R. *Os arquitetos da memória*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2009.
- DESPACHO do Bará não passa de lenda. *Correio do povo*, Porto Alegre, 3 out. 1998.
- DONNER, S. C. Processos de patrimonialização na atualidade. Um estudo de caso: “Igrejinha” Martin Luther. *Revista Latino-Americana de História*, Vale do Rio dos Sinos, v. 1, n. 2. fev. 2012. Disponível em: <http://www.sumarios.org/sites/default/files/pdfs/2_17.pdf>. Acesso em: 18 jul. 2014.
- GONÇALVES, J. R. *A Retórica da Perda*. Rio de Janeiro: UFRJ: IPHAN, 1997.
- HEBERLE, F. *Imagens, monumentos e pedras ocultas: controvérsias e condições de visibilidade do afro-religioso no espaço público*. 2014. 137 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014.
- KERBER, M. B. Problematizando processos de patrimonialização no Rio Grande do Sul. In: JORNADAS SOBRE ALTERNATIVAS RELIGIOSAS NA AMÉRICA LATINA: PLURALISMO, INTERCULTURALIDADE, FLUXOS E ITINERÁRIOS RELIGIOSOS, 17., 2013, Porto Alegre. *Anais...* Porto Alegre: UFRGS, 2013.
- KREBS, C. G. Vai desaparecer a nossa velha igreja de N.S. do Rosário. *Diário de Notícias*, Porto Alegre, p. 24, 23 out. 1949.
- MACHADO, N. H. N. *Modernidade, arquitetura e urbanismo: o centro de Porto Alegre: 1928–1945*. 1998. 345 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1998.
- MACHADO, N. H. N. A igreja de N. S. do Rosário dos Pretos. *Estudos Ibero-Americanos*, Porto Alegre, v.16, n. 189/196, 1990.

MACHADO, C. F. *Desfazer laços e obrigações: sobre a morte e a transformação das relações no batuque de Oyó/RS*. 2013. 111 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

MORAES, C. Mercados populares do Brasil: Mercado Público Central de Porto Alegre. In: PROJETO de restauração do Mercado Público. Porto Alegre, 1994.

OLIVEIRA, P. L. de. *Oferendas modernas: religião, arte e política na construção de obras-lugares no Brasil e na França*. 2014. 282 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

ORO, A.; ANJOS, J. C.; CUNHA, M. (Org.). *O Bará do Mercado Público*. Porto Alegre: PMPA: SMC, 2007.

ORO, A.; ANJOS, J. C. *Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre: sincretismo entre Maria e Iemanjá*. Porto Alegre: Editora da Cidade, 2009.

PASSOS, J.; GUERRIERO, S. Metamorfoses religiosas no centro antigo de São Paulo: variações sobre a paisagem e o espaço. *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, n. 6, p. 117-133, 2004.

PORTO ALEGRE. Secretaria Municipal da Cultura. *Parecer técnico sobre a Igreja Martin Luther*. Porto Alegre, 4 maio 1998.

PORTO ALEGRE. Equipe de Patrimônio Histórico e Cultural. *Memorando n. 112*, 9 nov. 2012.

SEVERO, F. *O Mercado de Porto Alegre entre a cidade real e as cidades ideais*. 1999. 371 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Católica do Rio grande do Sul, Porto Alegre, 1999.

SEVERO, F. *Olhar sobre a preservação do Mercado Público de Porto Alegre: um pouco de história (II)*. Porto Alegre: Portal Etur, 2004. Disponível em: <<http://www.etur.com.br/conteudocompleto.asp?IDConteudo=3051>>. Acesso em: 31 jul. 2014.

SILVA, V. G. *Orixás da metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995.

IGREJA Nossa Senhora do Rosário (Porto Alegre). *Wikipédia: a enciclopédia livre*. [S.l.], 2015.

3º PERIMETRAL. *Wikipédia*. [S.l.], 2013. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/3%C2%AA_Perimetral>. Acesso em: 1 set. 2014.

TANCCINI, T. *Igreja de Nossa Senhora do Rosário de Porto Alegre: entre a destruição e a preservação patrimonial*. 2008. 50 f. (Monografia) Trabalho de Conclusão do Curso de Graduação em História — Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.

VARGAS, É. et al. *Torres da província: história e iconografia das igrejas de Porto Alegre*. Porto Alegre: Pallotti, 2004.

VARGAS, P. R. N. F. *O Mercado Central de Porto Alegre e os caminhos invisíveis do negro: uma relação patrimonial*. 2011. 157 f. Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-graduação em Planejamento Urbano e Regional, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.

WEIMER, G. *Arquitetura modernista em Porto Alegre entre 1930 e 1945*. Porto Alegre: Unidade Editorial, 1998.

Modernidade e religião, modernidade e cidade, sempre questão e sempre em questão

Léa Freitas Perez

INTRODUÇÃO

Modernidade e religião, modernidade e cidade, eis dois temas cardinais, diria mesmo seminais, de toda e qualquer reflexão sobre a formação e sobre o desenvolvimento do dito mundo ocidental. Todos sabemos o quanto de tinta já se usou nessa discussão que permanece em aberto, tanto é que é o pano de fundo, ainda que distintamente articulada e modulada, em sua contemporaneidade mais imediata, mas sem negligenciar a espessura da história, dos quatro “casos”/textos que me foram dados a comentar.¹

Todos sabemos da pluralidade de teses acerca das relações entre modernidade e religião, e dos inúmeros divisores/clivagens disciplinares, epistêmicos e ideológicos por elas provocadas. Estamos face

1 Apenas para efeitos de registro e de sugestão de leitura cito os trabalhos Max Weber (1986) e Numa Denis Fustel de Coulanges (1975), que reputo incontornáveis, sem esquecer também o fundamental contributo da Escola de Chicago.

a um campo de polêmicas e de controvérsias, se é mesmo disso que se trata, como sugerem os “casos” estudados por Emerson Giumbelli, Fernanda Heberle, Mônica Kerber (2016), Lígia Évora (2016), Fernanda Heberle (2016), e Cleidiana Ramos (2016).

Seja como for parece-me existir um relativo consenso quanto ao lugar proeminente que a cidade ocupa nesse campo, como exemplificam os quatro textos, seja para as capitais gaúcha e baiana, seja para suas respectivas regiões metropolitanas. A cidade é incontestavelmente o laboratório e o palco da modernidade e de seus projetos modernizadores-modernizantes, isto é, o *locus* de seu afã transformador das gentes e das coisas. Vale dizer que o projeto moderno atua no tecido urbano, seja em seus estilos de vida, seja em suas edificações, mobilizando gentes e coisas, em distintos planos e em variadas agências. E esse me parece um tema que permeia, em graus variados, e em “casos” distintamente singulares, todos os textos.

Seja na Bahia, essa terra de todos os deuses e de todos os santos, logo terra festiva por excelência, seja no Rio Grande do Sul, meu torrão natal, terra de guerras e da positivista religião da humanidade, modernidade e religião disputam, conformam e transformam o espaço urbano e seu tecido social. Seja numa relação de “destruição” seja numa relação de “preservação”, como referem Giumbelli, Heberle e Kerber, seja no fim da festa com “a chegada de modernização”, como sugere Cleidiana Ramos, o que está em questão é uma “in-certa” relação da modernidade com a tradição (leia-se a religião), com amplo potencial para que “diversidade” se converta em “disputa” e “convivência” em “controvérsia”, como postulam Giumbelli, Heberle e Kerber. Seja na forma da transmutação do célebre acarajé em bolinho de Jesus, seja no “desaparecimento” da Lavagem da Pituba, seja nas inusitadas “mobilizações” e “posicionamentos” que envolveram diversos agentes em torno da preservação ou não da Igreja de Nossa Senhora do Rosário e do Templo Martin Luther, na exposição pública do famoso assentamento de Bará no mercado público municipal de Porto Alegre, seja nas peripécias da imagem de Oxum em Guaíba, o

que está em destaque, logo em questão, são as variadas e as multifacetadas relações da modernidade com a religião no espaço público, isto é, com a cidade como *res publica* e suas gentes e suas coisas.

Aqui um ponto forte dos quatro textos, que gostaria de pontuar, o resgate analítico do protagonismo da cidade nos estudos sobre religião que anda relativamente esquecido em nosso meio. Em texto que realiza uma “leitura religiosa do Recife” de hoje, a antropóloga holandesa Marjo de Theije (2006, p. 80), aponta para a falta de atenção antropológica com a relação entre religião e cidade. Diz ela, com o que concordo integralmente, “a religião é mais do que um acontecimento coincidente na cidade”, “a cidade é mais que um contexto neutro para os fenômenos religiosos”, ambos estão imbricados na produção de sentido. Clara Mafra e Ronaldo de Almeida (2009, p. 10), em livro dedicado às relações entre religião e cidade, enfocando os “casos” de São Paulo e do Rio de Janeiro chamam atenção para a relevância que as religiões assumiram, a partir dos anos 1990 para quem estuda o urbano, uma vez que os discursos e as práticas religiosas passam a ser um dos recursos disponíveis de relação e de expressão para os habitantes das metrópoles brasileiras.

Assim é muito bem-vindo e vindo em boa hora uma renovada abordagem antropológica das relações entre cidade e religião nos quadros da modernidade, nos mostrando o potencial analítico que este par enseja em termos de uma compreensão ampliada da questão sociológica fundamental, o que faz sociedade, isto é, o que liga as gentes e as coisas em comunidade, seja a afetiva de desejos e de sonhos, seja a de crenças e de fé, seja a política, pautando e regulando a comunicação e as trocas, conformando o viver em coletividade e seus ritmos sociais. Oxalá os “casos” etnografados, com cuidado empírico e com acuidade conceitual, nos quatro textos sejam fonte de inspiração e sirvam como modelo para outros estudos de casos em outras cidades brasileiras.

Todavia, não podemos esquecer que as relações entre modernidade e religião são, em grande medida, não previstas num mundo que se

quer moderno, porque, entre outras coisas, secularizado, e que se vê desconcertado pela incontestável presença viva da religião na esfera pública, como elemento de formação de opinião e gerador de polémicas e de controvérsias, como os textos atestam. Talvez como uma revanche, o sagrado faça sua fulgurante aparição em nossas cidades hoje, clamando seu *droit de cité*, isto é, a coimplicação genealógica e estrutural entre religião e cidade. Afinal, pelo menos desde a Grécia Antiga e de Atenas, como já mencionei em outro lugar, não existe cidade sem santo padroeiro, cuja festa constitui o cume de sua vida coletiva, os deuses são os padroeiros mesmo da *pólis*, bem como os promotores celestes da cidadania terrena. É para isto que aponta Pierre Sanchis (2000, p. 38) quando diz que “religião sempre na história teve a ver com a cidade. Inclusive, a religião era coisa da cidade”. Mais ainda, acentua, a religião era segregada pela cidade, de modo a nutrir “a pretensão de informar [dar forma à] sua Cidade”. *Droit de cité* hodiernamente modulado sob a forma de dupla localização da religião, entre o civil e os fins últimos e sob a égide de uma cultura de consumo, frequentemente desdobrado em questão de patrimônio cultural, como o evidenciam os “casos” tratados nos quatro textos.

A questão que se coloca é, pois, a dos insuspeitos lugares que assume na contemporaneidade mais imediata o sagrado e suas epifanizações, ou como bem aponta Heberle “os efeitos de convivência entre religião e modernidade” e a “produção de ‘sagrados’ em contextos e instituições seculares”. Talvez mais ainda do que a “produção de ‘sagrados’ em contextos e instituições seculares” trate-se da produção do sagrado numa cultura de consumo e de sua relação com amplos e complicados processos de patrimonialização, evidenciado em todos os quatro textos.

Quero aqui defender a tese segundo a qual, num mundo de comunicação generalizada e globalizada, no qual a cultura é pautada na profusão de informações e na proliferação de imagens que, como nota Featherstone (1995, p. 120), “não podem ser estabilizadas de maneira definitiva, nem hierarquizadas em um sistema correlacionado

com divisões sociais fixas”, os grupos e os indivíduos “usam os bens de consumo como signos culturais por livre associação para produzir um efeito expressivo”, que pode ou não ser “religiosamente modulado”, de modo que a religião, não importa o que se entenda por, torna-se um “complexo significativo” como outro qualquer, e se acomoda, *tan bien que mal*, no mercado, nele se dissipando, podendo assumir, e me parece que cada vez mais, a forma de patrimônio cultural. Com isso quero dizer que não somente a modernidade não mata a religião, como também estabelece com ela relações de múltiplas valências, entre as quais destaca-se a de mercadoria-signo, ampliando os quadros de plausibilidade do religioso numa sociedade na qual, como defende Agamben, na esteira de Walter Benjamin (2007), e com quem concordo integralmente, o capitalismo se tornou religião. Vale dizer que “Deus não morreu, Ele tornou-se Dinheiro”. Dito de outro modo, o dispositivo religioso se vê potencialmente em situação de captura pela máquina capitalista, que visa torná-lo *oikonomia*, isto é, mercadoria-signo e patrimônio-mercadoria num concorrido mercado de produtos culturais.

Entretanto, há brilho além da clausura, pois como nos mostrou de modo cabal Weber (1986, p. 85), se o racionalismo “destronou o politeísmo em proveito do ‘Único de que temos necessidade’”, tornando a religião “uma rotina quotidiana” e o mundo, desencantado, quando “confrontado com a realidade da vida interior e exterior”, o racionalismo se vê constrangido a realizar compromissos e acomodações, de modo tal que “a multidão dos deuses antigos sai de suas tombas, sob a forma de potências impessoais porque desencantadas, e se esforçam novamente, retomando suas lutas eternas, para fazer nossas vidas regressarem a seus poderes”, ou seja, ao pluralismo de valores. Dito de outro modo, segundo Weber (1986, p. 91),

por tanto que a vida tenha em si mesma um sentido e que se compreenda em si mesma, ela não conhece senão o eterno combate que os deuses travam entre si ou, evitando a metáfora, ela não conhece senão a incompatibilidade dos pontos de vista últimos,

a impossibilidade de resolver os conflitos entre eles e, em consequência, a necessidade de se decidir em favor de um ou de outro.

Parece-me que é justamente o embate/combate entre valores, humanos, demasiadamente humanos, que atravessam, de distintos modos e em planos variados, as polêmicas e as controvérsias etnografadas nos quatro textos, mobilizando coisas e gentes e suas relações. Vale dizer que, na perspectiva weberiana, com a qual estou em sintonia, os conflitos — e os “casos”/textos abundam deles, ainda que possam assumir a forma, entre outros, de polêmicas e de controvérsias, como nos “casos” do “bolinho de feijão-fradinho, cebola e sal, frito em azeite de dendê” e de suas transmutações (do acarajé a bolinho de Jesus), no das peripécias espaciais e jurídicas da imagem de Oxum, e nos embates sobre a propriedade ou não da preservação da Igreja de Nossa Senhora do Rosário — são irredutíveis e a questão é a da escolha: a cada um, diz Weber, de acordo com suas “convicções profundas”, cabe “decidir, de seu próprio ponto de vista, quem é deus e quem é diabo”. Perspectivismo onto-político, suplemento eu, que toma de assalto a vida urbana em nossas cidades, sob a forma de “questão religiosa”. E já que é de religião e de sua presença no espaço público contemporâneo que se trata nos “casos”/textos, vale lembrar Marcel Mauss e seu comentário acerca do “fenômeno da refração perpétua” característico para ele da vida religiosa. Nosso venerando ancestral diz que “uma religião determinada não é senão uma espécie de abstração, de extrato convencional da vida religiosa de todos os adeptos” e que ela não se expande de modo uniforme entre todos os indivíduos. Cada adepto “refrata” a vida religiosa a seu modo, “sub-grupos” se formam, “mais ou menos estáveis, mais ou menos isolados”. Vale dizer que “a vida religiosa é contínua gestação”, pois “a cada instante em uma dada religião, como em uma dada sociedade, se produzem correntes sociais determinadas, que marcam a queda ou o nascimento de uma ideia ou de uma prática”. Em suma, “a religião, como todos os

fenômenos sociais, é um *constante devir*: o número de suas segmentações e suas procriações, frustradas e viáveis, é normalmente infinito”. (MAUSS, 1968, p. 99)

Os embates etnografados nos quatro textos desvelam um processo característico da cultura de consumo, que não podemos deixar de considerar, senão ao risco de grosseiros equívocos heurísticos, de superprodução de signos e de sua disseminação generalizada, que Featherstone chama numa expressão feliz de “desditanciamento”, que “supõe a capacidade de desenvolver um descontrole das emoções” [vide, por exemplo, as controvérsias em torno da propriedade ou não de preservar a Igreja de Nossa Senhora do Rosário] e um “abrir-se para todo o elenco de sensações disponíveis que o objeto pode evocar” [como as narrativas que os agentes religiosos se viram solicitados a elaborar com a ex-posição do assentamento de Bará]. Religião como cultura, cultura como religião numa relação de *double bind*, bela e bem assentada na cultura de consumo da sociedade que transformou o capitalismo em religião.

Um outro ponto forte dos textos/casos que gostaria de ressaltar diz respeito à delicada questão da mudança, logo da relação com a história, muito bem tratada, por exemplo, em Giumbelli, Heberle e Kerber e no texto de Cleidiana Ramos. Em uma certa doxa, muito em voga entre nós, opera-se uma equivocada associação entre modernização, mudança e desenvolvimento, revelando o quanto a modernidade é pensada acima de tudo em seus aspectos técnicos, como mostra muito bem a controvérsia da preservação ou não da Igreja de Nossa Senhora do Rosário e do Templo Martin Luther em Porto Alegre. Trata-se de uma doxa pautada num predicamento negativo das relações entre tradição e modernidade e que, em nome da modernidade redentora, quer colocar o calendário histórico num ponto zero. Como bem nota Gabriel Cohn (1988), “a modernidade é, simultaneamente, projeto à nossa frente, utopia jamais realizável plenamente e tradição às nossas costas, ideologia do ajuste tendencial ao presente sob o peso do passado”. Todavia, se lançarmos mais longe o olhar,

como os textos nos incentivam a fazer, podemos ver que modernidade à brasileira é plena de oximoros: toda ela feita de contrastes violentos, de transformações bruscas, de reviravoltas, de altos e baixos, de aproximações imprevistas de todas as ordens. A verdade da modernidade, se é disto que se trata, encoberta por suas operações ideológicas, é que “ela não é jamais mudança radical ou revolução, mas que ela sempre entra em implicação com a religião, num jogo cultural sutil, num debate” onde ambas se religam num “processo de amálgama e de adaptação”, isto é, não por uma “dialética da ruptura, mas por uma dinâmica do amálgama”. (BAUDRILLARD, 1982, p. 29-30)

REFERÊNCIAS

- BAUDRILLARD, J. Modernité. In: BAUDRILLARD, J. *Biennale de Paris: la modernité ou l'esprit du temps*. Paris: Editions L'Esquerre, 1982.
- COHN, G. Apresentação. In: ORTIZ, R. *A Moderna tradição brasileira: cultura brasileira e indústria cultural*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- ÉVORA, L. Do acarajé ao bolinho de Jesus. In: TAVARES, F.; GILBELLI, E. *Religiões e temas de pesquisa contemporâneos: diálogos antropológicos*. Salvador: EDUFBA, 2015. p. 33-52.
- FEATHERSTONE, M. *Cultura de consumo e pós-modernismo*. São Paulo: Studio Nobel, 1995.
- FUSTEL DE COULANGES. N. D. *A Cidade antiga: estudo sobre o culto, o direito, as instituições da Grécia e de Roma*. São Paulo: HEMUS, 1975.
- GIUMBELLI, E.; HEBERLE, F.; KERBER, M. Religião, cidade e modernização: três casos distintos em Porto Alegre. TAVARES, F.; GILBELLI, E. *Religiões e temas de pesquisa contemporâneos: diálogos antropológicos*. Salvador: EDUFBA, 2015. p. 97-120.
- HEBERLE, F. Entre imagem afrorreligiosa e monumento público: reflexões sobre sagrado e modernidade. TAVARES, F.; GILBELLI, E. *Religiões e temas de pesquisa contemporâneos: diálogos antropológicos*. Salvador: EDUFBA, 2015. p. 53-72.

MAFRA, C.; ALMEIDA, R. de. (Org.). *Religiões e cidades*: Rio de Janeiro e São Paulo. São Paulo: Terceiro Nome: FAPESP, 2009.

MAUSS, M. Généralités sur la théorie des religions. In: MAUSS, M.; KARADY, V. *Les fonctions sociales du sacré*. Paris: Les Editions de Minuit, 1968. 1 v.

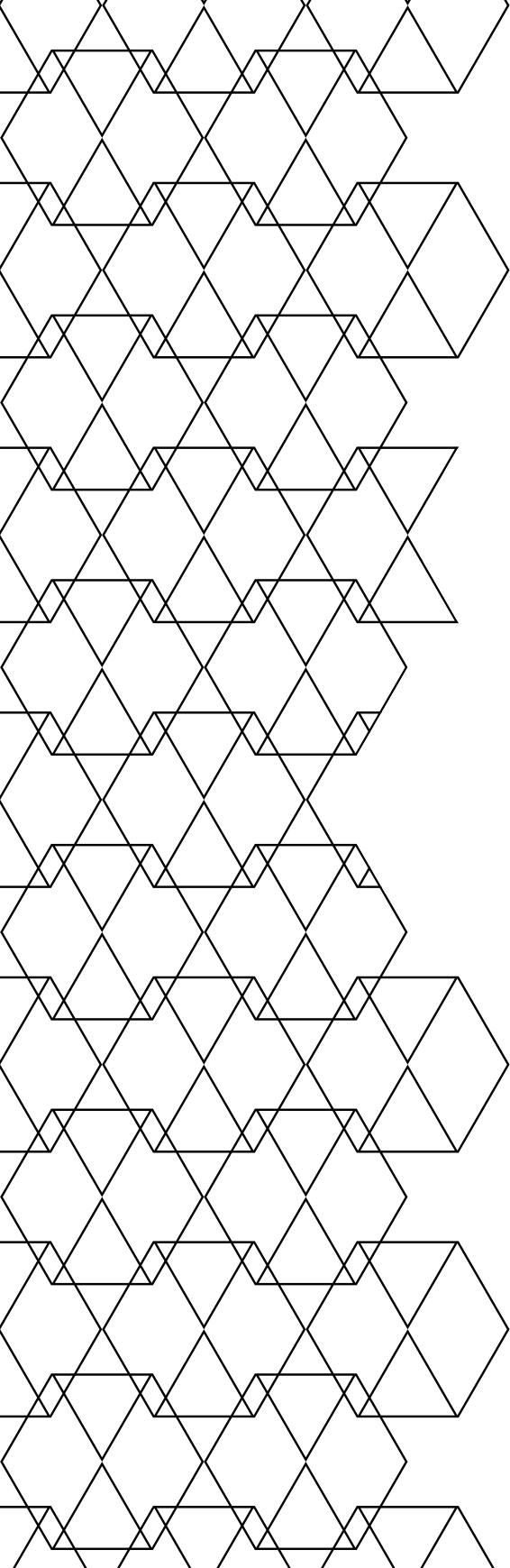
RAMOS, C. O fim da festa para a chegada da modernização. TAVARES, F.; GILBELLI, E. *Religiões e temas de pesquisa contemporâneos: diálogos antropológicos*. Salvador: EDUFBA, 2015. p. 73-96.

SANCHIS, P. Desencanto e formas contemporâneas do religioso. *Ciencias Sociales y Religión*, Porto Alegre, ano 3, n. 3, p. 27-43, 2000.

THEIJE, M. de. Religião e transformações urbanas em Recife, Brasil. *Ciencias Sociales y Religión*, Porto Alegre, ano 8, n. 8. p. 63-84, out. 2006.

WEBER, M. *La Ville*. Paris: Aubier, 1986.

WEBER, M. *Le savant et le politique*. Paris: Plon, 1986.



PARTE 2

RELIGIÕES,
REDES DE CUIDADO
E VULNERABILIDADES

Cuidado e religião no contexto familiar

Carolina Santana

INTRODUÇÃO

Entre setembro de 2012 e janeiro de 2013 frequentei um curso de formação para cuidadores de idosos em Salvador. A participação no curso era consequência da minha pesquisa de doutorado, iniciada em 2011, na qual procuro investigar as relações de cuidado que se desenvolvem em torno do sujeito idoso/idosa no contexto familiar. Um dos objetivos secundários da pesquisa é comparar práticas prescritas por profissionais de saúde com práticas de cuidado vivenciadas no ambiente domiciliar. O interesse em participar do curso consistiu, portanto, na possibilidade de identificar e analisar como o cuidador profissional é formado, que práticas são recomendadas ou proibidas, bem como conhecer pessoas interessadas na profissão, com ou sem experiência. Pedi autorização à turma para gravar o áudio das aulas e antecipei um convite geral para entrevistas após o curso, sendo as solicitações recebidas com concordância e algum entusiasmo.

As aulas aconteciam aos sábados à tarde, num prédio antigo localizado no centro da cidade, em pequenas salas frequentemente invadidas pelo barulho do trânsito e dos vendedores ambulantes.

Composta exclusivamente por mulheres com idades entre 20 e 60 anos, a turma tinha cerca de 20 alunas. Entre as mais jovens, havia aquelas que estavam cursando, ou que acabaram de concluir o ensino médio; entre as mais velhas, grande parte não havia concluído o ensino fundamental. A professora era enfermeira, com especialização em Gerontologia, e atuava como “supervisora de cuidados” em asilos e domicílios (naquela altura creio que acompanhava três ou quatro idosos).

No primeiro dia de aula, durante a rodada de apresentações, os rostos desconhecidos ganharam nomes e cada uma foi explicando suas motivações para a matrícula no curso. As razões variavam entre a busca por uma oportunidade de trabalho — que poderia ser conquistada com um certificado de “cuidador de idoso profissional” — e a busca por mais conhecimento para cuidar de alguém que já estava sob sua responsabilidade. Percebi que muitas colegas já tinham experiência como cuidadora, sendo que algumas desempenhavam a função há alguns anos e outras estavam desempregadas. Eram poucas as alunas inexperientes, mas todas consideravam tanto a participação no curso como a obtenção do certificado elementos importantes no momento de uma possível contratação, afinal o curso prometia a profissionalização e poderia servir como indicativo de competência a ser levado em conta ao definir os valores da remuneração.

Nossos encontros aos sábados, ao longo daqueles quatro meses, duravam três horas e mesclavam aula expositiva com longas sessões de terapia e bate-papo. A professora apresentava slides com trechos dos capítulos do material didático utilizado¹ e fornecia, quando possível, exemplos práticos que ajudassem a ilustrar o conteúdo exibido. As alunas relatavam situações cotidianas relacionadas ao trabalho de cuidadora de idosos, desabafavam suas angústias ou pediam a opinião da professora e das colegas sobre os dilemas que enfrentavam. Em

1 Consistia em um módulo com numerosas páginas e termos técnicos da área biomédica, sem nenhuma referência bibliográfica, que custava R\$ 110,00 e, claro, proibido de ser fotocopiado.

um destes sábados, a professora explicava o passo a passo do banho no leito, enquanto anotávamos a relação de itens necessários para completar a tarefa garantindo o conforto, a higienização, a transpiração e o estímulo à circulação do idoso que vive acamado. Logo surgiram piadas relacionadas ao banho de homens idosos, sobre aqueles que “ainda dão no couro” e não escondiam suas ereções. Uma das alunas mais jovens começou a relatar uma situação vivenciada com um homem de 62 anos, sob seus cuidados há três anos:

Uma vez ele me pediu pra colocar um filme de pornografia e eu dei dois gritos nele dentro de casa... [‘e assiste filme pornô, é?’], perguntou a professora] Oxe! A neta acordou quatro horas da manhã, foi pra dentro do quarto e ficou assistindo com ele! [‘gente, que menina é essa?’], alguém comenta. ‘Cuidado pra essa psicopata não querer estuprar o velho’, outra colega fala, em tom provocador, e a risada é geral]. Na primeira vez que ele me pediu, eu disse: ‘se quiser pedir a outra pessoa, peça, mas eu não vou botar’ e ele: ‘Ah, você agora é crente, você agora não pode fazer isso, não pode fazer aquilo’. E eu disse: ‘graças a Deus. Se quando eu não era crente já não gostava dessas porcarias, imagine agora se eu vou botar pra você assistir e ficar aí na cama doido!’. O filho comprou pra ele computador, que disse que é mais fácil baixar esses filmes na internet e colocou canal da Playboy pra ele. [‘misericórdia’, ‘deus é mais’, foram os comentários de algumas das colegas ouvintes].

Aquela não era a primeira vez que mencionavam a questão da sexualidade dos mais velhos e eu já havia me dado conta de que a maior parte da turma era evangélica, incluindo a professora, de modo que o conservadorismo presente no relato e nos comentários não me causou qualquer surpresa. Em contrapartida, o desenrolar daquela narrativa trouxe à tona um elemento relevante para minha investigação e que ainda não havia ganhado evidência em minhas observações: vivências religiosas permeando relações de cuidado. Daquele momento em diante, seria preciso estar atenta à possibilidade de percepções e

práticas religiosas interferirem na dinâmica do cuidado e este texto é resultado do imbricamento dessas dimensões em minha pesquisa.² Destacando algumas situações observadas no curso de cuidador de idosos e outras retiradas da literatura especializada, proponho uma breve reflexão sobre as possibilidades de entrelaçamento de perspectivas/práticas religiosas e relações de cuidado no contexto familiar.

DILEMAS DO CUIDADO NO CONTEXTO FAMILIAR

Descrevo aqui os pormenores de uma discussão que presenciei e participei durante uma das aulas do curso, por ela tangenciar questões que são alvo de meu interesse desde que comecei a estudar a temática do cuidado no contexto familiar e que ganhou relevância no decorrer de minhas investigações: a dimensão conflitiva do cuidado, quando quem recebe cuidados é forçado a fazer algo que não quer; e quem cuida não está atento, ou se mostra indiferente, a isso. (SANTANA, 2011) Nesse sentido, o debate entre as alunas do curso estendeu essa problemática às situações onde cuidadores discordavam das escolhas dos idosos, negando-lhes a possibilidade de exercerem sua autonomia e, muitas vezes, impondo práticas e proibições norteadas pela visão de mundo e estilo de vida dos cuidadores.

De acordo com as orientações recebidas no curso, a preparação das refeições destinadas ao idoso é responsabilidade da cuidadora, que deve estar atenta às restrições resultantes da condição de saúde dele. Contudo, cabe à família a palavra final sobre a dieta a ser fornecida. A professora comentou que é comum familiares não

2 A participação no curso corresponde à primeira de três etapas do trabalho de campo. A etapa seguinte teve início alguns meses depois, entre maio e novembro de 2013, e foi realizada no concelho de Caminha, região Norte de Portugal, através de Bolsa Sanduíche financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior (CAPES). Durante a produção deste texto, a terceira (e última) etapa estava sendo desenvolvida no município de Itaparica, estado da Bahia.

respeitarem as orientações médicas relativas à alimentação dos idosos e autorizarem uma “dieta livre”, o que causava aborrecimentos para as cuidadoras que tentavam “controlar a saúde do paciente”.³ Enquanto ela discorria sobre a importância de uma dieta saudável e equilibrada, uma aluna/cuidadora — a mesma jovem evangélica que havia relatado o caso do idoso que gostava de assistir filmes pornôs — declarou, em tom reprovador: “*Lá até cachaça o filho mandou dar*”. O comentário provocou um debate acalorado em torno dos limites da responsabilidade da cuidadora contratada.

Algumas alunas mostraram-se inclinadas a acatar as orientações da família, mesmo quando contrárias as suas opiniões pessoais, para não perder o emprego. A aluna que recebeu orientação de dar bebida alcóolica ao idoso contou: “*Eu disse pra ele, ‘me bote pra fora, mas whisky eu não lhe dou. O senhor só vai beber whisky se o seu filho vier e lhe der, mas da minha mão, o senhor não bebe, não’*”. Ela contou que o idoso ficou transtornado, reclamando e xingando a cuidadora, além de ligar para o filho em busca de apoio. E ela continuou repetindo que mesmo que ele a demitisse, não daria a bebida e ainda “sairia de cabeça erguida”, porque se ele sofresse algum dano por beber o tal whisky não seria culpa dela. Seguiu-se um silêncio cerimonioso diante da determinação da aluna que só foi quebrado pela declaração da professora de que aquela atitude merecia aplausos — declaração que a turma pareceu entender de modo literal, batendo palmas para a devotada cuidadora que estava disposta a abrir mão de seu emprego pelo bem do “seu” idoso. Contando com a aparente concordância da turma, a cuidadora prosseguiu contando como jogou fora todas as bebidas alcóolicas da casa, deixando apenas licores, que ela oferecia ao idoso quando ele mostrava-se muito aborrecido com a proibição. Comentou como todos — familiares (“*até a filha, que é*

3 Ao longo do curso, notei que as alunas se apropriavam, pouco a pouco, do vocabulário repleto de termos técnicos utilizados pela professora. Muitas passaram a utilizar a expressão “paciente” em substituição a “meu velhinho” ou “meu idoso”, termos usados com frequência no início do curso.

médica!”) e empregados da casa — discordavam dela que, de modo heroico, manteve-se firme ao negar servir bebida alcóolica ao idoso.

A professora interrompeu o relato, dizendo: “*Isso é que é cuidar! É você não ser negligente, nem omissa*”. Foi nesse momento que decidi participar ativamente da discussão e, fazendo o papel de “advogada do diabo”, perguntei à aluna por que, afinal, não servia o whisky ao idoso. Quando ela declarou que ele usava medicações e que a bebida certamente iria prejudicar seu organismo, de certo modo eu já esperava tal resposta e este era um argumento (quase) imbatível. Entretanto, tive a impressão de que poderia haver outros motivos envolvidos. Por que, diferente da cuidadora, os familiares consideravam que um copo de cerveja não faria assim tanto mal? Também achei estranho que a cuidadora estivesse disposta a permitir que o idoso bebesse licor, afinal trata-se também de bebida alcóolica. Em seu relato, a cuidadora contou como conseguiu fazer o idoso parar de fumar no último ano, depois de jogar fora todos os cinzeiros e se recusar a comprar os pacotes de cigarro para ele. Notei certo exagero no tom da recusa em aceitar que o idoso tomasse atitudes contrárias ao que ela considerava ser “melhor pra ele” e, ao mesmo tempo, permanecia a recordação de que esse mesmo idoso havia se queixado de que diversas interdições foram estabelecidas no convívio entre eles desde que a cuidadora se tornou crente.

Aproveitei o que considerei um contexto de espontaneidade para lançar um questionamento a toda a turma: como agir quando cuidamos de alguém que tem costumes e valores não só diferentes, mas também divergentes dos nossos? Como cuidar de alguém que segue uma religião diferente da nossa, por exemplo? Quais os limites entre cuidado e respeito?⁴ Dessa vez, minha provocação rendeu declarações controversas.

4 Minhas perguntas nem sempre eram seguidas por respostas objetivas ou exemplos práticos. Todas estavam cientes de que eu estava realizando um estudo e minha participação na aula tornava explícitos meus interesses acadêmicos, de maneira que muitas vezes tive a impressão de que trabalhava com a técnica de grupo focal, mesmo sem ter planejado utilizá-la. Meus comentários e questionamentos quase sempre funcionavam como provocações para o debate sobre algum tema ligado ao cuidado e, de modo geral, a turma procurava colaborar.

A aluna/cuidadora voltou a se justificar, afirmando que sua conduta não tinha nada a ver com o fato de ser evangélica. Disse-lhe que entendia, concordava com seu ponto de vista e que minha pergunta não tratava exatamente daquele seu caso, mas da possibilidade de divergências variadas entre idoso e cuidador, como na situação em que o idoso queria assistir a filmes pornô e ela se recusou a colaborar. E insisti: “*Queria entender como pretendem se comportar diante da necessidade de cuidar de alguém que discorda de vocês ou tem hábitos e crenças muito diferentes das suas*”. Uma outra aluna formulou uma explicação que me surpreendeu pelo pragmatismo e sinceridade:

Aí varia de idoso para idoso, né? Quando o idoso está acamado, a probabilidade de você controlar é muito maior que o idoso que anda. O idoso que tem autonomia: ‘Ah, você não vai me dar, não? Eu vou lá e pego’, esse aí é problemático. É totalmente diferente. Quando o idoso é incapaz, é muito melhor de cuidar.

A professora, que parecia ciente dos problemas éticos implicados nessa afirmação, interrompeu o debate declarando que o cuidador deve respeitar a autonomia do idoso e, se ele está lúcido e é capaz de assumir seus atos, mesmo acamado, deve ser respeitado:

É complicado, é conflituoso. Eu sei que o que ele está fazendo é errado e sei que se deixar ele fazer o que ele quer fazer, vai implicar no meu trabalho como profissional, como pessoa, porque eu estou aqui pra cuidar. E o cuidador é isso, é você tomar conta. E o cuidador não vê limite, o cuidador se embola todo, porque entra a questão emocional e ele acha que sabe o que é melhor pro idoso. Mas nem sempre está certo. E a gente tem que ter uma atitude proxêmica, porque aquela carga não é minha. E tem outra questão, porque o cuidador muitas vezes acaba coisificando o idoso, como se ele fosse um espectro passivo, um bonequinho, bebezinho que eu faço o que quiser. Como se ele não tivesse sentimentos, nem vontades. O idoso é um ser humano e a gente não pode esquecer disso nunca. Imagine o sofrimento de uma pessoa

lúcida, confinada ao leito e incapaz. Vocês conseguem perceber como é difícil pro idoso estar preso à lucidez e não ter mais direito de fazer o que quer?

Outras alunas já haviam dito, em diferentes circunstâncias, que preferiam cuidar de idosos acamados, não só por ser mais fácil de lidar com eles (e manipular seus corpos), como também por ser possível impor ao idoso regras e rotinas definidas por sua cuidadora. Não percebi qualquer pudor quando admitiam ser mais fácil para o cuidador evitar conflitos quando os idosos estavam impossibilitados de manifestar ou executar suas vontades. As respostas obtidas com meu questionamento sobre respeito e limites do cuidado insinuavam que a perda da autonomia física estendia-se (aparentemente de modo inevitável) a outros aspectos da vida do idoso, o que era encarado como natural e conveniente na perspectiva das alunas do curso. Nesses casos, não há necessidade de flexibilidade, diálogo ou qualquer negociação. Sobre como se comportariam em conflitos envolvendo idosos com relativa autonomia, entretanto, nenhuma aluna mostrou interesse em compartilhar suas estratégias.

PRÁTICAS E REDES DE CUIDADO

Partindo da abordagem teórico-metodológica apresentada por Bonet e Tavares e colaboradores (2009), procuro enfatizar a dimensão relacional e situacional do cuidado ao idoso e de seus mediadores. Ao desenvolver o conceito de itinerário terapêutico, os autores apontam questões relevantes para a compreensão do fluxo das buscas por cuidados terapêuticos, defendendo a necessidade de se atentar para a dinâmica relacional do cuidado, deslocando a atenção do sistema de saúde para o usuário, observando todos os envolvidos como “um *momentum* de um feixe de relações”. (BONET et al., 2009, p. 242) Tal deslocamento consiste em investigar os usuários em situação, utilizando como unidade de análise a “situação-

centrada”, perspectiva que compreende identidades e experiências como situadas, evitando definições substancializadas, universais e irrelativizáveis das identidades sociais:

Deste modo, falar de usuário em situação-centrada nos permitiria pôr a ênfase nas relações e não nos elementos que entram em jogo nessas situações, mas também atentar para essas identidades complexas que põem em relação diferentes sistemas de conhecimentos e pertencimento. Este tipo de abordagem permite pensar em sujeitos que estão em uma permanente reconstrução de seus discursos e das suas posições no cotidiano. Esta perspectiva sobre o usuário se diferencia da idéia de usuário-centrado e nos aproxima da idéia de usuário como mediador; é mediador porque ele próprio, suas ações e seu mundo dependerão da configuração posicional e, portanto, relacional, que os outros mediadores adquirirão numa estrutura conjuntural específica. (BONET et al., 2009, p. 243)

Essa abordagem permite que a noção de “cuidador” possa ser entendida mais como uma forma de relação do que apenas uma atribuição socialmente reconhecida. É claro que existe a figura do cuidador, pessoas que se especializaram na dinâmica do cuidado por assumirem mais responsabilidades e com maior frequência do que outras pessoas próximas ao idoso, mas o conceito de cuidador pode ser mais amplo do que os cuidadores “oficiais” ou “oficiosos” (familiares ou outros que não são remunerados para tal função). Desse modo, se cuidador é uma relação, ela pode compreender tanto sua dimensão “essencializada” (a figura do cuidador), como também sua dimensão posicional: várias pessoas ou outros não humanos podem tomar essa posição (momentaneamente ou por períodos longos) sem necessariamente serem considerados “cuidadores”.

Tendo à disposição recursos terapêuticos variados e recorrendo em muitos casos a outras terapêuticas além daquelas recomendadas pelos profissionais de saúde, cuidadores e idosos podem vivenciar graus variados de alianças e divergências em relação às práticas de

cuidado adotadas no dia a dia. Ao perseguirmos a prática do cuidado, devemos levar em conta a infinidade de conexões mobilizadas pelos atuantes, incluindo-se aí também os atuantes religiosos.

Quando um sujeito, seja usuário ou profissional de cuidado, está usando o tropo ‘cuidado’, necessariamente metaforiza seu sentido. Desta forma, o ‘inventa’ ou expande o espaço de sua significação. A idéia de cuidado na sua metaforização da terapêutica abrange atualmente um campo bastaste polissêmico. Na sua percepção mais convencional, ou coletiva, generalizada, a idéia de cuidado pode entrar numa certa tensão com a terapêutica biomédica na medida em que percepções contrastivas de cuidado emergem na relação entre usuário e profissionais médicos. (BONET; TAVARES, 2007, p. 272)

O trabalho de Medeiros (2002) promove um diálogo entre a Antropologia Sociocultural, a Sociologia e a Psicologia Social, destacando questões relevantes no campo da Antropologia da Saúde e que, de certo modo, ilustram bem a reflexão proposta aqui. Trata-se de um estudo de caso que tem por foco as experiências de cura vivenciadas por dona Rosinha, uma senhora viúva de 86 anos, indígena da nação Atikum-Umã (povo que habita o alto da serra do mesmo nome, no estado de Pernambuco, região Nordeste do Brasil).

Mãe de cinco filhos, todos casados, dona Rosinha, na época da pesquisa realizada por Medeiros, era lúcida e auxiliava nos serviços domésticos no sítio de sua propriedade onde residia com uma filha, genro e netos. Quando jovem, dona Rosinha sofreu com agonias e desmaios que médicos e exames não conseguiam explicar. Na região onde vive essa senhora, situações como a dela eram conhecidas popularmente como manifestações mediúnicas que precisam ser desenvolvidas sob a orientação de um xamã experiente. A jovem Rosa, “educada no catolicismo rígido do sertão”, resistiu quando amigos e familiares recomendaram que buscasse a ajuda de um médium ou xamã para desenvolver sua pretensa capacidade mediúnica, tratamento visto

como necessário para eliminar seus sofrimentos psíquicos. Como não encontrou outra solução, acabou cedendo aos apelos e, com a permissão do marido, procurou o xamã indígena pertencente ao seu povo. Submeteu-se ao tratamento xamânico e através dos ritos reencontrou-se com os valores mais sagrados do seu povo. É o que nos conta Medeiros (2002, p. 87):

Conforme esses valores e crenças, dona Rosinha iniciou o ‘desenvolvimento’ de suas capacidades mediúnicas, além de descobrir vivencialmente na prática do Toré⁵ não só a manutenção de sua saúde e bem-estar, mas um sentido maior para sua vida e uma oportunidade de fazer o bem a muita gente das redondezas, como médium, seja ‘tirando espíritos malfazejos’, seja orientando as pessoas que não conseguia curar de todo para procurar outros curandeiros da região, dotados de força maior para tirar certos espíritos. O aprendizado de dona Rosinha fez parte dos ritos de cura e teve seu prosseguimento posteriormente, sob a orientação dos mestres de Toré do seu povo.

Tornando-se médium, dona Rosinha abriu um terreiro de Toré e este já funcionava há muitos anos quando algumas de suas filhas e genros se converteram ao pentecostalismo evangélico, inclusive aqueles que residiam com a idosa. Aqueles que “aceitaram Jesus” passaram a pressioná-la no sentido de abandonar as “coisas de Satanás” – o culto do Toré e as práticas curandeirísticas da mãe/sogra –, ameaçando destruir o altar que existia na casa. Embora tenha resistido por algum tempo, dona Rosinha acabou desistindo e foi morar com outra filha, encerrando suas atividades no terreiro. Seu estado de saúde começou a preocupar os familiares, pois a idosa mostrava-se

5 Dança ritual de origem indígena-católica. De acordo com Medeiros (2002), os elementos religiosos católicos são ligados às letras dos toantes - nome dado pelos indígenas desta região às cantigas rituais sobre a Virgem Maria, os santos, Jesus Cristo-- e às exortações e orações dirigidas aos dançantes e assistentes pelo mestre, que preside o culto. Tais preces e exortações têm forte conteúdo ligado ao catolicismo devocional sertanejo. (N. A.)

deprimida e abatida. Perdeu o ânimo para realizar as atividades domésticas, passou a se recolher com frequência, evitando conversas, desgostosa com a própria vida.

Para Medeiros (2002, p. 83), a perda de sentido pela vida que dona Rosinha demonstrava apresentava indícios de um processo de construção de sua identidade fortemente ligada ao Toré:

Pareciam estar em jogo sua identidade individual, profissional, podemos dizer — no sentido de atribuir ao curandeirismo um sentido ocupacional e de plena identificação social no meio sociocultural de dona Rosinha — e, por fim, sua identidade religiosa dinamicamente realizada em duas fronteiras religiosas e culturais, entre as quais ela convivia tranquilamente, sem traumas. [...] Estamos diante de um caso de violência simbólica, induzida por outro tipo de postura religiosa contrária e oposta à mistura, à convivência pacífica.

Preocupados com o quadro depressivo de dona Rosinha, seus familiares procuraram médicos alopatas da cidade, praticantes da chamada medicina convencional. Contudo, nem as consultas, nem os medicamentos conseguiram curar seu quadro depressivo, que foi se tornando mais agudo e com sintomas mais fortes. Foi quando um dos médicos teve o que Medeiros chama de “intuição” e conversou com a idosa sobre seu desejo de reabrir o Toré e retornar a suas atividades mediúnicas. Percebendo que era este o maior desejo de dona Rosinha, o médico orientou filha e genro a permitirem que a paciente voltasse ao seu sítio e às suas funções religiosas como condição para sua cura. A autoridade do doutor levou os familiares da idosa a aceitarem a medida, apesar de serem evangélicos. O autor relata que dona Rosinha recobrou o ânimo retornando às suas práticas religiosas.

O caso apresentado evidencia a importância do reconhecimento da existência de redes de cuidado ao idoso, envolvendo, além da família extensa, a participação da vizinhança e de elementos de outros contextos, abrangendo os recursos comunitários e os serviços

de saúde disponíveis. Bonet e Tavares (2006) reconhecem a coexistência de redes com graus variáveis de abrangência e de estruturação ao analisar as redes de cuidado à saúde que se sobrepõem no âmbito do Programa Saúde da Família. Para os autores, redes intersticiais, terapêuticas e aquelas formadas pela família, vizinhança e amigos não se confundem, mas se interpenetram.

Além disso, na heterogeneidade que envolvem os mediadores do cuidado, também é preciso considerar a busca por especialistas da cura de diferentes religiões — pais e mães de santo do candomblé e umbanda, médiuns, benzedeadas, erveiras, entre outros. Constituem processos nem sempre considerados como um recurso último, motivados pela descrença na eficácia do diagnóstico e tratamento médico. Muitas vezes constituem possibilidades legitimamente reconhecidas como possíveis e desejáveis, por diversas razões, como o reconhecimento dos limites da medicina para tratar de problemas que não podem ser curados com medicamentos ou a valorização de tratamentos fitoterápicos, entre outras. A existência de variadas redes de sociabilidade como:

[...] pano de fundo onde se desenrolam as ações, estabelecem uma superfície de contato que possibilita, nas negociações cotidianas, a interpenetração de diferentes saberes terapêuticos e/ou religiosos que se associam aos usos distintivos do corpo e a uma diferente economia das emoções. (BONET; TAVARES, 2006, p. 385)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É importante destacar que as possibilidades de imbricamento da dimensão religiosa e do cuidado não se restringem ao contexto privado e familiar. Na esfera pública, instituições e atores religiosos podem estar diretamente relacionados tanto à oferta de serviços, quanto ao

ensino profissionalizante na área da saúde.⁶ A Igreja Católica, conforme nos aponta Gussi e Dytz (2008), ocupa um lugar privilegiado na história da enfermagem brasileira, participando ativamente na formulação e consolidação de atitudes que influenciam ainda hoje o exercício profissional de enfermeiros e auxiliares de enfermagem. Buscando verificar os pontos de interseção entre o discurso da enfermagem e os preceitos que “albergam” a religiosidade e espiritualidade, as autoras estão atentas ao processo de incorporação e ao reflexo desse discurso nas práticas assistenciais, no ensino e no delineamento da organização da profissão. Nesse sentido, destacam a “raiz colonizadora religiosa” como determinante para a organização da assistência à saúde, “seja controlando o ensino, seja exercendo uma função caritativa, mantendo sob sua responsabilidade administrativa a maioria dos hospitais, principalmente os destinados a indigentes”. (GUSSI; DYTZ, 2008, p. 378)

Em alguma medida, pressupostos cristãos eram admitidos também por lideranças, responsáveis por definir as competências da disciplina, de modo que a religião e a espiritualidade permeiam a trajetória da enfermagem ao longo dos anos e está impregnado no pensar, no ser e no fazer da profissão. Ao mesmo tempo em que, na perspectiva das instituições católicas, a prática curativa é considerada secundária em comparação ao conforto espiritual e à solidariedade, tensões entre competência técnica e caridade estão presentes na história da enfermagem no Brasil, especialmente se considerarmos

6 O trabalho de Norberto Decker (2015), “*Afinidades no espaço público: interfaces entre religião e política pública de assistência social*” (publicado nesta coletânea), sobre as tensões e fronteiras entre religião e políticas públicas e as relações entre caridade, filantropia e assistência, contribuiu para a formulação deste breve comentário acerca do imbricamento da dimensão religiosa e do cuidado na esfera pública. Procuo aqui enfatizar que, assim como é possível observar a participação de instituições e atores religiosos em espaços públicos voltados para a assistência social (como faz Decker), também é possível identificar fronteiras e tensões entre religião, trabalho voluntário e o fazer profissional voltado para o cuidado em saúde.

o surgimento de instituições voltadas para o ensino e formação de enfermagem. (GUSSI; DYTZ, 2008)⁷

Nesta breve reflexão sobre possibilidades de percepções e práticas religiosas interferirem na dinâmica do cuidado no contexto familiar, procurei destacar a dimensão conflitiva do cuidado, considerando situações observadas durante minha participação no curso de formação para cuidadores de idosos e outras retiradas da literatura especializada – situações onde cuidadores discordavam das escolhas dos idosos, negando-lhes a possibilidade de exercer sua autonomia e, muitas vezes, impondo práticas e proibições norteadas pela visão de mundo e estilo de vida dos cuidadores.

Reconhecendo que cuidadores e idosos podem vivenciar graus variados de alianças e divergências em relação às práticas de cuidado adotadas no dia a dia, apresentei algumas situações envolvendo uma aluna-cuidadora evangélica – sua recusa em colocar filme pornô ou

7 Ver Barreira e Baptista (2002) sobre a parceria entre Getúlio Vargas e a Igreja Católica durante o Estado Novo (1937-1945). Sobre a participação de instituições católicas na organização da assistência à saúde, sugiro o trabalho de Cubas (2010) sobre a Congregação das Irmãs da Imaculada Conceição e sua atuação direta na área da saúde. Nele o Concílio Ecumênico Vaticano II, realizado entre 1962 e 1965, é apontado como divisor de águas na atuação da Igreja Católica na sociedade brasileira, definindo uma nova forma de ser católico, tendo por parâmetro de vida religiosa a atuação junto à sociedade. A autora destaca as mudanças promovidas a partir de então nas instituições de saúde administradas pela igreja – nas quais o cuidado aos doentes, considerado uma forma de caridade, é realizado principalmente por mulheres, como consequência de uma suposta condição feminina – e como freiras de diferentes congregações passaram a encarar a enfermagem como uma atividade de penitência, purgação e purificação. Ver também Bezerra e Baptista (2002, p. 244) sobre os efeitos do Decreto n.º 20.109/31, de 15 de junho de 1931, nas instituições hospitalares administradas pela Igreja Católica, quando passou-se a exigir formação técnico-científica para execução de cuidados de enfermagem. A Escola de Enfermeiras Luiza de Marillac, criada em 1939, no Rio de Janeiro, foi a primeira dedicada a aliar preparo científico (conforme a legislação federal) e compromisso com a moral cristã e a pastoral da saúde, admitindo tanto alunas religiosas quanto leigas, todas formadas segundo a filosofia cristã. No período de 1937 a 1945, foram criadas 14 escolas de enfermagem, das quais seis eram católicas.

dar bebidas alcóolicas ao idoso que vive sob seus cuidados — visando problematizar questões relativas aos limites da responsabilidade da cuidadora contratada, discutidas durante as aulas do curso. Tive a impressão de que o exagero com que esta aluna defendia a proibição das vontades do idoso adquiria um certo tom de fanatismo, uma convicção e disposição ao sacrifício (no caso, perder o emprego) que me levou a suspeitar de uma possível ligação entre sua perspectiva religiosa e sua conduta como cuidadora. Se por um lado não posso afirmar que era este o caso da aluna em questão, por outro, não é possível eliminar, definitivamente, tal possibilidade pois,

apesar de fazerem uma subdivisão entre doenças materiais e espirituais, os crentes sempre enfatizam o fato de que todas elas podem ter um componente espiritual coadjuvante. De certa forma, o fato de a causa das doenças também ser atribuída à submissão aos prazeres carnis remete a uma explicação tanto espiritual como biológica, que também aponta para a questão dos valores. (CERQUEIRA-SANTOS; KOLLER, 2004, p. 87)

Muitas alunas declararam preferir cuidar de idosos acamados por ser mais fácil e conveniente para os cuidadores, que nessas circunstâncias estariam autorizados a impor ao idoso regras e rotinas definidas por eles, mesmo que divergentes das visões de mundo e perspectivas religiosas dos idosos. Assim, o idoso “bom de cuidar” surgiu nos comentários das alunas como aquele que vive passivamente o cotidiano estabelecido por seus cuidadores, e, quanto mais dependente, “melhor”. Tal percepção emergiu dos relatos carregada de uma naturalidade que parecia tratar como inevitável a perda progressiva da autonomia dos idosos. Contudo, em algumas das situações observadas, pareceu-me que essa autonomia não era simplesmente “perdida” com o avanço da idade. A capacidade dos idosos responderem por suas escolhas, em alguns casos, me pareceu “usurpada”, sob o pretexto de que os cuidadores saberiam o que é “melhor” para aqueles que são alvo de seus cuidados. E a percepção

do que é “melhor” na visão do cuidador pode não só entrar em conflito com os anseios dos idosos, como pode interferir negativamente na vida deles — por exemplo, quando uma das alunas mencionou que assistia diariamente a benção de um pastor na televisão, fiquei imaginando que tortura não seria para um idoso não-evangélico acomodado acompanhar essas orações sem a possibilidade de pedir para trocar de canal. A naturalidade com que as dependências resultantes do processo de envelhecimento são percebidas por essas cuidadoras parece também estender-se à expectativa de passividade e aceitação dos idosos ao controle exercido por seus cuidadores, o que pode ser extremamente problemático.

Enfatizando a dimensão relacional e situacional do cuidado, busquei ressaltar tanto a heterogeneidade dos mediadores como a variedade de conexões mobilizadas nas práticas de cuidado, reconhecendo a existência de redes que envolvem elementos de outros contextos, inclusive especialistas da cura de diferentes religiões. Encontrei diversos estudos que relacionam espiritualidade e religiosidade à melhoria nas condições de saúde dos idosos, especialmente nos campos da Gerontologia, Enfermagem e Psicologia. Em muitos destes trabalhos (ARAÚJO et al., 2008; FALLER; MARCON, 2013; LINDOLPHO; SÁ; ROBERS, 2009), os autores destacam as inumeráveis “perdas” que acompanham o processo de envelhecimento (tratadas como motivadoras de uma aproximação com o divino e sobrenatural), e enfatizam a proximidade da morte (que seria vivenciada na velhice de modo mais intenso). Outra característica recorrente destes trabalhos é a utilização do termo “crença” para se referir às perspectivas e práticas religiosas adotadas pelos idosos, em contraposição às “certezas” científicas professadas pela biomedicina moderna.⁸

8 Indico a leitura de Bonet e Tavares (2007, p. 265) para a compreensão dos processos de significação e polêmicas envolvendo algumas dicotomias clássicas tais como representações x práticas e crenças x fatos, em que nós pesquisadores fomos habitualmente treinados: “No caso mais específico da investigação

Embora o trabalho de Barbosa e Freitas (2009) apresente algumas dessas generalizações altamente discutíveis, considero relevantes os resultados obtidos com o estudo realizado por elas com idosos diagnosticados com câncer no contexto dos cuidados paliativos. Entrevistando idosos que não possuíam mais perspectiva de tratamentos curativos, encaminhados para alas assistenciais dedicadas exclusivamente ao alívio do sofrimento e dos sintomas físicos, as autoras enfatizam a importância da religiosidade no enfrentamento à finitude da vida.⁹ Por força dos efeitos negativos da doença e do ambiente hospitalar, Barbosa e Freitas (2009, p. 121) acreditam que “o câncer mobiliza o indivíduo emocionalmente a ponto de associá-lo intimamente à morte. Essa vivência tende a produzir uma perspectiva clara, concreta e aversiva da finitude”. Nesse contexto, a religiosidade pode servir de estímulo no enfrentamento diante do sofrimento e do medo da morte.

Apesar de ressaltarem que a religiosidade não deve ser encarada de modo utilitarista e de não reduzirem o “sagrado” a finalidades sociais ou psicológicas, os autores tratam a religião como algo que tem um papel, uma função. Segundo eles, cabe à Psicologia e à Gerontologia “ajuizar sobre a adequabilidade e o importante papel da religiosidade nos contextos de suas respectivas atuações”. Quanto ao papel da religião, as autoras “ajuízam”:

Diante de um evento excedente, como é o caso de uma doença grave e com péssimo prognóstico do ponto de vista estritamente médico, a religiosidade auxilia na avaliação e na regulação da

dos processos de cura mobilizados nos contextos urbanos contemporâneos, as redes mobilizam diferentes modos de gerenciamento da ação envolvendo uma enormidade de atuantes, reconhecidos em sua ontologia ou relegados ao território ilusório da crença”.

9 Para evidenciar o papel da religiosidade e as atitudes diante da morte em idosos, os autores entrevistaram três idosos, com idade entre 61 e 72 anos, portadores de câncer no estágio final, hospitalizados na ala de cuidados paliativos de um hospital da rede pública de saúde do Distrito Federal.

resposta, afetando o sentido que o indivíduo dá às dificuldades, aos limites e ao sofrimento, algo fundamental no contexto das práticas de saúde. A religiosidade também é empregada para motivar esperança de cura e caminhos para a organização da vida durante a reabilitação. (BARBOSA; FREITAS, 2009, p. 122)

Tendo em vista os resultados encontrados, os pesquisadores afirmam que a atenção aos idosos que vivenciam essa situação precisa ir além do tratamento clínico convencional, abrangendo as experiências de religiosidade, “a qual pode inclusive permitir a reconstrução da possibilidade de conviver com a doença, sem que isso signifique um prolongamento de vida inadequado, forçosamente, um protelar da morte”. (BARBOSA; FREITAS, 2009, p. 130)

Perspectivas religiosas variadas podem entrar em ação no relacionamento entre idosos e cuidadores, produzindo resultados inesperados por ambas as partes. O relato de uma aluna do curso que cuidava de um homem com problemas psicológicos e físicos indica que, no caso dela, essas perspectivas precisavam ser negociadas diariamente. Ele dizia passar a noite lutando com o diabo e amanhecia coberto de sangue. A cuidadora procurava explicações para a hemorragia e acreditava que ele sofria de alucinações por causa da combinação de medicamentos: “*ficava aquela mistura de pensamento positivo e negativo*”. Pedia para examinar os testículos do idoso, que sofria de varicoceles, e ele se negava: “*você não tá entendendo, eu lutei com ele, ele entrou pela janela*”. Quando examinava, verificava a existência de vasos partidos e ele, resignado: “*Se você está dizendo, então foi*”. E enquanto ela procurava distraí-lo, puxava conversa: “*E como foi a luta? Quem tava na vantagem? Você rezou?*”, e ele: “*Rezei! Chamei por Deus, peguei a Bíblia e aí ele pulou a janela*”. Ao que respondia a cuidadora: “*Ótimo, significa que foi embora, se acabou todinho*”. Segundo ela, isso acalmava o idoso, que abandonava a versão da noite diabólica e lembrava do que tinha acontecido. Nesses casos, dizia a professora, “*a melhor coisa é a gente concordar*”.

Alguns estudos na área da Enfermagem apontam para a emergência de uma percepção mais abrangente das relações de cuidado entre os profissionais de saúde e procuram evidenciar como demandas espirituais e religiosas podem ser determinantes na promoção da saúde do idoso. Relatando a estratégia de atendimento utilizada na “identificação de necessidade espiritual religiosa do idoso” durante as consultas de enfermagem, Lindolpho, Sá e Robers (2009, p. 125) defendem a necessidade do profissional de enfermagem aprender a reconhecer a espiritualidade nas pessoas que cuida, pois:

[...] o não atendimento às necessidades espirituais proporciona um enfraquecimento no idoso, relativo ao seu empoderamento para o enfrentamento do próprio envelhecimento em concomitância com as doenças, dificuldades de relacionamentos e no próprio sentido de sua vida. Uma privação que pode contribuir para o isolamento e estresse, pela angústia não satisfeita, dificultando, assim, seu restabelecimento em casos de hospitalizações e outros que rompam com seu equilíbrio.

No atual contexto de maior longevidade da população e com o surgimento de novas relações de cuidado no âmbito familiar acredito que tal perspectiva possa ser fundamental para a promoção do bem-estar e saúde dos idosos. Entretanto, vale ressaltar que embora seja mais frequente encontrar nestes estudos da área da saúde análises sobre como perspectivas e práticas religiosas podem favorecer a saúde do idoso, considero igualmente importante examinar como a religiosidade dos idosos e seus cuidadores pode gerar divergências e provocar conflitos em suas relações, criando obstáculos e dificuldades na dinâmica do cuidado. No contexto familiar, onde frequentemente cuidadores leigos estão diretamente envolvidos em situações nunca antes vivenciadas, reflexões sobre o imbricamento dessas dimensões podem favorecer a formulação de estratégias que garantam aos idosos a preservação de sua autonomia, apesar de suas dependências.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, M. F. M. et al. O papel da religiosidade na promoção da saúde do idoso. *Revista Brasileira em Promoção da Saúde*, Fortaleza, v. 21, n. 3, p. 201-208, 2008. Disponível em: <<http://ojs.unifor.br/index.php/RBPS/article/view/584/2226>>. Acesso em: 8 set. 2014.
- BARBOSA, K. de A.; FREITAS, M. H. de. Religiosidade e atitude diante da morte em idosos sob cuidados paliativos. *Revista Kairós*, São Paulo, v. 12, n. 1, p. 113-134, jan. 2009. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/kairos/article/view/2783/1818>>. Acesso em: 8 set. 2014.
- BARREIRA, I. de A.; BAPTISTA, S. de S. A (re)configuração do campo no campo da enfermagem durante o Estado Novo (1937-1945). *Revista Brasileira de Enfermagem*, Brasília, v. 55, n. 2, p. 205-216, mar./abr. 2002. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/reben/v55n2/v55n2a16.pdf>>. Acesso em: 8 set. 2014.
- BEZERRA, M. R. M.; BAPTISTA, S. de S. A criação da Escola de Enfermeiras Luiza de Marillac: estratégia para a manutenção do poder da igreja católica nos espaços hospitalares. *Escola Anna Nery Revista de Enfermagem*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, p. 241-253, ago. 2002. Disponível em: <http://revistaenfermagem.eean.edu.br/detalhe_artigo.asp?id=1149>. Acesso em 8 set. 2014.
- BONET, O.; TAVARES, F. R. G. Redes em rede: dimensões intersticiais no sistema de cuidados à saúde. In: PINHEIRO, R.; MATTOS, R. A. de. (Org.). *Gestão em redes: práticas de avaliação, formação e participação na saúde*. Rio de Janeiro: CEPESC, 2006. p. 385-399.
- BONET, O.; TAVARES, F. R. G. O cuidado como metáfora nas redes da prática terapêutica. In: PINHEIRO, R.; MATTOS, R. A. de. (Org.). *Razões públicas para a integralidade em saúde: o cuidado como valor*. Rio de Janeiro: CEPESC: Uerj-Abrasco, 2007. p. 263-277.
- BONET, O. et al. Situação-centrada, rede e itinerário terapêutico: o trabalho dos mediadores. In: PINHEIRO, R.; MARTINS, P. H. (Org.). *Avaliação em saúde na perspectiva do usuário: abordagem multicêntrica*. Rio de Janeiro: CEPESC: UERJ; Recife: Editora UFPE, 2009. p. 241-250.

CERQUEIRA-SANTOS, E.; KOLLER, S. H. Religião, saúde e cura: um estudo entre Neopentecostais. *Psicologia Ciência e Profissão*, Brasília, v. 24, n. 3, p. 82-91, 2004. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/pcp/v24n3/v24n3a11.pdf>>. Acesso em: 8 set. 2014.

CUBAS, C. J. Articulações entre o campo religioso e o trabalho profissional com a saúde na congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição (1960-1990). *Revista Brasileira de História das Religiões*, Curitiba, ano 3, n. 7, p. 207-221, maio 2010. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf6/9Caroline.pdf>>. Acesso em: 8 set. 2014.

FALLER, J. W.; MARCON, S. S. Práticas socioculturais e de cuidado à saúde de idosos de diferentes etnias. *Escola Anna Nery Revista de Enfermagem*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 3, p. 512- 519, jul./set. 2013. Disponível em: <http://revistaenfermagem.eean.edu.br/detalhe_artigo.asp?id=892>. Acesso em: 8 set. 2014.

GUSSI, M. A.; DYTZ, J. L. G. Religião e espiritualidade no ensino e assistência de enfermagem. *Revista Brasileira de Enfermagem*, Brasília, v. 61, n. 3, p. 377-384, maio/jun. 2008. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/reben/v61n3/a17v61n3.pdf>>. Acesso em: 8 set. 2014.

LINDOLPHO, M. da C.; SÁ, S. P. C.; ROBERS, L. M. V. Espiritualidade/ religiosidade, um suporte na assistência de enfermagem ao idoso. *Em Extensão*, Uberlândia, v. 8, n. 1, p. 117- 127, jan./jul. 2009. Disponível em: <<http://www.seer.ufu.br/index.php/revextensao/article/view/20436/10891>>. Acesso em: 8 set. 2014.

MEDEIROS, B. T. F. de. Quando busca de saúde e religião se entrecruzam: um estudo de caso. *Revista Antropológicas*, Recife, v. 13, ano 6, n. 1, p. 75-90, 2002. Disponível em: <<http://renafrosauade.com.br/wp-content/uploads/2013/01/saude-e-religiao.pdf>>. Acesso em: 8 set. 2014.

SANTANA, C. *O cuidado na família: sentidos e motivações do cuidado na percepção de idosos e cuidadores*. 2011. 90 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2011.

Afinidades no espaço público: interfaces entre religião e política pública de assistência social

Norberto Decker

INTRODUÇÃO

Este texto¹ realiza uma discussão acerca do envolvimento de instituições e atores religiosos em espaços como os dos conselhos de políticas públicas. Inicialmente, faço uma breve problematização de categorias, como pobreza e cidadania, para, em seguida, introduzir algumas controvérsias que surgiram durante a pesquisa junto ao Conselho Municipal de Assistência Social (CMAS) de Porto Alegre/Brasil sobre as relações (semelhanças, diferenças) entre caridade, filantropia e assistência e sobre as afinidades, as tensões e as fronteiras entre “religião” e a política pública de assistência social. O objetivo de tal discussão é analisar a pertinência do tema da religião no universo empírico e teórico da assistência social, chamando atenção,

1 Este capítulo baseia-se em partes de minha dissertação de mestrado (DECKER, 2013), defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) como bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

sobretudo, para a linguagem com que um projeto de assistência (público ou privado) sustenta-se na esfera pública, e a habilidade de determinados segmentos religiosos em realizar sua tradução.

RELIGIÃO, SOCIEDADE E POLÍTICAS PÚBLICAS

Em uma conjuntura de aproximação entre Estado e religiões, estudos recentes vêm apontando para o interesse de agências governamentais e organizações não governamentais em firmarem parcerias com instituições religiosas nas atividades voltadas à promoção da cidadania e inclusão social, com especial destaque para o campo das políticas públicas. Assim, Burity (2007) sustenta que as mudanças associadas ao campo religioso brasileiro contemporâneo indicam uma maior presença pública das religiões (inclusive das minoritárias) e que o processo de valorização da cultura local e regional permite aos governos e agências internacionais identificarem as religiões como um importante aliado na execução de projetos e programas de desenvolvimento social.

Trata-se, então, para o autor, de analisar os “encontros” entre atores religiosos e laicos e o modo como é regulada a presença religiosa no espaço público, tendo em vista, por exemplo, a crescente visibilidade da participação de organizações religiosas em conselhos e fóruns da sociedade civil de implementação e fiscalização de políticas públicas. A abertura aos grupos religiosos no espaço público, no entanto, como ele adverte, não impede o surgimento de contradições e dúvidas a respeito desse processo, ainda mais quando essa participação ocorre somente no sentido de admitir ou tolerar as práticas e valores das instituições religiosas, desde que as mesmas estejam “circunscritas num espaço separado e [sejam] tomadas como um dado com o qual não se dialoga nem questiona, apenas se confere representatividade e legitimidade”. (BURITY, 2007, p. 15-16)

Alguns aspectos explicariam, de acordo com Burity, o crescimento da presença das religiões na esfera pública. Primeiramente, o

contexto internacional caracterizado atualmente por uma demanda de reconhecimento da multiculturalidade inerente a muitas sociedades nacionais, fenômeno que vem gerando uma diferenciação cultural e religiosa na constituição das identidades nacionais e uma pressão para que essas diferenças sejam incluídas no cenário político. Outro aspecto diz respeito ao modo como, no Brasil (mas não somente nele), Estado e sociedade civil, a partir dos anos 1980, redefiniram as esferas pública e privada num contexto marcado

[...] de um lado, pelo movimento do Estado na direção de transferir à sociedade a execução dos programas sociais, e de outro lado, pelo movimento da sociedade civil demandando maior participação e poder decisório no desenho e implementação das políticas públicas. (BURITY, 2007, p. 21)

Deve-se estar atento, portanto, às modalidades das atividades religiosas no campo das ações sociais, dentro das quais se pode destacar a filantropia, que, apesar de rejeitada pelos discursos de mudança estrutural da sociedade e do “limbo analítico” a ela reservada durante muitos anos, foi novamente descoberta como elemento de mobilização social, readquirindo visibilidade particularmente nos contextos marcados pela ausência das políticas sociais do Estado e pelos altos índices de desigualdade social e pobreza. É importante, contudo, levar em consideração o tipo de filantropia de que se está tratando, na medida em que se ainda existem manifestações dessa em um caráter mais “clássico”, isto é, de pequenas iniciativas mantidas por congregações, centros espíritas ou terreiros dentro do perfil tradicional de caridade, tem-se também formatos mais institucionalizados da filantropia conduzidos por Organizações Não Governamentais (ONGs) e variadas associações civis de perfil religioso atreladas a discursos da cidadania e da participação.

Veem-se assim importantes transformações nos padrões de relação entre Estado e sociedade civil no campo das ações sociais, ligadas atualmente à lógica da atuação em rede e à participação

institucionalizada, com destaque para os conselhos de políticas públicas e fóruns de atores não governamentais, que contam com a participação de diversos atores religiosos. O desafio que se coloca, então, à antropologia é analisar o lugar da religião nas sociedades modernas contemporâneas e os efeitos da participação religiosa nos espaços laicos governamentais e da sociedade civil. Não se trata, porém, de investigar se essa participação deveria (ou não) fazer-se presente na esfera pública, mas sim de conferir sentido a esta presença e de avaliar o seu impacto junto aos demais atores nela implicados.

RELIGIÃO E ESPAÇO PÚBLICO NO BRASIL

A maior parte da bibliografia socioantropológica contemporânea que vem analisando a presença das religiões no espaço público, como indica Paula Montero (2009), a faz sob a perspectiva do “mercado”, isto é, a partir da ideia de que o espaço público seria organizado pela disputa de diversos atores na captação do interesse de seus “consumidores” potenciais. Com este pressuposto, deduz-se que a religião estaria “fora de seu lugar”, pois, inserindo-se na esfera pública, ela mesma acaba tornando-se uma mercadoria, na medida em que incorpora uma lógica pertinente aos espaços profanos do consumo de massa. As organizações religiosas, ao não se limitarem ao universo privado, vêm ocupando, de acordo com a autora, diversos setores da sociedade, como as indústrias de entretenimento e o campo das políticas públicas, de modo que

a natureza dessas impertinentes derivações do domínio religioso para além das fronteiras que lhe foram designadas como próprias pelo modelo secular republicano ainda não foi bem estudada em sua forma, estrutura e dimensões. (MONTERO, 2009, p. 8)

A partir de autores como Jurgen Habermas (2003), que demonstram que o paradigma da secularização pode ser descartado nas

análises sobre os processos históricos de surgimento das esferas pública e privada, Montero (2009, p. 11) objetiva compreender “onde, quando, como e pelas mãos de quem um sistema de classificações se move para tornar certas práticas legítimas e aptas a serem incluídas naquilo que uma sociedade entende como ‘religião’”.

Neste sentido, Giumbelli (2008) aponta que algumas formas de presença das religiões na esfera pública não ocorreram em contraposição à secularização, mas se deram no interior do sistema jurídico alçado por um Estado envolvido com os princípios de laicidade, cabendo destacar o papel histórico da Igreja Católica na mediação das relações entre Estado e religiões no Brasil. Paula Montero (2009), por sua vez, salienta a referência do catolicismo na constituição do imaginário político nacional. De acordo com ela, termos como “caminhada”, “comunidade”, “libertação”, “pobre”, que compõem um vocabulário comum na mobilização política dos movimentos sociais, encontram sua origem no modo de organização das instituições católicas, sublinhando-se, inclusive, o argumento de André Corten (1996), a partir do qual se pode pensar a própria categoria “participação”, central às ações conduzidas pela sociedade civil desde o final dos anos 1970, como uma alusão ao discurso teológico e ao seu “efeito de piedade”.²

Fatores como esse demonstram uma certa desigualdade na forma como é reconhecida a legitimidade da ação das religiões no espaço público, uma vez que a Igreja Católica ainda detém grande

2 A este respeito, é interessante notar, como afirma Steil (1998, p. 64), que a Igreja Católica (e mais especificamente a igreja da libertação) fez uma aposta na secularização como um meio de inserção na sociedade moderna, adotando as regras racionais do jogo político e social. Assim, “se a ação cristã tem que ser ‘política’, não é porque o cristianismo tem uma contribuição a oferecer ao secular, mas porque o ‘político’ na sua forma racional moderna abarca toda a esfera social, tanto do conhecimento como da prática. De modo que já não se trata de formar os sindicatos católicos, os partidos católicos, as associações católicas e estabelecer uma cristandade ou neocristandade católica, mas de participar anonimamente nos sindicatos, partidos e associações laicas”.

poder simbólico e político na transformação de valores em sistemas normativos. Além disso, Montero (2009) salienta que o sistema jurídico republicano, ao não ter reconhecido inicialmente as práticas não cristãs como “religiosas”, transferiu essas para o domínio da filantropia, o que resultou na disseminação da prática “religiosa” no conjunto da sociedade. No caso do espiritismo, por exemplo, Giumbelli (2008) frisa que a categoria “caridade” foi fundamental para a definição das práticas terapêuticas mediúnicas como “religiosas”.

O princípio da caridade, aliás, é um importante elemento de legitimação das ações públicas no Brasil devido a sua “imagem especular reversa da feitiçaria”. (MONTERO, 2009, p. 14) Ou seja, a caridade, ao não operar na lógica do dom e do contradom, supõe a igualdade entre os seres humanos e a noção de “compaixão”, tratando-se de um sistema de dádivas que não requer, *a priori*, qualquer forma de contraprestação, ao contrário da lógica egoísta e pecuniária inerente à feitiçaria. Em alguns setores do espiritismo, a noção de caridade, como demonstra Giumbelli (2008), associou-se à ideia de “cidadania” e à atividade de assistência social, através das quais os indivíduos “pobres” tornaram-se “sujeitos de direitos” e não mais objeto de esmola ou benemerência. Por meio da ampliação das iniciativas religiosas para o domínio da assistência social e da ressignificação do termo caridade, Montero destaca a relevância do discurso religioso nos processos de legitimação das políticas de “ação social” empreendidas no Brasil principalmente no contexto de redemocratização dos anos 1980.

OS SIGNIFICADOS DA ASSISTÊNCIA SOCIAL

O primeiro ponto que destaco refere-se à interessante maneira como alguns atores religiosos incorporam a linguagem da prestação e execução de serviços e políticas sociais inspiradas no princípio dos direitos, não obstante a permanente tensão com os princípios da caridade

e da filantropia, entendendo a assistência social como dever religioso (notadamente cristão) e, ao mesmo tempo, como ação política.

Neste sentido, Scheliga (2010) destaca que existem diversas formas através das quais atores religiosos incorporam o significado da assistência social como ação emancipatória e direito social. Em seu estudo, o eixo da discussão centra-se justamente nas condições sociais de produção do significado da assistência social. Ela justifica a escolha da assistência como seu objeto de pesquisa por considerá-la como um “objeto privilegiado para observar e analisar os arranjos particulares que resultam em posicionamento prático-discursivo na esfera pública”. (SCHELIGA, 2010, p. 22) Uma noção cara ao seu trabalho é a de “esfera pública” de Habermas, autor que a concebe como uma arena de mediação de sentidos em que as religiões, apesar de separadas do Estado, desempenham papel relevante em sua constituição. Argumenta-se que, na esfera pública, o entendimento não ocorre necessariamente por meio de interações sociais fruto de um “diálogo harmonioso”, mas através de comunicações sustentadas por “acordos provisórios” e pela busca dos “melhores argumentos”. Por isso, em seu bojo, é intrínseca a existência de controvérsias, já que a própria esfera pública política é definida por Habermas como um espaço de produção de discursos de “regimes de verdade”.

Com efeito, a autora indica que a perspectiva de qualquer pesquisador interessado no universo das políticas assistenciais deve dirigir-se para os códigos em circulação e para as práticas de comunicação. Cumpre enfatizar, neste aspecto, o quão controverso podem ser alguns códigos, como o da gratuidade, conforme veremos em seguida no caso que envolveu o Ministério Público, o CMAS de Porto Alegre/RS e a Associação Beneficente Emanuel.

Um aspecto em comum que este trabalho compartilha com o de Scheliga (2010) é o interesse em produzir etnografias de eventos públicos, proposta inicialmente apresentada pelo Núcleo de Antropologia da Política (NuAP), o qual reuniu pesquisadores da Universidade de Brasília (UnB) e do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio

de Janeiro (UFRJ). Acompanhar eventos públicos também me permitiu identificar os agentes de maior destaque na formação das opiniões e projetos na área da assistência social e quais são “os procedimentos adotados para veicular determinadas concepções de assistência e quais noções organiza[m] seus discursos”. (SCHELIGA, 2010, p. 60) Partilho com a autora a ideia de que produzir uma etnografia é estabelecer relações que coloquem em evidência as práticas e, principalmente, o senso prático que as informa.

Schelig (2010) recorda que a prática da caridade e da assistência nos remete a uma série de categorias, dentre elas, a do trabalho e a da pobreza. Quanto a esta, vale lembrar que a Idade Média é um período chave para a compreensão das transformações pelas quais o fenômeno da pobreza atravessou até chegar a sua concepção moderna. Isso porque, primeiramente, o pobre era o pobre de Cristo, morador das vilas e objeto de ajuda dos mosteiros. Com as transformações do sistema feudal, esta situação começou a se modificar. A crescente urbanização, monetarização e a crise da propriedade rural feudal fizeram com que a pobreza ficasse cada vez mais ligada às cidades, de tal modo que cabia ao Estado e também à igreja a doação das esmolas. (SOUZA, 1982) Foi igualmente na Idade Média, como lembra Schelig (2010), que surgiu uma primeira distinção entre “caridade” e “assistência” – enquanto esta passou a denotar práticas ligadas ao princípio da universalização da ajuda, aquela ficou conhecida por ações (principalmente esmolas) que funcionavam com base no princípio da distinção.

A modernidade, por sua vez, foi responsável pelo surgimento de uma nova concepção da categoria “assistência”, vinculada, a partir daí, ao código do trabalho. (CASTEL, 2005) A assistência moderna, desta forma, seria caracterizada por três aspectos centrais: os esforços para supressão da mendicidade, as crescentes intervenções coercitivas contra vagabundos e ociosos, e a garantia de trabalho para os pobres. Foi justamente a esta noção de assistência, lembra Schelig, que se associaram as ideias de direito e de cidadania.

De uma forma corriqueira, a assistência social é concebida por muitos como uma prática assistencialista, em virtude da própria concepção de ajuda e de doação a ela relacionada. As principais críticas ao assistencialismo dão-se em razão de seu caráter pontual e fragmentado, que visa somente compensar as desigualdades sociais, reforçando e reproduzindo, por isso, a exclusão social. Aspectos estes que não combinam com os pressupostos colocados pela Lei Orgânica de Assistência Social (LOAS).³ (BRASIL, 1993) A partir deste instrumento legal, o repúdio ao chamado “assistencialismo” disseminou-se no campo da assistência social. Além disso, vale recordar que, com o advento da profissionalização, o tema da religião tornou-se mais problemático neste campo das ações assistenciais, em razão da tensão criada entre ações motivadas por valores religiosos e morais e racionalização dos recursos e mensuração dos resultados no processo de cientificação da assistência social.

A construção de uma *expertise* profissional, conforme lembra Pedro Simões (2005a), deu-se com o intuito de distinguir a prática assistencial das ações caritativas e voluntárias. As fronteiras e as tensões entre religião, trabalho voluntário e o fazer profissional ganharam, assim, maior evidência.⁴ A competência profissional esteve,

3 Sancionada pelo presidente Itamar Franco pela Lei n.º 8.742, de 7 de dezembro de 1993, a LOAS operacionalizou os artigos 203 e 204 da Carta Magna, estabelecendo, por exemplo, a criação dos Conselhos de Assistência Social nas três esferas de governo (federal, estadual, municipal), medida que representou “uma espécie de estatuto de maioria jurídica” para o campo da assistência social definida a partir de então como política pública.

4 Cumpre notar que, de acordo com o autor, “os trabalhos assistenciais voluntários e religiosos não experimentam, de forma necessária, estes mesmos dilemas, questionamentos e precauções. A existência ou não de fronteiras entre a religião (os valores e crenças religiosos) e a prática assistencial não são problemáticas nessas iniciativas. Os estudos mostram que os valores religiosos são muito importantes para a prática assistencial voluntária, não só no Brasil”.

portanto, diretamente ligada à racionalização da “ajuda” ou do “auxílio social” com vistas à elaboração e disseminação de técnicas e conhecimentos, tornando possível seu aprendizado. No entanto, um dos aspectos que faz com que a profissão ainda seja muito ligada ao ideário religioso é o entendimento de que o altruísmo é um atributo relevante para aqueles comprometidos com a ajuda aos desfavorecidos. (WAKEFIELD, 1993) Sendo assim, um dos dilemas enfrentados diz respeito justamente ao esforço de transformar as ações afetivas e ligadas a valores (religiosos ou não) em ações técnicas e instrumentais. Este seria o motivo pelo qual o Serviço Social viveria em permanente tensão entre arte e ciência, entre a ética do compromisso e a ética da responsabilidade. (SIMÕES, 2005b)

De um modo geral, há a recomendação de que os assistentes sociais não lancem mão de seus valores (religiosos, por exemplo) em suas práticas profissionais, questão esta nem sempre de fácil resolução. Como destaca Simões, a discussão acerca do juízo de valor fica mais evidente nos casos em que há uma diferença cultural, étnica e religiosa significativa entre assistentes sociais e usuários, notadamente nos casos envolvendo imigrantes e refugiados. Sendo assim, o autor sustenta que:

(SIMÕES, 2005a, p. 19) Vale lembrar ainda da importância do cristianismo na constituição das práticas assistenciais. Neste sentido, Simões indica que “o Serviço Social surgiu no momento de modernização da Europa, exatamente quando a secularização estava se espalhando por todos os setores da sociedade e os ‘consensos religiosos’ estavam sendo cada vez mais restritos a crenças privadas. Com isso, o papel proeminente das igrejas em muitas das formas originais do Serviço Social foi a principal resposta da Igreja para a secularização. As igrejas entenderam que tinham de reconstituir sua legitimidade, por meio do serviço às pessoas e não mais em exhibições de poder ou privilégio. Dessa maneira, acreditava-se que eles poderiam competir com o movimento socialista, numa ação mais efetiva entre as massas prejudicadas do que por meio da simples pregação. Com isso, a religião tornou-se, na sua expressão interior e subjetiva, uma matéria de crença pessoal e, na sua expressão exterior e objetiva, a demonstração de cuidado pessoal com outras pessoas”. (SIMÕES, 2005a, p. 45)

[...] exatamente porque budismo, confucionismo, hinduísmo, islamismo e as seitas fundamentalistas têm visões de mundo e valores tão distintos da ética protestante, dos preceitos liberais ou do caritativismo católico, é que se torna possível perceber como a prática profissional está impregnada de referenciais valóricos tipicamente ocidentais. (SIMÕES, 2005b, p. 160)

Este seria um dos motivos das acusações de etnocentrismo e intolerância que a prática assistencial algumas vezes sofre. Haveria, por isso, a necessidade de se trabalhar com elementos culturais, com a visão de mundo dos grupos atendidos, de modo a evitar a imposição dos valores pessoais e/ou profissionais nas práticas assistenciais, o que, em última instância, conduziria a uma perda de legitimidade e de prestígio frente às populações atendidas. Simões salienta que uma sugestão como essa pode parecer um pouco deslocada da realidade brasileira, mas se houvesse, segundo ele, uma rápida análise dos casos envolvendo evangélicos-pentecostais e grupos de matriz afro-ver-se-ia, facilmente, a pertinência de tal problemática.

A proposta de uma discussão sobre sociedade civil e sua participação na organização social tem que obrigatoriamente travar contato com os desdobramentos políticos e religiosos que perfazem este universo. Nesta discussão, conforme destaca Francisco Pereira Neto (2001, 2006), o campo da assistência social é pertinente por três aspectos principais: i) por se caracterizar como um espaço em que são normalmente discutidos elementos de solidariedade, responsabilidade social, compromisso social e espiritual; ii) por seu campo apresentar uma variedade de agentes e motivações envolvidos na resolução das “questões sociais”; iii) e por também apresentar uma presença significativa de atores e instituições religiosas voltadas à discussão de problemas de caráter público, num período em que a religião é tida como restrita à ordem do privado.

A superação da cultura da filantropia e do assistencialismo bem como a afirmação da assistência enquanto um direito compõem o cerne argumentativo de praticamente todos os sujeitos atualmente

envolvidos nesta área. Assim, um dos desafios que inicialmente motivou minha investigação era justamente compreender o significado dos espaços institucionais de participação social na gestão das políticas públicas, tendo como campo empírico o Conselho Municipal de Assistência Social (CMAS) de Porto Alegre.

CMAS EM PORTO ALEGRE: PROCESSO DE INSCRIÇÃO DE ENTIDADES E APROVAÇÃO DE CONVÊNIOS

O CMAS de Porto Alegre⁵ foi adotado como espaço empírico de pesquisa no intuito de perceber, desde o lugar da religião, os entrelaçamentos e as perspectivas entre as instituições políticas e as organizações laicas e religiosas da sociedade civil. Ao longo de 14 meses – de outubro de 2011 a dezembro de 2012 – participei de sessões ordinárias do CMAS, de encontros da sua Comissão de Normas, de algumas reuniões ordinárias de Comissões Regionais de Assistência Social (CORAS), de um encontro do Orçamento Participativo (OP) na temática da saúde e da assistência social, dentre outros. Como método de pesquisa, lancei mão do método da observação participante destes eventos, reuniões e encontros públicos, através de entrevistas não estruturadas e do uso do diário de campo. Ao final do estudo, foi aplicado também um questionário aos conselheiros do CMAS, com base em um estudo feito pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) junto a quase todos os conselhos nacionais de políticas públicas.⁶

5 A cidade destaca-se pelo debate avançado sobre democracia participativa (conferir por exemplo, a experiência do Orçamento Participativo), e por ser um dos primeiros municípios brasileiros a implantar, no campo específico da assistência social, o Sistema Único de Assistência Social (SUAS) através da criação dos Centros de Referência de Assistência Social (CRAS) e dos Centros de Referência Especializado de Assistência Social (CREAS).

6 Para o modelo de questionário adaptado à pesquisa. (DECKER, 2013, p. 122)

Neste questionário que apliquei junto aos conselheiros do CMAS foram frequentes afirmações que obedeciam à lógica segundo a qual a religião estaria relegada ao passado, como algo a ser superado, embora se pudesse observar a presença e o protagonismo de representantes de instituições religiosas no Conselho. Neste sentido, foi interessante observar algumas respostas à questão que indagava as razões da expressiva participação de instituições religiosas na área da assistência social:

Obrigação moral de contribuir para o bem de todos os cidadãos, sendo que as religiões pregam o amor ao próximo, porém muitas religiões apenas apresentam esta imagem e não agem de maneira adequada. Portanto, é importante ter o cuidado em acompanhar o trabalho destas instituições e prestações de contas das verbas recebidas e trabalhos realizados. (Conselheiro A)

A meu ver, a principal razão está na própria fundação do Estado brasileiro, essencialmente religioso. Lembrando que temos apenas cem anos de Estado laico e uma forte herança cultural baseada nesta influência das instituições religiosas. (Conselheiro B)

As razões da participação maciça destas instituições devem-se ao fato de que tanto a igreja católica quanto as igrejas protestantes, desde seus primórdios, praticam o que chamam de assistência social, que no meu entendimento é “assistencialismo social”, mas com o advento do SUAS⁷ estão procurando se adequarem aos serviços na área de assistência social. (Conselheiro C)

Transição histórica, que ainda vivenciamos, da assistência social de favor (prestado por pessoas de boa vontade, religiões) para direito social. (Conselheiro D)

7 O SUAS, previsto na PNAS (Política Nacional de Assistência Social) de 2004 e na NOB/SUAS (Norma Operacional Básica) de 2005, é um mecanismo de organização da Política de Assistência Social válido para todo o país, que define as responsabilidades de cada esfera de governo (União, Estados, Municípios e

Quando os conselheiros foram indagados sobre como avaliavam a atuação e o papel das organizações religiosas no CMAS e, de modo geral, na promoção da política pública de assistência social em Porto Alegre, o teor da maioria das respostas seguiu a linha de entendimento abaixo resumida:

(Resposta i) Continua com uma visão antiga, conservadora e assistencialista, bastante resistente às novas políticas da assistência social. Passa ainda uma ideia antiga de que é mais fácil ocupar cargos relevantes no cenário político e através deles descumprir as regras do que adequar-se à nova realidade.

(Resposta ii) Penso que as entidades religiosas se adéquam às exigências do CMAS para fins legais, mas trazem algumas práticas que não favorecem a autonomia e a autoestima, uma vez que, em alguns casos, o indivíduo deve submeter-se a um credo para acessar seus direitos, além de visões de como devem se conduzir.

A relação entre caridade, filantropia e assistência social foi apresentada da seguinte forma:

(Resposta i) Caridade é oferecer aos desprovidos, alguma ajuda que vai minimizar momentaneamente suas necessidades, mas não resolverá definitivamente o problema. Filantropia é a oficialização do auxílio aos necessitados, conservando-os nessa mesma condição uma vez que não desenvolve nesse cidadão o desejo de autonomia e independência. Já Assistência, nos moldes atuais, se apresenta como um direito de todos, criando condições para que o público que necessita da política da Assistência Social, não apenas seja alvo dessa política, mas passe a ser um protagonista, e saia da condição de vulnerabilidade para ser um participante ativo na busca de uma melhor qualidade de vida.

Distrito Federal), com vistas a consolidar o sistema descentralizado e participativo regulamentado pela Lei Orgânica de Assistência Social (LOAS).

(Resposta ii) Na minha opinião, a caridade é um conceito associado à religião, enquanto a filantropia é associada à entidade prestadora de assistência de caráter laico. Tanto uma quanto outra visam o bem-estar do indivíduo, mas somente o conceito Assistência Social é amplo o suficiente para pensar a coletividade e buscar formas e políticas públicas para o atendimento das necessidades básicas de uma comunidade.

(Resposta iii) Caridade está mais no campo de um sentimento humanitário em auxiliar os outros. Considero que a filantropia está próxima da caridade, mas mais organizada na sua ação, podendo estar estabelecida em organizações, instituições, em geral, trabalho voluntário. Na assistência social, é um trabalho remunerado exercido por profissionais, que se qualificaram para este fim. Trabalho oferecido pelo Estado no sentido de assistir as populações mais carentes e, penso eu, com o intuito de ajudá-las a sair da condição de assistidos, resgatando seus direitos básicos.

A partir de algumas dessas respostas, percebe-se que o caráter secularizado da prática assistencial não é posto em dúvida. A religião fica relegada ao passado e ao assistencialismo. A questão da religião, portanto, a princípio, pareceu estar deslocada do contexto atual da política de assistência social, apesar do presidente do CMAS à época ser um representante da Mitra Arquidiocesana de Porto Alegre. Quanto a isso, cumpre notar que algumas controvérsias surgiram durante a realização do trabalho de campo no CMAS.

Destaco o caso da Associação Educacional e Beneficente Emanuel (entidade protestante), que tinha acionado o Ministério Público pelo fato de seu pedido de inscrição⁸ no CMAS ter sido negado por ques-

8 Comecei em determinado momento da pesquisa a acompanhar mais de perto as reuniões realizadas no CMAS e nas CORAS que visavam esclarecer aos novos conselheiros a Resolução n.º 154, de 2010, Art. 6º da Resolução 154/2010, que alterou a normatização do pedido de inscrição das entidades no CMAS. “A inscrição dos serviços, programas, projetos e benefícios no CMAS é o

tões estatutárias e por reter parte do valor dos Benefícios de Prestação Continuada (BPCs)⁹ de alguns de seus usuários. Para que uma instituição seja classificada como de assistência é necessário que não haja qualquer tipo de remuneração de sua diretoria. Além disso, como afirmou a assessora jurídica do CMAS em diversas reuniões com os conselheiros *a assistência social não pode ser cobrada, ela tem que ser gratuita e isso tem que estar no estatuto das entidades inscritas no CMAS. Na assistência social, não pode ter sócio contribuinte*. Em suma, na assistência social não pode haver contribuição do “usuário” (o serviço tem que ser gratuito), na medida em que é entendido (e defendido) como um direito.

Quanto a este imbróglio, o Ministério Público manifestou-se então da seguinte forma:

O Ministério Público do Rio Grande do Sul [...] investiga a suposta *exigência indevida* por parte do CMAS de não utilização do BPC de pessoas com idade inferior a 60 anos pela Associação Educacional e Beneficente Emanuel para a inscrição no conselho. Considerando que o art. 35, parágrafo 1º e 2º do Estatuto do Idoso é expresso ao permitir a participação do idoso no custeio da entidade filantrópica ou casa-lar, e que isto não altera o caráter de gratuidade do serviço, nem de entidade não lucrativa [...]. Considerando que dar interpretação divergente quando o BPC é para pessoa com deficiência menor de 60 anos, pelo fato de não haver legislação autorizativa é, ao contrário, fazer interpretação restritiva quando a lei não restringe, contrariando, assim, os

reconhecimento público das ações realizadas pelas entidades e organizações sem fins econômicos, no âmbito da política de assistência social”.

- 9 O BPC é uma garantia de renda básica, no valor de um salário mínimo, estabelecida pela Constituição Federal de 1988 e regulamentada pela LOAS. Ele se dirige às pessoas portadoras de deficiência e aos idosos que comprovem não ter meios de manter sua própria manutenção e nem de tê-la pela sua família. Um dos pontos mais controversos diz respeito à autonomia do usuário no usufruto do benefício, tendo em vista o problema da apropriação que é feita por muitas entidades de parte ou do total do valor repassado, o que iria de encontro com um dos pressupostos da assistência social, já que se trata de uma política não contributiva.

princípios gerais do direito. Considerando que impedir instituição dessa natureza de utilizarem o BPC em benefício do próprio assistido pode significar até mesmo a inviabilização da continuidade dos serviços prestados, na medida em que, por vezes não dispõem de outras verbas. O MP resolve, então, recomendar ao CMAS que não deixe de inscrever entidade assistencial sem fins lucrativos pelo simples fato de esta se utilizar de parte do BPC de assistido para a manutenção dele próprio e da instituição [...]. (RIO GRANDE DO SUL, 2013, grifo nosso)

Em plenária do CMAS de dezembro de 2012, foi formada uma comissão de visita à entidade (composta por duas conselheiras do CMAS e por mim), com vistas a produzir um documento-resposta ao Ministério Público. De forma paralela, achei interessante observar como a entidade em seu sitio na internet concebia sua situação:

A Associação Emanuel é um lar onde vidas que foram rejeitadas pela sociedade são amparadas incondicionalmente. Esta é uma obra Divina conduzida por um ex-morador de rua, Pastor Araudo Ulguim [...] Dá oportunidade de uma vida digna a todos os desvalidos e através da Palavra de Deus, vem ensinando aos seus abrigados a importância do amor de Deus em suas vidas. Com este amor aprendem a obedecer e respeitar as leis, ajudando nossa sociedade a tornar-se menos violenta. Esta instituição tem sofrido muito para manter suas portas abertas e atender atualmente os 600 moradores, em sua maioria encaminhados por setores de todos os órgãos do Estado e fora dele. A mesma reconhece que a situação de suas instalações é precária, fato que a impede de receber o atestado de Utilidade Pública Federal, documento com o qual amenizaria as dificuldades vividas. A precariedade impede-nos apenas de receber reconhecimento do governo, mas não de receber as vidas encaminhadas pelo mesmo. (EMANUEL ASSOCIAÇÃO EDUCACIONAL E BENEFICENTE, [20--])

Na última plenária de 2012 foi aprovada, com base no relatório da comissão de visita, uma nova Resolução do CMAS 211/2012. Nela se estabeleceu que as entidades que recebiam parte do BPC de seus

abrigados deveriam, a partir de então, prestar contas dos recursos utilizados em prol dos beneficiários (tais como fralda, cama especial, roupas, remédios etc.) ao CMAS, ficando vedada a utilização dos recursos financeiros dos usuários para a manutenção da própria entidade. A partir desta nova normativa, a inscrição desta e das demais entidades que recebiam o benefício poderia ocorrer normalmente, com a condição de o CMAS criar um instrumento mais formal sobre os fins dados aos recursos do BPC pelas instituições avaliadas.¹⁰

Chamo atenção aqui para uma segunda solicitação, agora de conveniamento, recusada pelo órgão gestor da prefeitura – Fundação de Assistência Social e Cidadania (FASC).¹¹ O pedido foi feito pela Casa de Passagem Viva Esperança, e sua recusa se baseou nos itens do plano de trabalho entregue pela entidade no CMAS:

- 1- De acordo com o Estatuto Social trata-se de uma Associação de Apoio e amparo a pessoas carentes, moradores de rua, indivíduos em situação de vulnerabilidade social e dependentes químicos;
- 2- O plano de trabalho apresentado tem como histórico o atendimento de 18 internos;
- 3- Tem como objetivos a reabilitação psicossocial, a reintegração familiar, retorno a sua vida profissional, oportunizar ao residente possibilidade de visualizar sua reinserção social;
- 4- Como meta: elevar a autoestima dos residentes, fazê-los perceber que terão condições físicas e psíquicas de reestruturarem suas vidas, possibilitar que o maior número de residentes permaneçam o período necessário para sua reabilitação, prevenir ou reduzir o consumo de drogas e problemas associados, orientar sobre os efeitos e conseqüências do consumo;

10 Para uma análise sobre as variadas perspectivas religiosas que se inserem no cuidado a idosos, conferir o capítulo de Carolina Santana presente nesta coletânea.

11 Os convênios são firmados entre a FASC e as entidades da sociedade civil que recebem recursos do Fundo Municipal e do Fundo Nacional de Assistência Social.

5- Etapas do programa: laborterapia, espiritualidade, desintoxicação, meditação e fé, tarefas altruísta para o crescimento pessoal, tarefas ocupacionais, atividades externas e esportes;

6- Estas etapas visam banir os defeitos de caráter e as más atitudes que levam para o mundo das drogas [...].

O parecer da FASC quanto à solicitação de conveniamento da entidade foi então o seguinte:

A Política Nacional de Assistência Social (PNAS, 2004) ampliou significativamente o conceito de usuários da Assistência Social, reconhecendo-os como cidadãos de direitos, sendo rejeitada a ideia de “carentes”, “necessitados” ou outros adjetivos que subjuguem a cidadania [...] O Plano de Trabalho da Associação Casa de Passagem Viva Esperança não está em consonância com a legislação da Assistência Social, considerando a PNAS, tipificação dos Serviços socioassistenciais (2009) e as Normas NOB/SUAS (2005 e 2010). Para conveniamento com a FASC, dentro da Proteção de Alta Complexidade, a modalidade possível é a de serviço de acolhimento institucional nos diversos ciclos de vida conforme apontada pela tipificação dos serviços socioassistenciais. Desta forma, sugerimos que a entidade avalie seu interesse no acolhimento institucional de assistência social, tendo como subsídios a legislação acima referida e as orientações do Conselho Municipal de Assistência Social. Posteriormente rerepresente a FASC e ao CMAS um novo projeto, se assim o desejar.

Fonte: Avaliação do Plano de Trabalho da *Casa de Passagem Viva Esperança*, CMAS. (FASC, 2011)

A partir desses casos, o leitor pode observar o quão complexa e controversa é a definição de categorias como “gratuidade” e “assistência”, bem como a diversidade de atores e instâncias implicados no debate e na execução da política pública de assistência social. Com isso, creio já ser possível indicar alguns apontamentos referentes à

discussão sobre religião e espaço público. O primeiro ponto a ser considerado refere-se à própria sintonia entre as instâncias de argumentação referentes à área de assistência social e a participação de entidades religiosas dos três segmentos religiosos encontrados no CMAS – católico, espírita kardecista e protestante histórico.

De acordo com a relação de convênios apresentada pela FASC, em 2011-2012, havia cerca de 452 convênios. Do número total de instituições conveniadas à prefeitura, 60% delas possuíam algum vínculo religioso. Dessas, 74% eram católicas, 15% protestantes históricas e 11% espíritas. Conforme Francisco Pereira Neto (2006), essa sintonia ocorre em virtude dessas religiões estarem há muito tempo familiarizadas com os ideais secularizados da sociedade, de modo que elas reconhecem com facilidade a relevância da ordem administrativa implantada pela prefeitura, determinando suas próprias dinâmicas de participação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Acredito ser importante estar atento para o fato de que essa proximidade não implica numa completa harmonia entre a atmosfera política dominante na prefeitura e as motivações de agentes religiosos atuantes na área de assistência social. Há uma determinada perspectiva, observada inclusive junto aos funcionários do CMAS em variadas ocasiões, contrária à participação religiosa em espaços como dos conselhos, pois, mesmo que estejam alinhadas com o projeto municipal, as práticas religiosas teriam uma tendência a provocar ações de cunho clientelista e personalista, em desfavor, portanto, de aspectos mais democráticos.

Acompanho a tese de Pereira Neto (2001) segundo a qual mesmo entre pessoas e grupos com “afinidades eletivas”, existem diferenças que colocam novamente em cena a resistência a ações orientadas por princípios não totalmente secularizados, ou seja, não circunscritos exclusivamente à racionalidade política e econômica moderna.

Reatualizam-se, assim, os limites ideológicos que definem o lugar próprio da religião e da política nas sociedades contemporâneas. É interessante notar que o elemento fundamental que está em jogo aqui é o que a “religião” pode designar: algo que praticamente desaparece na situação de cristãos tradicionais e espíritas, e que, na maior parte das vezes, se destaca em pentecostais e afroreligiosos.¹²

Considerar o campo das políticas públicas desde a perspectiva da religião pode elucidar o papel desta nas questões de luta por direitos e promoção da cidadania. A religião foi tida aqui como um caso bom para pensar o modo pelo qual dimensões simbólicas da vida social participam da ação estratégica de distintos atores políticos. O objetivo de tal discussão foi, portanto, chamar atenção para a pertinência dos aspectos culturais na conformação dos espaços de proposição e fiscalização de políticas públicas como os conselhos — para avaliar as questões e as disputas de poder presentes nestes espaços, não se deve levar em conta exclusivamente as lógicas políticas e burocráticas, mas também e principalmente as dimensões simbólicas do poder e os elementos socioculturais que o legitimam.

12 Embora não se tenha observado atores evangélicos pentecostais ou afro dentro do CMAS e das CORAS de Porto Alegre, isso não significa que esses atores não acionem outros canais e formas de participação na proposição e gestão das políticas públicas. Como exemplo, destaco a maior inserção e participação de atores afro dentro da área da alimentação e nutrição. No *site* do Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (Consea), pude observar que a gestão à época era composta por conselheiros representantes de entidades como: Coordenação Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (Conaq), Agentes de Pastoral Negros (APN), Rede de Mulheres Negras para a Segurança Alimentar e Nutricional (Mulheres Negras SAN), Rede Nacional de Religiões Afro-brasileiras e Saúde, Fórum Nacional de Segurança Alimentar de Povos de Terreiro etc. Seria interessante, nesta perspectiva, realizar uma análise comparativa do funcionamento e composição de vários conselhos, com vistas a perceber onde e como se dá a entrada privilegiada dos diferentes segmentos religiosos dentro do universo das políticas públicas.

REFERÊNCIAS

- BRASIL. Presidência da República. Lei Orgânica de Assistência Social, n. 8.742, de 7 de dezembro de 1993, Dispõe sobre a organização da Assistência Social e dá outras providências. *Diário Oficial [da] União*, Brasília, DF, 8 dez. 1993.
- BURITY, J. A. Organizações religiosas e ações sociais: entre as políticas públicas e a sociedade civil. *Anthropológicas*, Recife, ano 11, v. 18, 2007.
- CASTEL, R. *As metamorfoses da questão social: uma crônica do salário*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.
- CORTEN, A. *Os pobres e o Espírito Santo: o pentecostalismo no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- DECKER, N. *Quem aprova, levante a mão: um estudo antropológico das relações entre religião e políticas públicas desde o conselho municipal de assistência social de Porto Alegre (RS)*. 2013. 131 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2013.
- EMANUEL ASSOCIAÇÃO EDUCACIONAL E BENEFICENTE. Porto alegre, [20--]. Disponível em: <www.emmanuel.org.br>. Acesso em: 20 dez. 2012.
- FASC. Fundação de Assistência Social e Cidadania. *Avaliação do Plano de Trabalho da casa de passagem Viva Esperança pelo Conselho Municipal de Assistência Social (CMAS)*. Porto Alegre, 2011.
- GIUMBELLI, E. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, 2008.
- HABERMAS, J. *Mudança estrutural na esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- MONTERO, P. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. *Etnográfica*, Lisboa, v. 13, n. 1, 2009.
- PEREIRA NETO, F. Assistência social e caridade em Porto Alegre. In: FONSECA, C.; BRITES, J. (Org.). *Etnografias da participação*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2006.
- PEREIRA NETO, F. *Assistência social e caridade: religião, política e a construção da solidariedade em Porto Alegre*. 2001. 298 f. Tese

(Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2001.

RIO GRANDE DO SUL. Ministério Público do Estado do Rio Grande do Sul. Inquérito Civil n.º 01128.00109/2012 instauradas pela Promotora de Justiça Angela Salton Rotunno, da Promotoria de Justiça de Defesa dos Direitos Humanos de Porto Alegre, com a finalidade de averiguar exigência do CMAS ... *Diário Oficial [do] Estado*, Rio grande do Sul, 30 ago. 2013.

SCHELIGA, E. L. *Educando sentidos, orientando uma práxis: etnografia das práticas assistenciais de evangélicos brasileiros*. São Paulo. 2010. 326 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

SIMÕES, P. *Assistentes sociais e Religião: um estudo Brasil/Inglaterra*. São Paulo: Cortez, 2005a.

SIMÕES, P. Valores religiosos e profissões. *Praia Vermelha: religião, ação social e política*, Rio de Janeiro, n. 12, 1. sem. 2005b.

SOUZA, L. de M. e. *Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII*. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

STEIL, C. A. A igreja dos pobres: da secularização à mística. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 2, 1998.

WAKEFIELD, J. C. Is altruism part of human nature? Toward a theoretical foundation for the helping professions. *Social Service Review*, Chicago, v. 67, n. 3, p. 406-459, 1993.

Religiões, eficácias terapêuticas e vulnerabilidades na Baía de Todos os Santos

Fátima Tavares
Francesca Bassi

INTRODUÇÃO

Na Baía de Todos os Santos¹ (BTS), a beleza das águas, praias, ilhas e manguezais não ameniza as vulnerabilidades socioambientais que atingem os municípios do seu entorno, consequência principalmente da presença, antiga e massiva, da indústria do petróleo e do

1 Os dados deste trabalho fazem parte do contexto mais amplo do projeto Fapesb-Pronex (2011), em andamento, uma das pesquisas do grupo ObservaBaía. O projeto visa investigar a dinâmica da vida das populações tradicionais que habitam a porção insular e o entorno da Baía de Todos os Santos (BTS), considerando as interações entre os meios físico, biótico e humano. São 14 os municípios do entorno da BTS (que também compreende as Baías do Iguape e de Aratu) que compõem a grande região da pesquisa: Salvador, Simões Filho, Candeias, Madre de Deus, São Francisco do Conde, Santo Amaro, Saubara, Cachoeira, São Felix, Maragogipe, Salinas da Margarida, Jaguaripe, Itaparica e Vera Cruz. Para este trabalho apresentamos informações qualitativas sobre seis municípios situados em duas áreas geográficas distintas. Na porção norte da BTS temos os municípios: Madre de Deus, São Francisco do Conde, Candeias, além das ilhas de Salvador (Maré, Frades e Bom Jesus dos Passos). Na porção sul, estão Itaparica e Salinas da Margarida.

crescimento desordenado das cidades, situadas na grande área de influência de Salvador. Dentre os problemas que atravessam tanto as cidades como as zonas rurais e pequenas localidades dessa região, queremos destacar as vulnerabilidades das redes de cuidado. As precariedades dos sistemas municipais de saúde interagem com percepções e vivências locais de bem/mal-estar que mobilizam conhecimentos terapêuticos e se entrelaçam às identidades religiosas diversas. A heterogeneidade religiosa encontrada, nos seus aspectos mais ou menos conflituosos, parece submetida às ambiguidades de duplos pertencimentos (de “igreja” e de existência “leiga”) e aos arranjos devidos à valorização da sociabilidade primária, de vizinhança ou parentesco.

Os dados da pesquisa sobre religião, realizada em diferentes municípios da BTS, indicam a superposição e o entrecruzamento de uma vivência religiosa marcada por atos voluntários e por uma ostentada intencionalidade (especialmente a “fidelidade” às tradições religiosas afro-brasileiras e a conversão ao pentecostalismo), e dimensões mais implícitas, de ordem quase exclusivamente pragmática e terapêutica, que remetem a fenômenos menos voluntários e a situações de afetação. (FAVRET-SAADA, 2005) Como corolário desta dupla articulação, os agenciamentos religiosos, tensionados por movimentos de estabilização e desestabilização (DELEUZE; GUATTARI, 1995), produzem, por um lado, representações e ideologias explícitas quando associados a conflitos abertos ou a negociações para manter relações de “boa vizinhança” entre adeptos de cultos em contraste (notadamente, evangélicos *versus* povo de santo); por outro lado, os modos mais implícitos de interação se apresentam nos casos de complementaridade, assimilação e “contágio”, como pode ser exemplificada pela persistência, deslocamento ou adaptação de práticas litúrgicas e materialidades variadas (práticas terapêutico-religiosas mobilizadas com novas intencionalidades; saberes fitoterapêuticos adaptados a contextos modernos etc.).

Podemos, portanto, nos questionar como, nesta região, as práticas *lato sensu* religiosas mobilizam mediadores humanos e não humanos, no sentido de Latour (2006), de uma forma que diminui ou acrescenta o sentido da distância, continuidade e/ou alteridade, compondo várias possibilidades de se compreender o que sejam as “identidades” religiosas, que podem se apresentar tanto “estabilizadas” como “em relação” (que é diferente de “desestabilização”). Podemos também indagar como os saberes terapêuticos e religiosos tradicionais (benzeduras, rezas, fitoterapia etc.) se situam em relação às vulnerabilidades devidas tanto às mudanças ambientais (muitos destes saberes dependem da interação cotidiana com o meio ambiente) quanto aos novos panoramas socioreligiosos. Finalmente, os mesmos dados nos convidam a considerar os mediadores não humanos como os coprotagonistas muitas vezes ignorados nas análises antropológicas das composições religiosas encontradas. De fato, mediadores não humanos (águas, territorialidades, festas, procissões, imagens, chás, rezas), constituem eficácias que se declinam de modo variado nestes contextos complexos.

NÚMEROS E TENDÊNCIAS DAS RELIGIÕES

A diversidade religiosa nos municípios do entorno da BTS² é atravessada por duas grandes tendências presentes no país como um todo: a diminuição dos católicos, por um lado; e o crescimento dos evangélicos e os sem religião, por outro. Os percentuais de católicos na BTS também acompanham as tendências dos últimos censos demográficos, onde, embora sejam o grupo majoritário em todos os mu-

2 São 14 os municípios banhados pelas águas da BTS (que também compreende as baías de Iguape e Aratu) e que compõem a região mais ampla da pesquisa: Salvador, Simões Filho, Madre de Deus, Candeias, São Francisco do Conde, Saubara, Santo Amaro, Cachoeira, São Felix, Maragogipe, Salinas da Margarida, Jaguaripe, Itaparica e Vera Cruz.

nicípios da região, apresentam percentuais menores que os do país e do Estado, sendo expressivo seu encolhimento.³ Devemos destacar ainda que em alguns municípios, segundo o censo 2010, os católicos não chegam à metade da população: é o caso de Simões Filho (37,27%), Salinas da Margarida (43,79%), Jaguaripe (45,83%), Candeias (47,56%) e Itaparica (47,97).

Configurando o segundo maior grupo do país, os evangélicos vêm crescendo a cada censo: passaram de 15,41% (2000) para 22,16% (2010) no Brasil. Na Bahia apresentam percentuais um pouco menores: eram 11,18% da população em 2000; em 2010, 17,41%. Nos municípios da BTS os evangélicos cresceram, embora em 12 deles o crescimento apontado no censo 2010 tenha ficado abaixo da média nacional. Confirmando análises que identificam um maior crescimento dos evangélicos em municípios periféricos das grandes cidades (JACOB et al., 2003), apenas os municípios da região metropolitana de Salvador – Simões Filho, com 23,69% (2000) e 31,39% (2010) e Candeias, com 17,52% (2000) e 25,58% (2010) –, apresentaram percentuais acima da média nacional no último censo.

Quanto aos “sem religião” nos municípios da BTS pode-se observar tanto tendências de crescimento como de retração desse “grupo”. Em mais da metade dos municípios (em nove municípios) esse grupo diminuiu, na comparação entre os censos de 2000 e 2010. No entanto, vale destacar que, com exceção de Maragogipe, nos demais municípios os percentuais ficam bem acima da média nacional e do Estado.⁴

Por fim, queremos destacar os adeptos das religiões afro-brasileiras, que apresentam percentuais bem mais elevados que os da média

3 Decréscimo de 73,57% (2000) para 64,63% (2010) no Brasil e, na Bahia, de 74% (2000) para 65,34% (2010).

4 No Brasil (8,04%) e na Bahia (12,05%). Salvador (17,64%), Candeias (18,33%), Madre de Deus (12,28%), Maragogipe (9,91%), São Felix (20,05%), São Francisco do Conde (13,89%), Santo Amaro (16,67%), Saubara (22,31%), Cachoeira (21,48%), Simões Filho (22,91%), Vera Cruz (17,15%), Salinas da Margarida (25,22%), Jaguaripe (36,03%) e Itaparica (19,13%).

nacional e estadual.⁵ Além dos problemas de interpretação em pesquisas por amostragem,⁶ vale a pena problematizar os dados do censo para grupos religiosos como os afro-brasileiros. Embora não sejam numericamente expressivos, visibilizam no espaço público as características da religiosidade na BTS.

Por outro lado, como apresenta o quadro abaixo, uma comparação com os números do censo da cidade de Porto Alegre (RS) para essas religiões, bem acima dos de Salvador, a chamada “Roma negra”, indica um cenário onde visibilidade social e relevância numérica nem sempre caminham lado a lado.

	Censo	Espírita	Umbanda	Candomblé	Outras declarações de religiosidades afro-brasileira
Brasil	2000	1,33	0,23	0,08	-
	2010	2,02	0,21	0,09	0,01
Salvador	2000	2,53	0,12	0,37	-
	2010	3,23	0,11	0,93	0,01
Porto Alegre	2000	4,29	2,2	0,29	-
	2010	6,86	2,9	0,19	0,26

TABELA 1 — Religiões afro-brasileiras em Porto Alegre e Salvador
Fonte: Adaptado do Censo demográfico (IBGE, 2000-2011).

NOVOS AGENCIAMENTOS RELIGIOSOS

Conflitos violentos entre adeptos de religiões diferentes não foram citados pelos entrevistados (embora sejam veiculados pelas mídias locais e da grande imprensa), mas tensões sempre acompanham a

5 Percentuais de umbandistas e candomblecistas para o Censo de 2010: Brasil, com 0,31% e Bahia, com 0,34%.

6 No Censo, a pergunta sobre “religião” não é aplicada ao universo da população, mas a uma amostra da mesma. No caso de baixos percentuais pode haver algumas “distorções” interpretativas na comparação com os grandes grupos religiosos.

convivência inter-religiosa, notadamente entre evangélicos e adeptos de cultos afro-brasileiros. Como explicita um líder comunitário, católico, falando da festa do Dois de Julho:

A gente convida, mas só mesmo uma parte que junta, a outra parte a gente não consegue, são mais resistentes, a gente prefere nem convidar, é tipo uma afronta. Eles podem convidar a gente, mas a gente não pode convidar eles. A gente mesmo não coloca o caboclo [imagem central nas comemorações da Independência da Bahia] na casa de um evangélico [...]. Mas a relação em si, todos são conhecidos, não chega a ter polêmica não. (Líder comunitário, Ilha de Maria Guarda, Madre de Deus)

Os objetos que apresentam ambiguidades (a imagem do caboclo, neste caso, é associada tanto à história da Bahia como ao candomblé), justamente porque evocam âmbitos de culto, metaforizam demarcações de espaços, convites e convívios impossíveis, afetações indesejáveis. Em Madre de Deus, contrastes entre católicos e evangélicos recrudesceram durante a Semana Santa de 2013, quando a comunidade católica dedica-se devotamente a encenar a Paixão de Cristo: “eles [evangélicos] interromperam o percurso... eles usaram dos adeptos da religião pra que não conseguisse concluir a Paixão de Cristo [...] a caminhada da Igreja Católica” – (relata um profissional da saúde entrevistado).

As dificuldades de integração inter-religiosa aparecem, notadamente, em momentos de forte participação emotiva, quando situações objetivas podem afetar sensibilidades alheias. Como relata uma professora de São Francisco do Conde, a apresentação de candomblé no dia da consciência negra criou constrangimentos entre os evangélicos da escola (situada na sede do município), assim que alguns dos presentes se queixaram:

tire isso daqui, é coisa do inimigo! Eu não vou participar disso! Porque teve uma menina que na hora de dançar durante a apresentação, a gente viu que ela estava incorporando [...].

Para limitar as controvérsias, relações positivas são procuradas, como é demonstrado por atos de cortesia recíproca, como no relato de um religioso de uma pequena localidade:

Nos dias de festas aqui eles [evangélicos] não fazem culto evangélico. Dias de cultos evangélicos nós [do candomblé] não fazemos festa, não fazemos toque. Pra um não incomodar o outro. (Pai de santo, Vencimento, São Francisco do Conde).

Os relacionamentos de cunho pragmático favorecem arranjos e acomodações, para além da colisão ideológica entre religiões. A atitude proselitista e a oposição evangélica ao povo de santo podem ser amenizadas quando outros pertencimentos e valores estão em pauta. É o caso de filhas de santo de Candeias, que dizem ter problemas de discriminação, mas não no trabalho, onde atuam como agentes sanitários.

A interseção entre saúde e religião tanto pode remeter a negociações entre valores discordantes, quanto pode desaparecer para se encontrar tradicionalmente fundida, como no caso das práticas terapêuticas populares. Na Ilha de Maré, por exemplo, identificamos a devoção popular a Nossa Senhora das Neves em relação à cura de picadas de cobra. A população sempre pede proteção à virgem: “*Porque todos da Ilha, isso é desde meus avós [...] que a gente não morre de mordida de cobra, porque nos pés da Santa [no altar da igreja na localidade de Neves] tem uma cobrinha verde!*” (Marisqueira e artesã, Itamoabo/Ilha de Maré). A imagem da Nossa Senhora da Neves cristaliza, na sua materialidade, a percepção local do meio ambiente, criando um agenciamento entre devoção e cuidado terapêutico de cunho espiritual.

Os cuidados terapêuticos tradicionais podem constituir forte resistência à pressão do proselitismo religioso. As conversões religiosas do candomblé para igrejas evangélicas, por exemplo, podem se fazer de forma intermitente, sendo um retorno ao candomblé sempre possível, notadamente quando entram em jogo questões de saúde, enxergadas como determinismos imponderáveis. Uma mãe de santo do município de Salinas da Margarida conta como várias

vezes já “entrou” na Assembleia de Deus, mas depois teve que retornar ao candomblé, pois ficou doente:

Foi porque eu sai [do candomblé]. Eu não posso sair. Entrei com sete anos. Não posso sair. Não que ser crente não seja uma coisa boa. Se você for crente, crente mesmo, se não for crente fingido como eu vejo muitos, é uma lei muito boa [...].

Neste caso, proximidades, oscilações e duplos pertencimentos remetem a fenômenos de afetação, não podendo, a interlocutora, alocar conversões definitivas; o particularismo ontológico do candomblé (BASSI, 2012), onde cada história demarca sensibilidades que vão muito além das “consciências”, desmonta as decisões deliberadas da mãe de santo. Inversamente, um comerciante, também de Salinas da Margarida, nascido no “evangelho”, mas transeunte no candomblé, retorna finalmente para a igreja evangélica, mas sem o abandono do uso da fitoterapia aprendida nos tempos do candomblé. O uso medicinal das plantas, aprendido no terreiro, se apresenta como rastro de curas eficazes, desalojando, durante as práticas terapêuticas, as questões ideológicas associadas à conversão. Na localidade de Barra do Paraguaçu, no mesmo município, existe um local de devoção chamado de “Pedra Mole”, que transcende as definições confessionais e se qualifica por uma estranha eficácia:

Acredito que seja algum sedimento ali [...]. Agora tem oferenda por ser um lugar misterioso. É tipo uma lagoa, é como se fosse um poço [...]. Quando dizem que lá morreu muita gente, a gente não quer nem chegar perto. É comum o povo tomar banho, agora eu não me atrevo. [...] Eu acho que a oferenda é pra natureza, é um lugar distante e eles acham que ninguém vai mexer. (Marisqueira e artesã, sede, Salinas da Margarida)

Nesta narrativa, a percepção do meio ambiente nos devolve eficácias “mágicas” dos elementos da natureza, sendo a população no seu conjunto, para além de identidades confessionais, afetada pelo

mistério do lugar. Neste relato nota-se também como o povo de santo é colocado em relação a saberes ecológicos e práticas religiosas mais próximas à natureza.

É possível supor, portanto, que além das relações entre humanos, o meio ambiente e suas materialidades (as picadas das cobras, os lugares “mágicos”, mas também as ervas curativas e as doenças de “santo”) componham o “território estriado” (DELEUZE; GUATTARI, 1997; BONET; TAVARES, 2006) da dimensão religiosa da BTS: lugares de afetações particulares poucos domesticáveis às ideologias religiosas, provenientes de dimensões ecumênicas “lisas”, isto é, sem inserção delimitável no contexto ecológico local.

MATERIALIDADES E PRÁTICAS ENTRE AFETAÇÃO E CONVERSÃO: BENZEDURAS, ERVAS, REZAS E ORAÇÕES EVANGÉLICAS NA BUSCA DA SAÚDE

As práticas de medicação com chás e ervas são muito difundidas nos municípios da pesquisa por várias razões apontadas pelos entrevistados, como sua eficácia, facilidade de manuseio e baixo custo. No distrito de Encarnação, em Salinas da Margarida, uma funcionária pública comenta que houve necessidade de realização de campanha local para que a população não substituísse os medicamentos pelos chás. As “crenças” locais conseguem adesão na população no seu conjunto:

Usam bastante. Fazem xarope caseiro pra gripe, chá de capim-santo, um bocado de coisa, biribiri pra pressão, eles têm muito essa crença de ervas, da cura pelas ervas. Acreditem! Têm gente que parava até de tomar remédio, a gente teve que fazer um trabalho intenso nos PSF. (Funcionária pública, Encarnação, Salinas da Margarida)

Por outro lado, uma entrevistada de Itaparica, que costuma receitar chás, argumenta que a atividade vem desaparecendo dado que:

ninguém quer levar fama de bruxo. A maioria hoje é cristão. Quando fulano vê a gente tirando uma folha, pergunta: ‘É pra macumba?’. De fato, antigos rezadores e benzedeiros, embora ainda existam e sejam lembrados, já não são mais tão presentes no cotidiano da população.

Mas nossos interlocutores apontam também certa continuidade das igrejas evangélicas atuais com o passado das “rezas”: “*O pessoal aí tem muitas pessoas que entram nessas igrejas e aí vai continuando [a tradição das rezas]*” (Funcionário público, São Francisco do Conde). Pode-se reconhecer, portanto, uma continuidade da tradição do “poder da oração” na experiência emocional da religiosidade evangélica, como nos relatos de outro interlocutor:

Minha mãe, por exemplo, em vida ela rezava, mais depois que passou a ser crente, ela orava: só mudou de rezar pra orar. As pessoa ia lá em casa, ela orava. Ela tinha esse dom, esse conhecimento. (Líder comunitário, Madre de Deus)

O corpo é também submetido a novos arranjos materiais e éticos, como diz uma marisqueira evangélica de Madre de Deus, ciente das mudanças terapêuticas e religiosas no local: “*a gente já não faz muita fezinha naquela folha que os idosos passam pra gente, e a gente procura a Igreja. Aí na hora de tirar não sei o que do corpo da gente, a gente vai lá e se protege*”.

COMENTÁRIOS FINAIS

Sobre eficácias terapêuticas e agenciamentos religiosos

Observações sobre as práticas religiosas, notadamente aquelas de cunho terapêutico, podem limitar a análise dos dados, sendo muitas destas associadas às dimensões fluidas de agenciamentos híbridos, por sua vez ambigualmente relacionadas ao recente crescimento das linguagens de conversão evangélica na BTS. É provável que somente

nos incluindo na rede de comunicação destas práticas seja possível entender como elas sejam “opacas” (FAVRET-SAADA, 2005, p. 161), dependendo mais de afetos que de representações.

No entanto, o fato de que certas eficácias rituais (“rezas” populares que viram orações evangélicas, por exemplo) se deslocam ou se acomodam, de forma mais ou menos bem-sucedidas, às representações de novas configurações religiosas, indica como estas “contaminações” são possíveis por um compartilhamento de busca de efeitos (terapêuticos). Dito de outra forma, os eventos e os efeitos (as mordidas da cobra, os poços “mágicos”, os chás e as rezas) parecem voltar à superfície (DELEUZE, 2009) e embaralhar os estriamentos das linguagens da conversão religiosa. Todavia, paradoxalmente, os mesmos efeitos terapêuticos sofrem remodelações enquanto são inevitavelmente coexistentes ao devir destas novas linguagens. De fato, eles parecem acontecer, mostrando as próprias vulnerabilidades ontológicas, nas “fronteiras das coisas”. (DELEUZE, 2009, p. 17)

Sobre agenciamentos religiosos e vulnerabilidades

Fazendo dialogar nossas observações sobre agenciamentos religiosos-terapêuticos na BTS com as questões apresentadas pelo texto de Carlos Steil e Joe Santos (2015), incluído nesta coletânea, podemos indicar, por um lado, pequenas diferenças nas formas do uso do conceito de vulnerabilidade e dos fluxos dos agenciamentos religiosos, e, por outro, uma convergência acerca da importância de se compreender os efeitos da conversão evangélica nas sociabilidades comunitárias de populações vulneráveis.

Com relação ao conceito de vulnerabilidade, no caso do nosso trabalho este foi tomado de forma mais difusa, assinalando um contexto de precariedade dos sistemas públicos de saúde, buscando considerar a diversidade de agenciamentos terapêuticos no vasto ambiente das populações da BTS. Já no trabalho de Steil e Santos (2015), temos uma discussão sobre grupos sociais cujas condições de

trabalho geram uma relação ambígua com o Estado, permanecendo ora “fora”, ora “dentro” do campo das iniciativas e interesses políticos e econômicos do poder público. A especificidade dessa situação visibiliza a relação entre a vulnerabilidade de um grupo social e a dinâmica dos agenciamentos religiosos.

Outro ponto a ser destacado refere-se às diferenças de fluxo nas relações entre pertencças comunitárias e religiosas, embora a direção da mudança seja a mesma: a crescente presença dos pentecostais. No caso de nossa pesquisa, as tensões recaem primordialmente sobre as relações entre filiações religiosas afro-brasileiras e pentecostais; no caso deles, entre católicos e pentecostais (embora também apareçam as filiações afro-brasileiras).

Como questão central desse exercício comparativo, destacamos a importância dos agenciamentos religiosos para a compreensão das dimensões associativa e comunitária entre populações vulneráveis. Em especial, a importância crescente do pentecostalismo como um vetor de força que vem promovendo rearranjos nas relações comunitárias em ambientes onde tradicionalmente interagem católicos, no caso da pesquisa de Steil e Santos (2015), e afro-brasileiros no caso de nossa pesquisa.

Chamando a atenção para as interpretações sobre as transformações das identidades religiosas a partir dos dados dos censos, Clara Mafra (2013) propõe a substituição da metáfora cartográfica — de topografia unidimensional — para a do holograma, com interpretações mais flexíveis, identificando linhas de força e fluxos na interpretação dos processos e “estabilizações” das identidades religiosas contemporâneas. Na interpretação dos dados para o conjunto do país, a autora sugere uma importante linha de força que,

[...] se movimenta a partir do catolicismo em direção aos evangélicos pentecostais. Cada vez mais os pressupostos de uma religiosidade cristã “em fluxo” — cujo vórtice está na religiosidade pentecostal — se tornaram referentes do senso comum, atravessando divisões de classe, de gênero, de idade, de religião,

de centro e de periferia [...] Ao contrário do que tem sido afirmado, penso que o catolicismo não é a única alternativa de religião, nem algo inevitável, mas continua a ser uma referência muito difícil de quebrar nos ancoradouros de ordem deste país. (MAFRA, 2013, p. 22)

Essas diferenças entre mapa e holograma, que ao invés de captar “identidades” estabilizadas, buscam visibilizar fluxos e movimentos, podem ser úteis para compreendermos o impacto das identidades evangélicas nas práticas comunitárias entre populações vulneráveis. Em nossa pesquisa, nas movimentações terapêuticas que produzem identidades religiosas híbridas e ambíguas no entrecruzamento com as tradições religiosas afro-católicas; na pesquisa de Steil e Santos (2015), a importância das identidades religiosas evangélicas no gerenciamento de práticas de auto-organização: novas formas de fraternidade no enfrentamento da pobreza, diferenciando-se das práticas tradicionais de filantropia.

REFERÊNCIAS

- BASSI, F. Revisitando os tabus: as cautelas rituais do “povo-de-santo”. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 1, p. 170-192, 2012.
- BONET, O.; TAVARES, F. Redes em redes: dimensões intersticiais no sistema de cuidados à saúde. In: PINHEIRO, R.; MATTOS, R. A. de. (Org.). *Gestão em Redes: práticas de avaliação, formação e participação na saúde*. Rio de Janeiro: CEPESC, 2006.
- DELEUZE, G. *La lógica del senso*. Milano: Feltrinelli, 2009.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. 1440- O liso e o estriado. In: DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Ed. 34, 1997. (Coleção Trans, v. 5).
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. Introdução. Tradução de Aurélio Guerra Neto. In: DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Ed. 34, 1995. (Coleção Trans, v. 1).

FAVRET-SAADA, J. Ser afetado. *Cadernos de Campo*, Rio de Janeiro, n. 13, p. 155-161, 2005.

JACOB, C. R. et al. *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

LATOURET, B. *Changer de société: refaire de la sociologie*. Paris: Éditions La Découverte, 2006.

MAFRA, C. Números e narrativas. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 13-25, jul./dez. 2013.

STEIL, C.; SANTOS, J. No rastro do lixo: religião e vulnerabilidade social em movimento. In: TAVARES, F.; GIUMBELLI, E. (Org.). *Religiões e temas de pesquisa contemporâneos: diálogos antropológicos*. Salvador: EDUFBA, 2015. p. 193-214.

No rastro do lixo: religião e vulnerabilidade social em movimento

Carlos Alberto Steil
Joe Marçal G. Santos¹

Num mundo de materiais, nada está terminado para sempre: tudo pode ser alguma coisa, mas ser alguma coisa é estar sempre no caminho de tornar-se algo mais. Em nossa visão objeto-centrada do mundo, nós chamamos isto reciclar. Mas, do ponto de vista dos materiais, é simplesmente a vida.
(INGOLD, 2011, p. 3)

No galpão de separação de resíduos sólidos do Porto Novo estavam envolvidos, no período do trabalho de campo, em torno de 20 pessoas.²

1 Pesquisa desenvolvida com fomento PDJ-CNPq (2013).

2 Gostaríamos de chamar a atenção do leitor para dois aspectos significativos associados à remoção da Vila Dique para Porto Novo. O primeiro é a versão oficial da Prefeitura de Porto Alegre, no site do Departamento Municipal de Habitação (DEMHAB) sobre o projeto de remoção “Vila Dique — Reassentamento de 1.476 famílias no Conjunto Habitacional Porto Novo, em construção na av. Bernardino Silveira Amorim, 1915. A transferência da vila deve-se às obras de ampliação do Aeroporto Internacional Salgado Filho. Dentro do projeto de remoção, o trabalho social está sendo desenvolvido pela mobilização e organização da comunidade, cursos de capacitação profissional e oficinas de educação ambiental”. O segundo é para o nome escolhido para o novo bairro: Porto Novo, que remete necessariamente às obras do aeroporto Salgado Filho, associadas à Copa do Mundo, usadas como justificativa para a remoção.

A maioria era de mulheres entre 25 e 42 anos e alguns rapazes entre 13 e 18, filhos e/ou netos de integrantes da equipe.³ Todos estavam ligados pela linha de produção que implicava receber o lixo, selecionar os materiais recicláveis, processá-lo em fardos e comercializá-lo. As pessoas que aí trabalhavam haviam sido removidas para este bairro, na Zona Norte de Porto Alegre, há menos de dois anos. A remoção deveu-se ao projeto de ampliação do Aeroporto Internacional Salgado Filho de Porto Alegre, cuja pista deveria avançar sobre a Vila Dique, onde elas viveram por quase três décadas.⁴ O Estado participou ativamente das negociações que viabilizaram a desocupação do terreno e a remoção daquela população para uma área urbanizada, de casas populares.⁵ O desenraizamento territorial, no entanto, não desfez os vínculos familiares dos indivíduos que tiveram que migrar compulsoriamente, nem as redes religiosas que os congregavam em diferentes igrejas e grupos, nem os laços de trabalho construídos nas atividades de produção de renda por meio do processamento do lixo. Ao contrário, estas redes são entrelaçadas numa nova teia de relações que, ao mesmo tempo em que reproduz a organização da vida que manteve a ocupação da Vila Dique por todos esses anos, também se refazem para incorporar novos atores e/ou antigos que redefinem suas posições na configuração da comunidade no espaço reterritorializado do Porto Novo.

Disponível em: <http://www2.portoalegre.rs.gov.br/demhab/default.php?p_secao=104>. Acesso em: 13 set.

- 3 Na cidade de Porto Alegre há 16 “unidades de triagem” para onde se destinam o material recolhido pela coleta seletiva de lixo. Disponível em: <http://www2.portoalegre.rs.gov.br/dmlu/default.php?p_secao=113>. Acesso em: 26 Jul. 2014.
- 4 O nome da vila remete à ocupação às margens de um dique de vazão do sistema de contenção de água do lago Guaíba. A ocupação ocorre nos anos de 1980 em função da proximidade ao aterro sanitário e a atividade de coleta de materiais para comercialização e reciclagem. (TROLEIS, 2009)
- 5 É importante esclarecer o leitor de fora do Rio Grande do Sul que a palavra “vila” é usada no estado para designar favela, ou seja, todo espaço urbano de ocupação irregular, sobre o qual os moradores não possuem documento de posse ou propriedade. Usaremos, portanto, neste artigo, vila como sinônimo de favela.

Quando estivemos no Porto Novo, as lembranças que os moradores guardavam da Vila Dique eram acionadas com frequência como um recurso que lhes permitia reposicionar-se num novo espaço sem as marcas do vivido. A perda desta referência existencial é compensada pelo fluxo contínuo dos materiais que estabelecem uma ponte entre a experiência do vivido e o território a ser ocupado. Entre estes materiais, vamos destacar, neste texto, o manuseio do lixo pelo grupo que recria a Associação de Catadoras de Lixo Santíssima Trindade ao mudar para Porto Novo. Ainda que a remoção da Vila Dique possa ser associada a uma ação de limpeza e higienização urbana, o lixo não deixou de entrar cotidianamente na comunidade. Agora, não mais apenas transportado dos bairros de classe média por carroças puxadas por tração animal ou humana, mas também despejado em reservatórios no novo galpão por potentes caminhões da prefeitura ou terceirizados. Ao mudar para o Porto Novo, as pessoas levaram consigo a sua profissão, assim como o fluxo dos materiais que lhes confere sua identidade profissional: o lixo.

O lixo constitui um elemento de interligação numa diferenciada rede de proteção social que envolve diversos atores institucionais que estão presentes na Vila Dique e que reaparecem no Porto Novo. Do emaranhado de linhas que tecem a malha das relações sociais neste contexto, vamos destacar três campos que, embora possam ser pensados como autônomos, um olhar mais detido sobre as intensas interações que eles estabelecem entre si vai apontar para fronteiras porosas e para múltiplas possibilidades de arranjos e alianças. Os campos a que nos referimos são primeiramente o da religião, com sua diversidade interna — católicos, evangélicos e afros — e suas lógicas e configurações específicas. O segundo é o mercado de trabalho, mesclado com a organização social e cooperativa, que se instaura na comunidade como uma atividade de produção de renda por meio da associação dos catadores e recicladores de lixo. O terceiro é o Estado, especialmente por meio da prefeitura, que se faz presente na Vila Dique primeiramente como agente da remoção e, depois, no Porto Novo,

como parceiro na construção do novo galpão e no processo de coleta, transporte e processamento do lixo.

Nosso foco, contudo, não se dirige para estes campos em si, mas para as redes de proteção social que as religiões, as transformações na organização social do trabalho e o Estado estão criando, em articulação com as organizações familiares e associativas locais, para responder à situação de vulnerabilidade desta população. Para efeitos de análise, vamos definir a situação de vida da população na Vila Dique e no Porto Novo como de vulnerabilidade social. Esta categoria será aqui pensada especialmente a partir das redes de proteção social criadas pelos vínculos de pertencimento religioso em contextos de marginalização. Como afirma Almeida, “a vulnerabilidade social não deve ser entendida como exclusão absoluta, mas como um processo de perda econômica e de vínculos sociais”. (ALMEIDA, 2006, p. 118) Ao lançar mão desta categoria, no entanto, não pretendemos propor nenhum atalho explicativo para a situação de pobreza que desconsidere o ponto de vista dos próprios moradores sobre a sua experiência de ter habitado um mundo de objetos e coisas que foram deixadas para trás ao serem removidos para um espaço sem os traços deixados pelo vivido.

Neste sentido, buscaremos situar as transformações de cada um desses campos nos territórios locais e, assim, chamar a atenção para as formas como as linhas do que definimos como geral ou global tecem as sociabilidades desses moradores e vizinhos. Ao mesmo tempo, queremos chamar a atenção do leitor para o fato que aquilo que chamamos de global não existe acima ou fora da experiência vivida de pessoas e grupos sociais.

NAS MALHAS DA RELIGIÃO: CATÓLICOS, LUTERANOS E PENTECOSTAIS

As narrativas sobre a origem da Vila Dique, ouvidas dos moradores que migraram para o Porto Seco, assim como aquelas registradas nos textos escritos, estabelecem uma associação estreita da ocupação da

área e da formação da vila com a presença da Igreja Católica. Na coletânea *Memórias da Vila Dique*, organizada por Carmen Zeli Gil, esta referência é frequente nos depoimentos transcritos para os textos que compõem o livro. (GIL et al., 2012) Os primeiros moradores que ocuparam este território são apresentados como migrantes que, nos anos 1980, foram compelidos pelas transformações econômicas e políticas a abandonar o campo em direção à cidade, onde esperavam encontrar um trabalho digno e uma vida melhor. Sua integração à cidade, no entanto, foi incompleta e periférica. Neste novo território, coube-lhes criar espaços habitáveis, desprovidos de equipamentos urbanos mínimos, à margem do sistema formal de propriedade. Assim, enquanto moradores da cidade, vivem num estado de exceção e de vulnerabilidade social que os posiciona à margem da lei e da cidadania plena. É neste vácuo de legalidade e de cidadania que a Igreja Católica se insere e funda uma capela na vila, a partir da qual ela vai operar a sua rede de proteção social. A capela torna-se, assim, um ponto de referência tanto para a sua missão religiosa, de oferta de bens simbólicos sacramentais à população local, quanto para a sua função vicária, de prover equipamentos e recursos institucionais de promoção humana. A missão religiosa e ação social, no entanto, sobrepõem-se, borrando as fronteiras entre a comunidade católica e o conjunto da população que mora na vila.

Conforme relata a irmã Cristina, agente religiosa que esteve presente desde o início da Vila Dique, a capela surgiu do trabalho de um “*grupo de mulheres [da paróquia] que recuperava roupas para doação e costurava acolchoados para as famílias mais pobres*”. A proximidade com as pessoas da vila, estabelecida por esta prática assistencial, permitiu ao grupo de mulheres identificar, para além das necessidades materiais, uma demanda por bens simbólicos sacramentais. Segundo a irmã, foi a constatação desta demanda que motivou o apadrinhamento do projeto da construção da capela pela Paróquia Cristo Bom Pastor. A capela foi erguida na vila para que as crianças pudessem ser “batizadas e catequizadas” e os adultos

pudessem ter acesso aos demais sacramentos. Sua função religiosa, no entanto, logo incorporou o desenvolvimento de projetos sociais, que contou com a mediação da Arquidiocese de Porto Alegre através de recursos dos seus fundos de ação social, bem como outros recursos junto a agências católicas de cooperação internacional para viabilizar uma rede de proteção social na Vila. Neste horizonte católico, cabia à instituição, por meio de suas pastorais, atender esta população de migrantes do campo tanto em termos religiosos e sacramentais quanto sociais. Esta dupla função segue a lógica institucional católica que define a unidade paroquial em termos territoriais e não congregacionais. Ou seja, a Vila Dique, ainda que uma ocupação urbana plurirreligiosa, era vista como uma extensão da paróquia, englobada no território diocesano. Portanto, uma responsabilidade dos seus agentes da pastoral que fizeram da Vila um campo para o exercício da caridade cristã.

Este procedimento pode ser observado em muitos outros contextos paroquiais católicos em que os seus agentes religiosos atuam na constituição e implementação de redes de proteção que associam diretamente a ação social com a dispensa dos bens religiosos. No caso da Vila Dique, a capela, na medida em que se torna um ponto de articulação da rede de proteção social e de solidariedade entre agentes externos e moradores, transcende o seu propósito inicial e sua marca identitária católica. A urgência das demandas sociais e a situação de vulnerabilidade em que vive esta população estimulam a diversificação das linhas religiosas que convergem para este espaço de socialidade, tecendo uma malha densa de relações ecumênicas e inter-religiosas.⁶ Assim, foram realizadas outras parcerias locais com órgãos ecumênicos e agências internacionais de desenvolvimento social que possibilitaram a construção de outros equipamentos urbanos na vila. Entre os

6 É preciso ter presente desde o seu início, a construção da capela não atendeu a princípios dogmáticos e eclesiais, uma vez que reuniu católicos e protestantes (luteranos) não somente em suas atividades, mas na própria direção da comunidade.

projetos que surgem desta socialidade ecumênica, queremos destacar a criação do galpão de reciclagem de lixo, como um fio nesta rede de proteção que se trama entre católicos, protestantes e moradores locais de diversos pertencimentos religiosos.

Aqui, observamos um fenômeno semelhante ao analisado por Tavares e Bassi, quando consideram as forças que aproximam religiões e eficácias terapêuticas em contextos de vulnerabilidades sociais, no texto publicado nesta mesma coletânea. Frente a estas, e com o intuito de tecer redes de proteção eficazes, as heterogeneidades religiosas ficam submetidas a um princípio associativo mais básico, que situa estes vínculos num “processo sem fim constituído por laços incertos, frágeis, controvertidos e mutáveis”. (LATOURE, 2012, p. 50) Nosso olhar, por sua vez, seguindo a sugestiva metáfora da teia (INGOLD, 2012), enxerga esse processo orientado, como fluxo que entremeia linhas entre religião, trabalho e Estado visando a proteção da vida. A “malha” que surge dessa dinâmica viva é muito próxima ao que Tavares e Bassi observam quanto ao “território estriado” da dimensão religiosa que, em meio às relações entre humanos, ambiente e materiais, deixa-se “alisar”, cedendo ao princípio que as põem em relação.

Por sua vez, a cooperação ecumênica no âmbito das igrejas foi facilitada pela perspectiva da Teologia da Libertação que orientava o trabalho pastoral e social dos agentes católicos e luteranos que estavam presentes na vila. Seu ponto de convergência está no uso da mediação sociológica para a leitura bíblica que tem, como chave hermenêutica, a “opção preferencial pelos pobres”. Assim, valendo-se de princípios comuns de interpretação e ação propostos pela Teologia da Libertação, os agentes católicos e luteranos realizam um trabalho conjunto e imprimem na comunidade a dinâmica de uma comunidade eclesial de base. Neste contexto, a proposta de organizar uma cooperativa de trabalho de catadores e catadoras de lixo, surge de um modo coerente com esta orientação teológica. Esta, portanto, é uma referência importante quando os agentes da pastoral e

as lideranças locais da época narram a origem da Associação de Catadoras de Lixo Santíssima Trindade e a construção do primeiro Galpão de Separação de Resíduos Sólidos Santíssima Trindade. Esta orientação teológica e ecumênica, no entanto, sofrerá uma inflexão com o avanço das igrejas e grupos religiosos pentecostais que, pouco antes da remoção para o Porto Novo, assumem a direção do galpão imprimindo uma outra dinâmica na composição e gerenciamento das atividades de processamento do lixo.

Observa-se, assim, um deslocamento quanto ao pertencimento religioso das lideranças do galpão que aderem a uma igreja pentecostal e afastam-se da comunidade católica, que havia se estruturado como uma Comunidade Eclesial de Base (CEB), e da perspectiva ecumênica estabelecida pela perspectiva da Teologia da Libertação. Este deslocamento reflete, em alguma medida, o crescimento do número de pentecostais na Vila Dique, fazendo eco ao que estatísticas demográficas do campo religioso no Brasil têm apontado nesse período.⁷ Uma das percepções referidas pelos nossos interlocutores em relação a esta mudança foi o uso do pertencimento pentecostal como critério de escolha de novos associados. Esta mudança ocorre num momento de retração da Teologia da Libertação, no pontificado de João Paulo II, e da diminuição da ajuda das agências internacionais de cooperação europeias após a queda do muro de Berlim e da crise econômica mundial. Ao mesmo tempo, constata-se uma intervenção mais direta do Estado, especialmente da Prefeitura de Porto

7 Remetemos aqui o leitor a bibliografia que tem se servido das mudanças no campo religioso brasileiro como um importante indicativo de transformações que o país tem passado nas últimas décadas, conforme os dados censitários divulgados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Dentre essas mudanças, uma das mais significativas é a estagnação generalizada e o recuo nos centros urbanos de número de fiéis católicos, em contraste com o crescimento de evangélicos, bem como de declarados “sem religião”. (TEIXEIRA, 2005; STEIL; TONIOL, 2013) De modo geral, a análise desses indicativos tem apontado para dinâmicas não apenas paralelas, mas imbricadas em torno de efeitos do processo de urbanização e migração dos últimos 40 anos.

Alegre na dinâmica interna da Vila por meio de políticas públicas que se realizam mediante editais e projetos sociais no modelo das parcerias público-privado.⁸

Na vila, este processo acarretou uma diminuição da mediação institucional dos agentes religiosos ecumênicos, que já não contavam com o mesmo aporte de recursos que conseguiam captar junto às Organizações Não Governamentais (ONGs) de cooperação na Europa e o afastamento de muitos deles da comunidade. Nossa percepção sobre esta situação indica que a virada pentecostal, do ponto de vista dos moradores da vila, se realiza como uma estratégia que visa tecer redes de proteção social mais horizontais, na ausência dos agentes religiosos externos. Soma-se a isto, o fato de que a relação que o Estado estabelece com os moradores a partir da consolidação da democracia no país com os governos do Partido dos Trabalhadores na Prefeitura de Porto Alegre (1999) e em nível nacional (2003), e se torna mais direta com as associações e conselhos locais, sem a necessidade de mediadores externos para que os moradores tivessem acesso aos recursos materiais e financeiros que anteriormente provinham, sobretudo das agências de cooperação internacionais e dependiam da intermediação das igrejas estabelecidas e das ONGs de desenvolvimento social que, no caso da Vila Dique, estavam associadas a estas mesmas igrejas.

Nos relatos dos nossos interlocutores, a passagem da direção do galpão para os pentecostais aparece como uma forma de apropriação de um bem comunitário e coletivo por um grupo religioso fechado. Um comentário recorrente em suas memórias dos últimos anos que o galpão funcionou na Vila Dique, era que depois que os crentes assumiram o galpão “só era chamado quem era da panelinha”.⁹

8 Para uma análise mais detalhada desta mudança remeto o leitor para dois textos que escrevi com Isabel Carvalho sobre as ONGs e cooperação internacional neste período. Steil e Carvalho (2001), e Grimson (2007).

9 Seria o caso aqui de comparar esta perspectiva com a da Teologia da Libertação que pretende transformar o pobre e a pobreza de objeto de caridade à sujeito

Neste sentido, uma das mulheres entrevistadas relata que “havia sempre uma fila de espera e ainda que o nome da pessoa estivesse na lista, ela nunca era chamada, pois tinha que ser crente para trabalhar lá”. Na sequência do relato, no entanto, ela afirma que “*agora [no Porto Novo] é diferente, bem melhor, porque aqui não tem essas coisas de religião, cada um pensa como quer*”. Observa-se, portanto, uma mudança da hegemonia pentecostal sobre o galpão após a remoção, que se diferencia das práticas católicas e luteranas anteriores na medida em que se fundam sobre as relações de solidariedade entre iguais que se configuram como uma rede de reciprocidade fraterna e horizontal e não na prática filantrópica e caritativa dos agentes, das instituições e dos organismos internacionais de cooperação que estão fora da Vila. Cecília Mariz, ao comparar o estilo pentecostal e católico de atuação junto às populações vulneráveis, chama a atenção para uma mudança importante quanto a um processo de democratização “na luta cotidiana pela sobrevivência ou no enfrentamento diário da pobreza”. (MARIZ, 1996, p. 174)¹⁰

Outro aspecto a ressaltar das lembranças dos moradores do Porto Novo sobre o período em que o galpão esteve sob a direção dos pentecostais é o de que antes deles o funcionamento do galpão era mais eficaz. Esta percepção dos nossos interlocutores geralmente vem associada à mediação da Paróquia da Santíssima Trindade e à atuação dos agentes religiosos que estavam presentes na comunidade e no

de uma ação que visa nada menos que libertar do próprio sistema causador de vulnerabilidade. O modelo que opera em cada um desses contextos difere paradigmaticamente e teríamos de aprofundá-lo sob uma relação teórica mais ampla entre religião, cultura e modernidade. (MONTERO, 2006)

10 Chamo a atenção do leitor para a análise comparativa entre o Censo demográfico de 2010 e os dados produzidos pelo Centro de Estatística Religiosa e Investigação Social (CERIS), onde mostramos que o decréscimo da população católica não corresponde ao enfraquecimento da instituição em si. O que nos leva a concluir que ao mesmo tempo em que observamos uma crise da cultura religiosa católica (popular), também observamos uma maior institucionalização da Igreja Católica. (STEIL; TONIOL, 2013)

gerenciamento do trabalho de reciclagem do lixo no galpão. Assim, o período em que o galpão esteve sob a liderança dos pentecostais é lembrado como um momento de crise. Na memória da filha de uma liderança do período de crise, contudo, foram os evangélicos que “salvaram o galpão de virar bagunça depois que a irmã foi embora”.¹¹ Na continuação de seu relato, ela diz que no galpão atual ela se sente agredida com as provocações das colegas em função de ser evangélica. Uma situação que não se evidenciava na Vila Dique, pois como ela narra, “*mesmo no tempo da Irmã já era melhor. A gente até culto fazia no galpão, e isso ajudava todo mundo. Agora [no Porto Novo], quase todo mundo é de religião e já não tem lugar pra nada disso*”.¹²

Esta percepção de alguns pentecostais de que hoje seria pior em função da presença das pessoas de religiões de matriz africana no galpão, no entanto, não é partilhada pelas outras pessoas que entrevistamos que destacavam como positivo a autonomia dos dirigentes do galpão para lidar diretamente com os poderes públicos. Como se expressa uma trabalhadora, “*hoje, a gente lida por conta, direto com a prefeitura. Não tem mais essa de presidente escolher a dedo quem ele quer pra trabalhar no galpão*”. Nesta perspectiva, se o primeiro momento é visto como positivo por conta da presença das instituições religiosas e de seus agentes na comunidade, o último momento é descrito como positivo porque estas mediações são excluídas. A narrativa, portanto, segue uma estrutura que percebe

11 A partir desse relato, verificamos que houve um momento em que ambos religiosos que ali atuavam, por diferentes motivos, tiveram de se distanciar da comunidade, e esse afastamento foi “desastroso para a Santíssima Trindade”, nos dizeres de um deles. O fator “desastroso”, nesse caso, diz respeito especialmente a organização comunitária nos preceitos da teologia que orientava a catequese, a interpretação de textos bíblico e a ação comunitária. “A liderança que formamos, apesar de tanta coisa vivida juntos, não estava preparada ainda para levar o trabalho sozinha”.

12 A expressão “ser de religião” no Rio Grande do Sul significa que a pessoa pertence a algum grupo de religião de matriz africana.

um tempo exitoso e positivo na origem da comunidade (1980-2000), um momento de crise, que se instaura nos anos 2000-2011, e um novo tempo de esperança e superação no presente.¹³

“NOSSO GALPÃO NÃO ESTÁ NA LISTA DELES”:
A PREFEITURA NO PORTO NOVO

A remoção para o Porto Novo imprime uma outra configuração nas relações dos dirigentes do galpão com a Prefeitura de Porto Alegre. Embora os órgãos municipais fossem um dos nós de interseção na rede de mediadores que os moradores da Vila Dique acionavam para obter recursos que lhes assegurassem alguma proteção diante da vulnerabilidade social, a mudança para Porto Novo vai conferir uma centralidade a este mediador, em detrimento dos mediadores religiosos, como já nos referimos acima. Assim, ao remover a população da vila para um bairro popular urbanizado, mudando sua condição de moradores ilegais e seu estado de exceção, impõe-se à Prefeitura a responsabilidade maior de tornar viável a vida no Porto Novo. Entre estas responsabilidades, inscreve-se a transferência do galpão, enquanto representava uma importante fonte de renda para um grupo de moradores. Descrever como esta reconfiguração incide sobre a vida dos trabalhadores, o fluxo do lixo, a dinâmica associativa e a organizativa do galpão é o que nos compete tratar agora.

Na Vila Dique, o galpão configurava-se como uma atividade de trabalho não formal que se inseria no contexto de uma ocupação urbana onde a propriedade da terra não estava legalizada. A coleta do lixo, que era realizada, sobretudo pelos homens e os meninos que saíam às ruas dos bairros de classe média, removendo os sacos de lixo deixados nas calçadas e selecionando o que de valor poderia ser armazenado nos

13 Pode-se identificar aqui a estrutura narrativa que Victor Turner define como “drama social”, fundado sobre o processo ritual, que tem como modelo os ritos de passagem. (TURNER, 1974a, 1974b)

pátios de seus barracos, com a criação do galpão, ganham os contornos de uma organização coletiva, autogestionada, que visava responder parcialmente a uma situação de vulnerabilidade. A remoção, por sua vez, interfere diretamente neste caráter organizativo popular do galpão, na medida em que busca enquadrá-lo no sistema de mercado, ainda que pela intermediação da Prefeitura no horizonte das parcerias público-privadas e de uma economia verde, de preservação e gerenciamento do meio ambiente. Esta resposta, do ponto de vista legal, no entanto, não confere aos trabalhadores do galpão o estatuto de emprego formal, associado aos direitos de seguridade social.

Ao ser transferido para o Porto Novo, o galpão ganha um outro enquadramento institucional. Construído pela Prefeitura, como ação compensatória pelas perdas acarretadas pela remoção, ele passa a ser designado como uma “*unidade de reciclagem de materiais sólidos*”.¹⁴ Assim, ainda que sob as condições de precariedade do trabalho e de vulnerabilidade social, os “catadores” se transformam em “recicladores”, o “lixo” em “material sólido” e o “galpão da Santíssima Trindade” em “unidade de triagem da Prefeitura”. Integrado ao sistema de coleta do “lixo seco” ou do “lixo não orgânico”, a unidade de triagem de resíduos sólidos do Porto Novo, como tantos outros do sistema municipal de tratamento do lixo na cidade, ao transformar o material residual do consumo da cidade em insumos industriais, passa a integrar uma rede de comercialização mais institucionalizada do que aquela formada a partir do galpão da Vila. Seu campo de interação estende-se, desta forma, para além dos tradicionais parceiros comerciais, e passa a incluir atores de um mercado semiformal, que compram a sua produção de bens gerados pelo trabalho de seleção e processamento do lixo.

Quando realizamos o trabalho de campo, no entanto, as condições de funcionamento do galpão no Porto Novo estavam longe de se apresentar como ideais. Os trabalhadores muitas vezes expressavam

14 Seguindo o uso indistinto que os moradores do Porto Novo fazem de galpão para designar a unidade de triagem, também chamaremos de galpão à unidade de triagem, conscientes, contudo, de suas diferenças.

sua indignação contra o Departamento Municipal de Limpeza Urbana (DMLU) e a sua logística da distribuição do material coletado. Era comum compararem o galpão do Porto Novo com os outros do sistema de reciclagem de lixo da Prefeitura e expressarem o sentimento de estarem sendo preteridos. Na lógica das relações políticas dominadas pelo clientelismo, um interlocutor no campo comentava: “*nosso galpão não está na lista deles*”. Este sentimento de abandono pelo poder público é reforçado pelos relatos sobre as precárias condições do prédio que abriga o galpão. O telhado estava parcialmente descoberto há mais de um ano, depois de ter sido atingido por um vendaval. Uma das paredes estava comprometida em consequência de um acidente com um veículo da Prefeitura. Desde o início da construção, o galpão carece de um portão que assegure o seu patrimônio.

“O IMPORTANTE É NÃO DEIXAR O LIXO FICAR PARADO”:
A ORGANIZAÇÃO DO TRABALHO NO GALPÃO

A unidade de separação e processamento de resíduos sólidos do Porto Novo é mantida por um grupo de cerca de 20 a 25 pessoas. Este número, no entanto, no dia a dia da unidade varia bastante de acordo com as demandas em relação à família, à necessidade de realizar alguma atividade na cidade, às condições climáticas ou ao estado de saúde do próprio trabalhador ou de um membro de sua família. De alguma forma, contudo, há um núcleo que se mantém, de modo que a unidade funciona todos os dias, de segunda a sexta-feira, porque, como relata um de nossos interlocutores, “*o importante é não deixar o lixo ficar parado*”. A unidade possibilita, assim, uma margem de flexibilidade de horários e dias a serem trabalhados que é valorizado pelos recicladores quando comparado com o trabalho formal numa empresa ou na construção civil. Observa-se aqui uma lógica, que já operava na Vila Dique, que orienta a distribuição da escala de turnos de trabalho e de repartição da renda obtida com a venda dos insumos, a qual se baseia

tanto no cálculo racional das horas trabalhadas quanto na dinâmica das relações de parentesco.

A rotina se dá em torno de tarefas muito precisas, e cuja execução define as diferentes seções do galpão: grades de recepção e mesas de seleção do lixo, prensa de materiais selecionados, e áreas para enfardamento e comercialização. O lixo, como já nos referimos anteriormente, é levado para o galpão por caminhões do DMLU ou por empresas contratadas pela Prefeitura Municipal de Porto Alegre para realizar a coleta do lixo na cidade.¹⁵ A aparente confusão de acúmulo de materiais esconde uma surpreendente otimização do espaço, todo ele organizado em função dos caminhos que cada tipo de lixo faz desde sua recepção a sua comercialização. Há, portanto, uma qualificação técnica do lixo que o classifica em diversos estratos, assim como há o lixo a ser descartado nas mesas de seleção. Ainda que haja coleta seletiva de lixo na cidade, muito do material que chega ao galpão é descartado como “borrega”, o lixo ruim, sem valor econômico, seja porque não é muito valorizado pelo mercado, embora reciclável, seja porque exige demais na seleção, prensa e/ou enfardamento, seja porque é resto de material orgânico.

A organização do trabalho no galpão segue também a divisão de tarefas entre mulheres e homens. As mulheres concentram-se, sobretudo, nas mesas de seleção. É o trabalho que mais exige em número de pessoas e da educação da atenção para identificar cada tipo de material. Da grade de recepção, o lixo é espalhado sobre três mesas amplas, em torno das quais é identificado e separado em diferentes tipos de plástico e papel. Em seguida é organizado em montes

15 São despejados nos reservatórios do galpão de três a quatro caminhões de resíduos por semana, quantidade que, na fala de um de nossos interlocutores, “é o que dá pra fazer numa semana e sempre sobra um tempinho”. As visitas feitas ao galpão privilegiaram esse “tempinho”, nas tardes de sextas-feiras especialmente. Era possível, então, estender as conversas que não se demoravam a pautar relatos sobre a organização do trabalho ali em comparação com o antigo galpão na Vila Dique, bem como sobre a vida cotidiana nesse bairro ainda considerado um “novo” porto.

espalhados pelo ambiente que são prensados e enfardados. O vidro é, de modo geral, rejeitado, porque, apesar do peso, o preço pago por quilo não vale o custo de produção. No entanto, no interior de algum frasco sem valor comercial é possível identificar um líquido precioso que se torne de interesse pessoal e motivo de avaliação e discernimento coletivo. Presenciamos, no campo, a situação em que uma garrafa de uísque é encontrada contendo um líquido da coloração da bebida, gerando uma discussão no grupo de mulheres, que estava à mesa de triagem, se tratava-se de algo potável. A conclusão, baseada em relatos trágicos de situações em que pessoas foram intoxicadas por resíduos líquidos deixados em frascos, encontrados no lixo, foi a de que o líquido e seu recipiente deveriam ser descartados. Este descarte, no entanto, acontece contra o desejo expresso de uma das mulheres do grupo que pretendia levar a garrafa para casa, mas que cede ao desejo lamentando: “*um dia ainda tomo uma dessas*”.

O que nos chama atenção aqui é a potência do lixo de mobilizar o desejo e de produzir uma narrativa sobre as condições de vulnerabilidade dessas mulheres em contraposição ao acesso aos bens de consumo que implicam na distinção social daqueles que produzem o lixo que chega às suas mesas de triagem. O lixo atinge a vida dessas pessoas não apenas como um resíduo material, objeto do processamento que se dá pelas mãos hábeis e pelos seus olhos atentos dessas mulheres, a fim de se transformar numa mercadoria externa aos seus desejos e sonhos. Antes, o lixo também carrega consigo a diferença social que se deixa ver nos vestígios do consumo das classes médias e altas da cidade, o qual lhes é inacessível. Há uma vida social do lixo que é desvendada no seu manuseio.

CONCLUSÃO

Nosso intuito ao longo deste texto foi o de seguir o fluxo do lixo numa malha densa de sujeitos e coisas que se interligam no território

urbano, primeiramente, de uma vila e, depois, de um bairro popular, construído para receber esta mesma população. Procuramos, também seguir as linhas que o lixo traça, entrelaçando nesta mesma malha a população local com a cidade, onde o lixo é produzido, assim como com as redes internacionais de cooperação e as estatais das políticas públicas que o lixo aciona.¹⁶ Ao adotar a metáfora da malha ao invés da de rede, pensamos aproximar o lixo da aranha que retira do seu próprio corpo os materiais com que tece a sua teia. Ou seja, a reunião de pessoas e coisas que o lixo enseja não é externa àquilo mesmo que o constitui como material vivo.

Outro esclarecimento que se faz necessário nesta conclusão é o de que procuramos, todo o tempo, seguindo as trilhas que Tim Ingold percorre, a partir da inspiração de Heidegger, tomar o lixo como “coisa” e não “objeto”. Como recorda-nos Ingold (2012, p. 29),

em seu célebre ensaio sobre *A coisa*, Heidegger (1971) buscou delinear justamente o que diferiria uma coisa de um objeto. O objeto coloca-se diante de nós como um fato consumado, oferecendo para nossa inspeção suas superfícies externas e congeladas. Ele é definido por sua própria contrastividade com relação à situação na qual se encontra (Heidegger, 1971, p. 167). A coisa, por sua vez, é um ‘acontecer, ou melhor, um lugar onde vários acontecimentos se entrelaçam. Observar uma coisa não é ser trancado do lado de fora, mas ser convidado para a reunião.

O lixo, nesta perspectiva, é uma reunião de vidas, e envolver-se com ele, é se juntar à reunião de coisas e pessoas que ele produz.

¹⁶ O uso da palavra malha ao longo do texto tem sua inspiração em Tim Ingold, que, como ele mesmo expressa, foi tomada de empréstimo da filosofia de Henri Lefebvre. (INGOLD, 2012) A ideia de malha opõe-se, na perspectiva de Lefebvre e de Ingold, a de rede de Latour. Como diz Ingold, “diferente das redes de comunicação, os fios de uma teia de aranha não conectam pontos ou ligam coisas. Eles são tecidos a partir de materiais exsudados pelo corpo da aranha, são dispostos segundo seus movimentos. Nesse sentido, são extensões do próprio ser da aranha à medida que ela vai trilhando o ambiente”. (INGOLD, 2008, p. 2010-2011)

Acompanhar o fluxo do lixo na Vila Dique e no Porto Novo nos leva a dar um passo adiante em relação à perspectiva semiótica da antropologia que busca apreender na sua análise “o jogo de relações que se estabelecem entre cultura e sociedade a partir do estudo localizado das práticas e sua relação com o universo simbólico em movimento”. (ALGRANTI, 2009) Este passo nos conduziu a trazer para o campo da análise o lixo como “coisa” com seu movimento, seu poder de reunião e sua potência de vida. A perspectiva epistemológica que assumimos parte, portanto, da premissa de que o lixo não é passivo ou subserviente aos designios humanos. Ao contrário, procuramos desconstruir a fronteira, erigida como um fosso intransponível pela divisão entre ciências humanas e ciências da natureza, num esforço – que esperamos ter sido bem sucedido – de incluir o lixo, enquanto material, no campo das relações sociais.

Assim, ao invés de capturar o lixo numa definição sociológica ou isolá-lo como um objeto manipulado por humanos, nosso intento foi o de segui-lo, como sugerem Deleuze e Guattari em relação aos materiais em geral, como “matéria em movimento, em fluxo, em variação”, uma vez que, na visão destes autores, não temos como compreender esta “matéria-fluxo” sustando o movimento. (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 451) Enfim, seguindo o fluxo deste material onipresente que é o lixo, esperamos ter conseguido mostrar sua potência e sua força capaz de entretecer pessoas, objetos e coisas numa malha extensa e variada de proteção social à vulnerabilidade de uma população que, compulsoriamente, deixa o ambiente denso da vida na Vila e passa a habitar um espaço do bairro, onde os objetos precisam ser colocados em movimento para que possam se transformar em “coisas” e, assim, tenham vida.

REFERÊNCIAS

- ALGRANTI, J. Auge, decadencia, y “espectralidad” del paradigma modernizador. Viejos e nuevos problemas en el estudio del pentecostalismo en América Latina. In: STEIL, C. A.; MARTÍN, E.; CAMURÇA, M. (Org.). *Religiones y culturas: perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Biblos, 2009.
- ALMEIDA, R. de. A expansão Pentecostal: circulação e flexibilidade. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (Org.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- ALMEIDA, R. de. Guerra de possessões. In: ORO, A. P.; CORTEN, A.; DOZON, Jean-Pierre (Org.). *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- ASPECTOS conceituais da vulnerabilidade social: convênio Ministério do Trabalho e Emprego e Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos. Brasília, DF: UNICAMP, 2007. Disponível em: <http://www3.mte.gov.br/observatorio/sumario_2009_TEXTOV1.pdf>.
- CASTEL, R. *A Insegurança social: o que é ser protegido?* Petrópolis: Editora Vozes, 2005.
- CASTEL, R. *As metamorfoses da questão social: uma crônica do salário*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1995.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *A thousand plateaus*. London: Continnum, 2004.
- GIL, C. Z. de V. et al. (Org.). *Memórias da Vila Dique*. São Leopoldo, RS: Oikos, 2012.
- INGOLD, T. When ANT meets SPIDER: social theory for arthropods. In: KNAPPETT, C.; MALAFOURIS, L. (Ed.). *Material agency: towards a non-anthropocentric approach*. New York: Springer, 2008. p. 2009-2015.
- INGOLD, T. Introduction. In: INGOLD, T. (Ed.). *Redrawing anthropology: materials, movements, lines*, Burlington, USA, p. 1-20, 2011.
- INGOLD, T. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 25-44, jan./jun. 2012.

- LATOUR, B. *Reagregando o social: uma introdução à teoria do Ator-Rede*. Salvador: EDUFBA; Bauru: Edusc, 2012.
- MARIZ, C. L. Pentecostalismo e a luta contra a pobreza no Brasil. In: GUTIERREZ, B. F.; CAMPOS, L. S. (Org.). *Na força do espírito: os pentecostais na América Latina: um desafio às igrejas históricas*. São Paulo: Pendão Real, 1996.
- MONTERO, P. Religião, modernidade e cultura: novas questões. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (Org.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- SANCHIS, P. Comentários sobre a pesquisa. In: FERNANDES, R. C. et al. (Org.). *Novo nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política*. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.
- SANCHIS, P. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, A. P.; STEIL, C. A. (Org.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- STEIL, C. A.; TONIOL, R. O catolicismo e a Igreja Católica no Brasil à luz dos dados sobre religião no censo de 2010. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 14, n. 24, p. 223-243, jul./dez. 2013.
- STEIL, C. A.; CARVALHO, I. C. M. ONGs no Brasil: elementos para uma narrativa política. *Humanas*, Porto Alegre, v. 24, n. 1/2, p. 36-55, 2001.
- STEIL, C. A.; CARVALHO, I. C. M. ONGs: itinerários políticos e identitários. In: GRIMSON, A. (Org.). *Cultura e neoliberalismo*. Buenos Aires: CLACSO, 2007. p. 171-194.
- TEIXEIRA, F. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p. 14-23, set./nov. 2005. Disponível em: <<http://www.usp.br/revistausp/67/02-faustino.pdf>>. Acesso em: 23 Jun. 2014.
- TROLEIS, A. L. *Metrópole de risco: o caso da Vila Dique e do aterro sanitário da zona norte na poluição das águas superficiais e subterrâneas das bacias hidrográficas do Arroio da Areia e Passo das Pedras/Porto Alegre-RS*. 2013. 333 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Instituto de Geociências, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10183/17604>>. Acesso em: 21 nov. 2013.
- TURNER, V. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974a.

TURNER, V. *Dramas, fields, and metaphors: symbolic action in human society*. Ithaca: Cornell University Press, 1974b.

UNIDADES de triagem. *Prefeitura de Porto Alegre*, Porto Alegre, [20--]. Disponível em: <http://www2.portoalegre.rs.gov.br/dmlu/default.php?p_secao=113> Acesso em: 26 Jul. 2014.

Caridade, filantropia, solidariedade: mutações e reciclagens em experiências religiosas

Regina Novaes

Recebi (e aceitei com prazer) o convite para ler e comentar quatro artigos desta coletânea. São artigos ricos em informações empíricas e bastante atualizados em termos de referências bibliográficas. Assim sendo, permitiriam várias ênfases e distintos caminhos para os comentários. Escolhi um destes possíveis caminhos.

Pareceu-me interessante dialogar com este conjunto de artigos a partir da Igreja Católica. Levando em conta o lugar que o catolicismo historicamente ocupou no cotidiano dos brasileiros das camadas populares, bem como sua importância nas ações sociais desenvolvidas por meio de acordos e parcerias com os poderes públicos, a ideia é perceber mudanças e continuidades em espaços nos quais esta igreja convive com outras lógicas, crenças e instituições.

Certamente esta escolha tem muito a ver com minha própria trajetória de pesquisadora. Ao ler os textos lembrei bastante do projeto Filantropia e Cidadania, desenvolvido no Instituto de Estudos da Religião (ISER), nos anos de 1990, sob a coordenação de Leilah Landim, no qual me coube pesquisar a vertente católica.

De saída, não havia como não reconhecer o papel destacado da Igreja Católica no campo da assim chamada assistência social. Desde os primeiros séculos da colonização esta igreja — com mandato do Estado — deixou marcas de sua atuação neste campo de ação. Mais tarde, nos anos de 1930, mesmo quando o Estado buscou uma “[...] perspectiva leiga e racionalista, tentando prover-se de recursos técnicos e humanos para assegurar serviços públicos” (NOVAES, 1993, p. 56), estabeleceu-se acordos para a gestão de hospitais, asilos, creches e escolas. Neste cenário, a forte presença da Igreja Católica obscureceu até mesmo a existência de ações e obras sociais ligadas a outras tradições religiosas, tais como evangélicas e espíritas.

Porém, quando chegamos aos anos de 1990, época do projeto Filantropia e Cidadania, por diversos motivos, já havia uma certa desnaturalização da equação Igreja Católica/religião oficial e dominante/“a” principal parceira do Estado na área da assistência social, saúde e educação. Outros atores e outras palavras entravam em cena.

Naquele momento vivíamos no Brasil um intrigante paradoxo. Por um lado, existiam as esperanças da redemocratização pós-ditadura, na vigência de direitos ancorados nos avanços da Constituição de 1988. Por outro lado, os reflexos da crise internacional e o espalhamento de um ideário neoliberal preconizavam o enxugamento do Estado, o incremento do mercado e o adiamento da efetivação dos direitos sociais. Como resultado desta situação, assistimos a ampliação das desigualdades sociais e de novas formas de exclusão material e simbólica.

Não por acaso, neste momento, para combater a pobreza, o desemprego e a violência, as Organizações Não Governamentais (ONGs) são chamadas para passar da fase da denúncia para a ação propositiva. Ao lado de igrejas e em consonância com órgãos governamentais desenvolveram “projetos sociais” principalmente entre jovens em “situação de risco”, moradores de periferias urbanas consideradas pobres e violentas, comunidades rurais.

Com recursos provenientes da cooperação internacional (entidades ecumênicas, fundações e bancos/agências de desenvolvimento),

diferentes objetivos e concepções estiveram presentes nesses espaços. O que, certamente, provocou várias revisões conceituais e muitas controvérsias.

Para uns, tratava-se de se livrar da herança católica – pouco republicana, “clientelista” e geradora de “assistencialismo paliativo” – para, a partir daí, implantar a lógica dos direitos sociais. Para outros, tratava-se de valorizar o papel do “terceiro setor” convocando as entidades “sem fins lucrativos” para que – operando com uma lógica própria, “nem Estado, nem mercado” – agissem em benefício público.

Neste cenário polarizado, tornou-se necessário conhecer mais as situações de convivência e de disputas (implícitas ou explícitas) entre diferentes modalidades de apelo à generosidade que envolvia distintas correntes da Igreja Católica, outras religiosidades e demais organizações voltadas para trabalho voluntário e profissional. Assim, surgiram estudos que passaram a “ver” outras redes religiosas,¹ bem como pesquisas voltaram a atenção para trajetórias pessoais, combinações entre representações e práticas, ações conjuntas entre entidades civis e religiosas de diferentes tipos.

Neste âmbito, as pesquisas buscavam rastrear os usos de algumas palavras que evocavam a atuação em benefício do “outro”, em modalidades individuais ou coletivas. Caridade? Filantropia? Solidariedade? Muito se escreveu para aproximar ou distanciar sentidos e objetivos destas palavras dentro e fora da Igreja Católica.

Como se sabe, diacrônica e/ou sincronicamente, a “unidade católica” comporta diferentes leituras dos “sinais dos tempos”. Como dizia um artigo de D. Eugenio Sales (1995), arcebispo do Rio de Janeiro, “A esmola é um ato religioso [...] não se confunde com filantropia, pois a doação no sentido bíblico, é feita por amor a Deus e obediência na repartição dos próprios bens com os irmãos pobres”.

1 No âmbito do projeto Filantropia e Cidadania já citado, Emerson Giumbelli (1995) escreveu sobre Assistência Social e as instituições espíritas. No caso do espiritismo, Giumbelli frisa que a categoria “caridade” foi fundamental para a definição das práticas terapêuticas mediúnicas como “religiosas”.

Mas, segundo a leitura da Teologia da Libertação, “a caridade troca o auxílio material pela dignidade de quem recebe. Dar esmolas chegou a ser visto como gesto indigno, porque humilhante”. (FERNANDES, 1994 p. 122)² A palavra chave nestes espaços (e em outros aliados considerados progressistas) passou a ser “solidariedade”.

No entanto, naqueles anos, a partir do campo da “sociedade civil”, as ideias de “trabalho voluntário” e “filantropia” passaram também a conviver tanto com a ideia de caridade, quanto com a valorização da solidariedade produzindo outros tantos subconjuntos, estáveis ou circunstanciais.³ O que dizer deste processo quase 20 anos depois?

QUASE 20 ANOS DEPOIS: O QUE HÁ DE NOVO?

Buscarei, a seguir, responder esta indagação a partir de quatro textos desta coletânea. Início com o texto de Norberto Decker (2015) intitulado “Afinidades no espaço público: interfaces entre religião e política pública de assistência social” onde há informações interessantes sobre a presença das religiões, particularmente do catolicismo na esfera pública.

O autor se propõe a discutir o envolvimento de instituições e atores religiosos no Conselho Municipal de Assistência Social (CMAS) de Porto Alegre/Brasil atentando para as relações (semelhanças, diferenças) entre caridade, filantropia e assistência e sobre as afinidades, as tensões e as fronteiras entre “religião” e a política pública de assistência social.

Decker (2015) evidencia o crescimento da presença das religiões na esfera pública. Citando Joanildo Burity (2007), o autor busca explicar este crescimento destacando a) o contexto internacional

2 Sobre concepções da Teologia da Libertação, ver texto de Steil e Santos nesta coletânea.

3 Um bom exemplo da época foi a campanha contra a fome, iniciada em 1993, coordenada pelo sociólogo Betinho. Tal campanha, segundo Landim (1994), funcionou como um catalisador de múltiplas iniciativas, ali potencializadas.

caracterizado atualmente por uma demanda de reconhecimento da multiculturalidade e a conseqüente pressão para que essas diferenças sejam incluídas no cenário político e b) um contexto marcado “de um lado, pelo movimento do Estado na direção de transferir à sociedade a execução dos programas sociais, e do outro, pelo movimento da sociedade civil demandando maior participação e poder decisório no desenho e implementação das políticas públicas”.

Em sua análise, o autor chama a atenção para “a habilidade de determinados segmentos religiosos em realizar sua tradução”, levando em conta os pressupostos colocados pela Lei Orgânica de Assistência Social (LOAS).⁴

Neste contexto, atores religiosos incorporam a linguagem da prestação e execução de serviços e políticas sociais inspiradas no princípio dos direitos. De certa forma, como afirma Decker (2015, p. 165), pode-se dizer que a “[...] superação da cultura da filantropia e do assistencialismo e a afirmação da assistência enquanto um direito [...]”, faz parte do discurso de praticamente todos os sujeitos atualmente envolvidos nesta área. No questionário respondido pelos conselheiros do CMAS foram frequentes afirmações que o lugar da religião na assistência social estaria relegado ao passado, como algo a ser superado.

No entanto, subsiste a permanente tensão com os princípios da caridade e da filantropia, entendendo a assistência social como dever religioso (notadamente cristão) e, ao mesmo tempo, como ação política.⁵ Se nas respostas, motivações religiosas foram banidas do con-

4 Sancionada pelo presidente Itamar Franco pela Lei n.º 8.742, de 7 de dezembro de 1993, a LOAS operacionalizou os artigos 203 e 204 da Carta Magna, estabelecendo, por exemplo, a criação dos Conselhos de Assistência Social nas três esferas de governo (federal, estadual, municipal), medida que representou “uma espécie de estatuto de maioria jurídica” para o campo da assistência social definida a partir de então como política pública.

5 Simultaneamente, afirma Decker (2015), continuam existindo pequenas iniciativas mantidas por congregações, centros espíritas ou terreiros dentro do perfil tradicional de caridade.

texto atual da política de assistência social, neste Conselho em que estavam presentes os três segmentos religiosos: o católico, o espírita kardecista e o protestante histórico⁶ – o destaque católico se evidenciou de duas formas, a saber. O presidente do CMAS (à época da pesquisa) era um representante da Mitra Arquidiocesana de Porto Alegre. Além disto, como também informa o autor, entre os 452 convênios firmados entre o CMAS e a prefeitura, 60% delas possuíam algum vínculo com entidades religiosas. Dessas, 74% eram católicas, 15% protestantes históricas e 11% espíritas.

Sem dúvida, observa-se uma continuidade na predominância católica, mas este lugar é construído a partir de novos arranjos e tensões, tais como: afirmação da assistência como “direito”, dever do Estado e necessidade de incluir representantes de outras religiões (fazendo com que a “diversidade religiosa” torne-se a “prova” que afirma a laicidade do Estado).

Neste mesmo contexto, com a ampliação da profissionalização também se deslegitimam as ações motivadas por valores religiosos e morais. O “que se propõe é a racionalização dos recursos e mensuração dos resultados em um processo de cientificação da assistência social”. Decker (2015) ainda lembra que há a recomendação para que os assistentes sociais não lancem mão de seus valores (entre os quais, os religiosos).

Passemos agora para o artigo de Carolina Santana (2015), intitulado “Cuidado e religião no contexto familiar”. Ao tratar do imbricamento da dimensão religiosa e do cuidado na esfera pública, Santana

6 O autor observa que não encontrou atores evangélicos pentecostais ou afro dentro do CMAS e das Comissões Regionais de Assistência Social (CORAS) de Porto Alegre. Mas, destaca a inserção e participação de atores afro dentro da área da alimentação e nutrição (Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (Consea), tais como: Coordenação Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (Conaq), Agentes de Pastoral Negros (APN), Rede de Mulheres Negras para a Segurança Alimentar e Nutricional (SAN), Rede Nacional de Religiões Afro-brasileiras e Saúde, Fórum Nacional de Segurança Alimentar de Povos de Terreiro etc.

remete ao artigo de Decker, acima citado. A autora lembra que a Igreja Católica também ocupa um lugar privilegiado na história da enfermagem brasileira, participando ativamente na formulação e consolidação de atitudes que influenciam até hoje o exercício profissional de enfermeiros e auxiliares de enfermagem.

Segundo Santana (2015), os pontos de interseção entre o discurso da enfermagem e os preceitos que “albergam” a religiosidade e espiritualidade foram discutidos por Gussi e Dytz (2008) que descrevem o processo de incorporação e o reflexo desse discurso nas práticas assistenciais, no ensino e no delineamento da organização da profissão.

A “raiz colonizadora religiosa” seria, portanto, determinante para a organização da assistência à saúde e a Igreja Católica administrou a maioria dos hospitais, principalmente os destinados a indigentes. Assim sendo, também para os enfermeiros está colocada a questão de estabelecer fronteiras entre o desempenho profissional dos enfermeiros e o pertencimento religioso.

No entanto, o trabalho de Carolina Santana (2015) aborda uma outra “profissão”, a saber a de “cuidadora de idosos em espaços domiciliares”. E, no caso estudado, são os evangélicos que se destacam. Do curso para “cuidadoras”, observado pela autora em Salvador, participavam 20 mulheres, com idade entre 20 e 60 anos. Entre elas, “eram poucas as alunas inexperientes, mas todas consideravam tanto a participação no curso como a obtenção do certificado elementos importantes no momento de uma possível contratação, afinal o curso prometia a profissionalização e poderia servir como indicativo de competência a ser levado em conta ao definir os valores da remuneração”.

Citando Tavares e Bonet (2006), a autora parte do pressuposto de que os sujeitos estão em “uma permanente reconstrução de seus discursos e das suas posições no cotidiano”. Naquele espaço de aprendizagem, as alunas foram adotando o vocabulário repleto de termos técnicos utilizados pela professora (enfermeira, especializada em gerontologia) e passaram a utilizar a expressão “paciente” em

substituição a “meu velhinho” ou “meu idoso”, termos usados com frequência no início do curso.

No caso estudado, segundo a autora, evidenciou-se a possibilidade de percepções e práticas religiosas interferirem na dinâmica do cuidado. Para demonstrar sua hipótese, Santana (2015) apresenta algumas situações envolvendo uma aluna/cuidadora evangélica que disse “recusar colocar filme pornô ou dar bebidas alcóolicas ao idoso que vive sob seus cuidados”, no que foi apoiada pela professora, também evangélica.

Visando problematizar questões relativas aos limites da responsabilidade da cuidadora contratada, Santana (2015, p. 148) registrou sua impressão “[...] de que o exagero com que esta aluna defendia a proibição das vontades do idoso adquiria um certo tom de fanatismo, uma convicção e disposição ao sacrifício (no caso, perder o emprego) [...]”. Tais características poderiam evidenciar uma possível ligação entre a perspectiva religiosa evangélica (militante/proselitista) e sua conduta como cuidadora.

Vários questionamentos poderiam reforçar ou relativizar esta impressão da autora. No entanto, nos limites destes comentários, o importante é indicar que, hoje, na área de saúde surgem outros espaços de aprendizagem que não passam necessariamente pela mediação da Igreja Católica.

Considerando este aspecto, Santana (2015) remete ao trabalho de Bonet e Tavares (2006) que reconhecem a coexistência de redes com graus variáveis de abrangência e de estruturação ao analisar as redes de cuidado à saúde que se sobrepõem no âmbito do Programa Saúde da Família. Para estes autores, redes intersticiais, terapêuticas e aquelas formadas pela família, vizinhança e amizades não se confundem, mas se interpenetram.

Tais questões também estão presentes no texto de Fátima Tavares e Francesca Bassi (2015), intitulado “*Religiões, eficácias terapêuticas e vulnerabilidades na Baía de Todos os Santos*”. O texto parte do reconhecimento das precariedades dos sistemas municipais de

saúde e indaga sobre como interagem com percepções e vivências locais de bem/mal-estar que mobilizam conhecimentos terapêuticos e se entrelaçam às identidades religiosas diversas.

Segundo as autoras, “a heterogeneidade religiosa encontrada, nos seus aspectos mais ou menos conflituosos, parece submetida às ambiguidades de duplos pertencimentos (de ‘igreja’ e de existência ‘leiga’) e aos arranjos devidos à valorização da sociabilidade primária, de vizinhança ou parentesco”. (TAVARES; BASSI, 2015, p. 180)

Além disto, as mesmas autoras indagam como os saberes terapêuticos e religiosos tradicionais (benzeduras, rezas, fitoterapia etc.) se situam em relação às vulnerabilidades devidas tanto às mudanças ambientais (muitos destes saberes dependem da interação quotidiana com o meio ambiente) quanto aos novos panoramas sociorreligiosos. Neste artigo, também são considerados os mediadores não humanos (águas, territorialidades, festas, procissões, imagens, chás, rezas), como os coprotagonistas muitas vezes ignorados nas análises antropológicas das composições religiosas encontradas.

No local estudado, as tensões sempre acompanham a convivência inter-religiosa, notadamente entre evangélicos e adeptos de cultos afro-brasileiros. Mas, o mais importante a se destacar aqui são as passagens e incorporações de uma alternativa religiosa para outra. Vejamos dois exemplos:

1. Um transeunte no candomblé retorna finalmente para a igreja evangélica, mas sem o abandono do uso da fitoterapia aprendida nos tempos do candomblé. O uso medicinal das plantas, aprendido no terreiro, se apresenta como rastro de curas eficazes, desalojando, durante as práticas terapêuticas, as questões ideológicas associadas à conversão.
2. Segundo um líder comunitário católico, sua mãe “rezava”, com objetivo de curar. Depois que passou a ser crente, ela “orava”: “só mudou de rezar pra orar”. Segundo o filho: “as pessoa ia lá em casa, ela orava. Ela tinha esse dom, esse conhecimento”.

Nos dois exemplos observa-se “efeitos da conversão evangélica nas sociabilidades comunitárias de populações vulneráveis”. Segundo as autoras, a

importância crescente do pentecostalismo como um vetor de força vem promovendo rearranjos nas relações comunitárias em ambientes onde tradicionalmente interagiam católicos e afro-brasileiros. (TAVARES; BASSI, 2015, p. 190)

As mesmas autoras lembram que, na pesquisa realizada na Bahia de Todos os Santos, as movimentações terapêuticas produzem identidades religiosas híbridas e ambíguas e sugerem uma comparação com o artigo de Steil e Santos (2015), também publicado nesta coletânea, onde a importância das identidades religiosas evangélicas no gerenciamento de práticas de auto-organização produz “novas formas de fraternidade no enfrentamento da pobreza, diferenciando-se das práticas tradicionais de filantropia”.

O artigo de Steil e Santos (2015), intitulado “No rastro do lixo religião e vulnerabilidade social em movimento”, trata das “redes de proteção social” que “as religiões, as transformações na organização social do trabalho e o Estado” estão criando, em articulação “[...] com as organizações familiares e associativas locais, para responder à situação de vulnerabilidade desta população”. (2015, p. 196)

Assim, através deste artigo podemos acompanhar a trajetória de um grupo de “catadores” em suas relações com o Estado e com diferentes pertencimentos religiosos, envolvendo católicos (ligados à Teologia da Libertação), pentecostais e adeptos de religiões de matriz africana.⁷

De início, na Vila Dique, faziam parte de uma ocupação urbana plurirreligiosa, vista como uma extensão da paróquia, englobada no

7 Lendo o referido artigo, podemos ver ainda a presença de adeptos de religiões afro-brasileiras atualizando uma outra forma de relacionar religião e trabalho de reciclagem de lixo.

território diocesano. Portanto, o galpão era uma responsabilidade dos seus agentes da pastoral que fizeram da Vila um campo para o exercício da caridade cristã.

Mais tarde, porém, lideranças do galpão aderem a uma igreja pentecostal e afastam-se da comunidade católica (que havia se estruturado como uma Comunidade Eclesial de Base (CEB) na perspectiva ecumênica estabelecida pela perspectiva da Teologia da Libertação). Neste momento, segundo os autores, “fundam-se relações de solidariedade entre iguais que se configuram como uma rede de reciprocidade fraterna e horizontal e não na prática filantrópica e caritativa dos agentes,⁸ das instituições e dos organismos internacionais de cooperação que estão fora da Vila”. Ouvindo os agentes envolvidos, os autores observam que

se o primeiro momento é visto como positivo por conta da presença das instituições religiosas e de seus agentes na comunidade, o último momento é descrito como positivo porque estas mediações são excluídas. (STEIL; SANTOS, 2015, p. 203)

Cabe salientar ainda que, durante este processo, a partir de um novo enquadramento institucional, no âmbito do poder público, os “catadores” se transformam em “recicladores”, o “lixo” em “material sólido” e o “galpão da Santíssima Trindade” em “unidade de triagem da prefeitura”.

Ao final, para compreender este processo, os autores nos convocam para atentar para o “lixo”.⁹ Sim, para o lixo, em sua materialidade, tal como preconizam algumas teorias recentes antropológicas. Como indicam, “há uma vida social do lixo que é desvendada no seu manuseio”.

8 Nota-se aqui um uso das palavras caridade, filantropia (prática filantrópica) e solidariedade diferente daquela mais corrente nos anos de 1990.

9 “O lixo atinge a vida dessas pessoas não apenas como um resíduo material, objeto do processamento que se dá pelas mãos hábeis e pelos seus atentos dessas mulheres, a fim de se transformar numa mercadoria externa aos seus desejos e sonhos”. (STEIL; SANTOS, 2015, p. 208)

Comparando as situações estudadas nos quatro artigos com minhas pesquisas dos anos de 1990, cabe destacar algumas importantes atualizações. Entre elas podemos citar: a) a diversidade religiosa brasileira sendo um tanto mais considerada na composição dos Conselhos de Direitos ligados ao poder público;¹⁰ b) a explicitação dos valores e crenças entre mulheres evangélicas com baixa escolaridade (ensino fundamental e médio) em ambiente de busca de alternativas profissionais como “cuidadoras em domicílio”; c) a maneira criativa como habilidades e conhecimentos da cultura popular (católica e afro-brasileira) estão sendo reaproveitados em redes terapêuticas das quais participam evangélicos. São exemplos que mostram a permanente transformação cultural.

E, finalmente, chamam a atenção as novas apropriações das palavras caridade, filantropia e solidariedade. Neste livro foram os evangélicos que ficaram com o valor da solidariedade por seu trabalho na “unidade de reciclagem da Prefeitura de Porto Alegre”. Algo quase impensável há décadas atrás quando — via de regra — aos evangélicos pentecostais apenas se atribuía alienação e individualismo. Naqueles dias, a “solidariedade” era a palavra de distinção da Teologia da Libertação. Por meio do valor da solidariedade, “progressistas” marcaram distância da igreja conservadora, voltada apenas para a caridade, e dos governos voltados para a filantropia. (STEIL; SANTOS, 2015)

NOTA FINAL

O decréscimo da população católica não significa necessariamente um óbvio enfraquecimento de seu poder institucional. Mas, como (re)definir o lugar e o peso do catolicismo nas identidades, expedien-

10 O Conselho de Assistência Social e Segurança Alimentar foi citado por Decker (2015). Porém há outros buscando incorporar a diversidade religiosa, como, por exemplo, o Conselho Nacional de Políticas Públicas de Juventude (CNPPJ) e Conselho Nacional de Direitos Humanos (CNDH).

tes e recursos da vida cotidiana e, também, no acesso e efetivação das políticas públicas?

Palavras como “hegemonia”, “religião oficial e dominante”, “posição no campo religioso”, “duplo pertencimento”, “identidade católica”, “subordinação do catolicismo popular ao catolicismo erudito” parecem não dar conta de múltiplos movimentos e mutações de sentidos. Não por acaso, no conectado mundo atual, busca-se recursos teóricos e novas metáforas que deem conta da dinâmica nas relações entre as religiões e as sociedades.

Tavares e Bassi (2015) parecem acatar a sugestão de Clara Mafra (2013) que propõe a substituição da metáfora cartográfica – de topografia unidimensional – para a do holograma, com interpretações mais flexíveis, identificando linhas de força e fluxos na interpretação dos processos e “estabilizações” das identidades religiosas contemporâneas. Tal metáfora (holograma), ao invés de captar “identidades” estabilizadas, permitiria visibilizar fluxos e movimentos.

Steil e Santos (2015), por sua vez, enxergam esse processo como fluxo que entremeia linhas entre religião, trabalho e Estado visando proteção da vida. E evocam a metáfora da malha de Ingold, a saber: “diferente das redes de comunicação, os fios de uma teia de aranha não conectam pontos ou ligam coisas. Eles são tecidos a partir de materiais exsudados pelo corpo da aranha, são dispostos segundo seus movimentos. Nesse sentido, são extensões do próprio ser da aranha à medida que ela vai trilhando o ambiente”. (INGOLD, 2008)

Com efeito, as duas metáforas podem contribuir para novas costuras explicativas que possam tornar mais compreensíveis os processos sociais em curso. Contudo, a meu ver, outros recursos teóricos também precisam ser construídos para melhor identificar como se produzem as tais “vulnerabilidades” que são reproduzidas, tensionadas, silenciadas ou neutralizadas por indivíduos e grupos (com suas crenças e pertencimentos). Para tanto, está colocado o desafio de melhor compreender as relações de poder (material e simbólico) no (globalizado, complexo e mutante) Brasil de hoje. Neste grande

território móvel é que se reinventa a ação social da Igreja Católica de hoje e surgem novos espaços para particulares dinâmicas locais.

REFERÊNCIAS

BONET, O.; TAVARES, F. Redes em redes: dimensões intersticiais no sistema de cuidados à saúde. In: PINHEIRO, R.; MATTOS, R. *Gestão em redes: práticas de avaliação, formação e participação na saúde*. Rio de Janeiro: CEPESC, 2006. p. 385-400.

BURITY, J. A. Organizações religiosas e ações sociais: entre as políticas públicas e a sociedade civil. *Antropológicas*, Recife, v. 18, ano 11, n. 2, 2007.

DECKER, N. Afinidades no espaço público: interfaces entre religião e política pública de assistência social. In: TAVARES, F.; GIUMBELLI, E. (Org.). *Religiões e temas de pesquisa contemporâneos: diálogos antropológicos*. Salvador: EDUFBA, 2015. p. 155-178.

FERNANDES, R. *Privado, porém público: o terceiro setor na América Latina*. Civicus: Relume Dumará, 1994.

GIUMBELLI, E. *Em nome da caridade: assistência social e religião nas instituições espíritas*. Rio de Janeiro: ISER, 1995.

GUSSI, M. A.; DYTZ, J. L. G. Religião e espiritualidade no ensino e assistência de enfermagem. *Revista Brasileira de Enfermagem*, Brasília, v. 61, n. 3, p. 377-384, maio-jun. 2008. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/reben/v61n3/a17v61n3.pdf>>. Acesso em: 8 set. 2014.

INGOLD, T. When ANT meets SPIDER: social theory for arthropods. In: KNAPPETT, C.; MALAFOURIS, L. (Ed.). *Material agency: towards a non-anthropocentric approach*. New York: Springer, 2008. p. 2009-2015.

MAFRA, C. Números e narrativas. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 13-25, jul./dez. 2013.

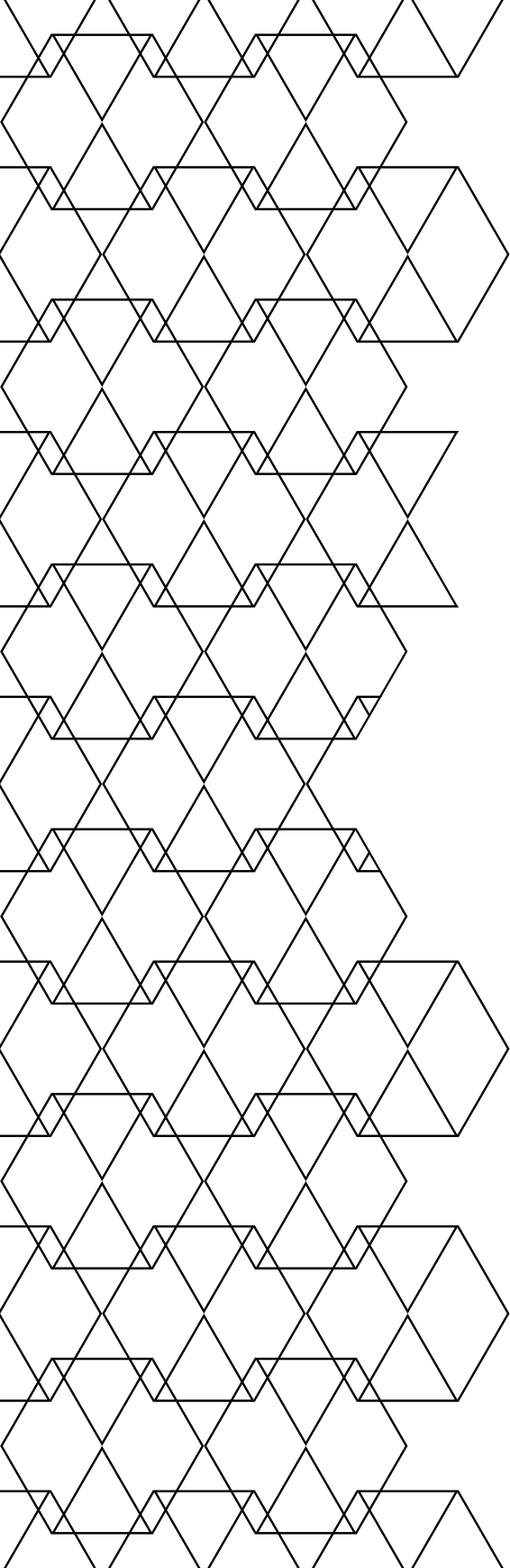
NOVAES, R. *Pobreza e trabalho voluntário*. Rio de Janeiro: Núcleo de Pesquisa do ISER, 1995.

SANTANA, C. Cuidado e religião no contexto familiar. In: TAVARES, F.; GIUMBELLI, E. (Org.). *Religiões e temas de pesquisa contemporâneos: diálogos antropológicos*. Salvador: EDUFBA, 2015. p. 133-154.

SALES, D. E. Artigo. *O Globo*, Rio de Janeiro, 21 jan. 1995.

STEIL, C.; SANTOS, J. No rastro do lixo: religião e vulnerabilidade social em movimento. In: TAVARES, F.; GIUMBELLI, E. (Org.). *Religiões e temas de pesquisa contemporâneos: diálogos antropológicos*. Salvador: EDUFBA, 2015. p. 193-214.

TAVARES, F.; BASSI, F. Religiões, eficácias terapêuticas e vulnerabilidades na Baía de Todos os Santos. In: TAVARES, F.; GIUMBELLI, E. (Org.). *Religiões e temas de pesquisa contemporâneos: diálogos antropológicos*. Salvador: EDUFBA, 2015. p. 179-192.



PARTE 3

RELIGIÕES,
ESPAÇO PÚBLICO
E TRAJETOS PESSOAIS

Inclusão digital no Axé: articulações entre religioso e secular em um terreiro na região metropolitana de Porto Alegre

Marcello Múscari

Em sua introdução ao *Dossiê religião e espaço público: Religião e Sociedade*, (POMPA, 2012, v. 32), Cristina Pompa sugere que o debate brasileiro sobre a esfera religiosa tem se articulado, grosso modo, em torno de duas visões. Por um lado, haveria estudos de orientação antropológica “preocupados em identificar universos simbólicos, espaços e agentes do ‘sagrado’, redes de significados e suas articulações sociais” (POMPA, 2012, p. 160), fundamentados, sobretudo, em autores como Durkheim e Geertz. Por outro, com uma inclinação mais fortemente sociológica, “[...] tratava-se de dar conta da persistência e/ou do crescimento da presença religiosa (como prática cultural, orientação moral, adesão ideológica, visão de mundo) no interior da própria modernidade”. (POMPA, 2012, p. 160) Para esta segunda corrente, a tese da secularização como desenvolvida a partir de Max Weber é simultaneamente foco de interesse e pressuposto epistemológico, dado que o objetivo posto era “dar conta sociologicamente de uma presença [do religioso] não prevista na teleologia moderna do Estado secular”. (POMPA, 2012, p. 160)

Foi com o desenrolar de eventos na própria modernidade que tanto estudos antropológicos quanto sociológicos viram-se obrigados a deslocar suas análises e buscar novas ferramentas teóricas para dar conta dos fenômenos que se descortinavam. Amplamente, impôs-se o reconhecimento da centralidade de identidades, referências simbólicas e instituições religiosas nas dinâmicas políticas e espaços públicos constituídos na modernidade. No Brasil, a atenção para a atuação religiosa nas dinâmicas políticas decorreu principalmente do crescimento exponencial do pentecostalismo a partir da década de 1980 e, particularmente, de sua estratégia proselitista de ocupação de espaços midiáticos e políticos, interpretada inicialmente como excessivo espraiamento do religioso sobre domínios seculares da sociedade. No esforço por interpretar estes que eram tidos como novos movimentos do religioso na sociedade, o próprio conceito de religião terminou por ser reconsiderado, fundamentalmente a partir das importantes contribuições de Talal Asad (1993) acerca de suas raízes e pressupostos. (MONTERO, 2012)

Segundo Toniol e Steil (2013, p. 2), “a problematização do conceito de religião parece ter surgido antes no campo empírico que no próprio contexto de reflexão dos cientistas sociais interessados no assunto”. Entre estes, “a crise do conceito de religião parece ter sido tematizada sobretudo pelo seu avesso, que é a crise do conceito de secularização”. (TONIOL; STEIL, 2013, p. 3) Trata-se da tomada em consideração da particularidade histórica das formulações modernas a respeito da secularização e suas premissas, a mais importante delas, talvez, a que previa o confinamento do religioso enquanto algo relativo à vida privada dos sujeitos. Ao tomar em conta os etnocentrismos inerentes a esta formulação do secular, Talal Asad (1993, 2003) termina por reconsiderar a universalidade do próprio conceito de religião como concebido no ocidente moderno, premissa indispensável para a sustentação das teses em torno do secularismo. A partir de seus estudos, religioso e secular revelam-se não mais como antípodas absolutos, como parecia decorrer das teses secularistas, mas

como modos de categorização que operam sempre e invariavelmente a partir de implicações e definições simultâneas. É somente por referência ao que se reconhece como secular que institui-se o domínio do religioso, e a partir de específicas concepções sobre este que se pode derivar o secular como aquilo que lhe seria alheio. Ainda para o mesmo autor,

a própria classificação de determinada prática como ‘religiosa’ é um ato inextricavelmente a serviço de certas configurações de poder [que] termina apresentando o contexto descrito a partir de matizes e pares dicotômicos que é resultado e, ao mesmo tempo, produto de determinados jogos de forças. (ASAD apud TONIOL; STEIL, 2013, p. 6)

É neste cenário de ampla reconsideração conceitual e esforço por dar conta da imprevista centralidade do religioso na modernidade que autores buscaram desenvolver análises centradas em “conceitos como interação, fluxos, trânsitos, mediação, construções discursivas, negociação, códigos compartilhados” (POMPA, 2012, p. 163), buscando com isto escapar das polarizações entre sagrado/profano, público/privado, religioso/secular que caracterizaram tanto o ponto de vista simbólico quanto a perspectiva sociológica tradicionalmente desenvolvidas. (POMPA, 2012) Também, como resumiu Patrícia Birman acerca das análises reunidas na coletânea *Religião e espaço público*, por ela organizada, para todos os estudos ali apresentados “o ‘religioso’ e a ‘sociedade’ se constroem mutuamente” e “o espaço público constitui um campo privilegiado para observar tais interações”. (BIRMAN, 2003, p. 13)

É com este cenário empírico e intelectual como base e horizonte que nos últimos três anos tenho buscado problematizar como religião, cultura e política são feitos articulados e relacionam-se ao longo das ações empreendidas em uma casa de batuque e umbanda situada no município de Guaíba, região metropolitana de Porto Alegre. Construída desde uma perspectiva antropológica,

na dissertação de mestrado recentemente defendida (MÚSCARI, 2014) tratei de acompanhar ações sociais desenvolvidas na Associação Beneficente Cultural Africana Templo de Yemanjá (Assobecaty), buscando pensar as relações entre tradição e modernidade que são tecidas nestas iniciativas, e como ao longo delas emergem espaços públicos e (id)entidades decorrentes simultaneamente de dinâmicas políticas e religiosas.

A Assobecaty é uma casa de batuque e umbanda, que completou em 2014 80 anos de existência e 26 de identidade jurídica. Também, neste ano o terreiro passou a sediar o ponto de cultura Ilê Axé Cultural, resultado da aprovação deste novo projeto no edital público lançado pela Secretaria de Cidadania e Diversidade Cultural do Rio Grande do Sul. Conforme narrado por sua liderança, mãe Carmen de Oxalá, a instituição enquanto ponto de cultura representa o reconhecimento por parte do poder público da importância das ações tradicionalmente empreendidas na casa de religião, que em muito extrapolam os limites tradicionalmente reservados a atuação do religioso.

Fundado no município de Pelotas por mãe Quina de Yemanjá, na década de 1980 o terreiro foi transferido para a cidade de Guaíba, onde encontra-se deste então. Mãe Quina faleceu em julho de 2000, legando à sua filha biológica, já naquele momento ela própria mãe de santo, a responsabilidade por dar continuidade aos trabalhos realizados em seu terreiro. Como faz questão de enfatizar mãe Carmen de Oxalá atualmente, deste o tempo de sua mãe que o terreiro atua como espécie de centro de saúde e local de referência para a comunidade carente de seu entorno. Conforme narrado, antes mesmo de existir um debate público sobre violência doméstica e de gênero sua mãe aconselhava no terreiro mulheres vítimas das agressões de seus companheiros; assim como mantinha sua casa sempre a disposição para abrigar as crianças da comunidade quando estas não se encontravam nas escolas; ou promovia ações de distribuição de alimentos visando sanar a fome dos mais necessitados. Para mãe Carmen, angariar o apoio do poder público é um modo de dar sustentabilidade

para estas dinâmicas tradicionais que situam o terreiro como ponto de referência para toda a comunidade de seu entorno.

Com o início das pesquisas de campo para o mestrado em meados de 2012, ao longo dos últimos anos acompanhei na Assobecaty o desenvolvimento de oficinas de toque de tambor e apresentações públicas, a título de manifestações culturais; atividades simultaneamente culturais e religiosas, como as festas para mãe Oxum e o Aluja de Xangô, no município de Guafba; a idealização e implementação do projeto de prevenção a Aids entre comunidades de terreiro, “batuques do sul promovendo a vida”; a inauguração do Telecentro e Biblioteca Moab Caldas, abordada particularmente ao longo deste texto; e, por fim, o mais grandioso empreendimento social da entidade, o projeto “Ajeun Ilerá – alimento saudável para todos”, projeto de distribuição de alimentos que beneficia mensalmente cerca de 1100 famílias com alimentos orgânicos provenientes da agricultura familiar, adquiridos pelo governo federal por meio do seu Programa de Aquisição de Alimentos, e distribuídos por uma rede de lideranças comunitárias mobilizadas pela iniciativa da Assobecaty.

Ao longo deste texto abordo as iniciativas de Mãe Quina de Yemanja que redundaram na fundação da Biblioteca Moab Caldas nas dependências de sua casa de religião, e a posterior conversão da Biblioteca em telecentro, resultado de novas articulações empreendidas por mãe Carmen de Oxalá e que garantiram ao terreiro o acesso a um programa de inclusão digital mantido nacionalmente pelo Banco do Brasil. Pontualmente, trata-se problematizar a partir da trajetória e instituição do Telecentro e Biblioteca Moab Caldas como tradição e modernidade, público e privado, religioso e secular, longe de constituírem-se como antípodas abstratas, são feitos sempre por relação de mútua implicação e emergem ancorados justamente sobre elementos identificados aos universos a que supostamente se oporiam.

Aqui, assim como no texto de José Luiz Moreno (2015) (nesta coletânea), o que se observa é um incessante movimento em que iniciativas seculares servem de base para a instauração de dinâmicas

religiosas e estas, por sua vez, não se opõem, mas justamente fomentam a instituição de um lugar legítimo e reconhecido ao secular. Assim como os sacodimentos, benzeduras e folhas podem ser associados em relação de complementaridade com tratamentos médicos, também aquilo que é entendido como tradicional pelos religiosos aqui descritos não se encontra em oposição ao moderno, mas justamente ganha forma e força encorando-se nas novas iniciativas inauguradas por este. Por fim, como argumentarei adiante, no caso aqui apresentado são dinâmicas privadas e religiosas que terminam por instituir espaços e políticas públicas, ao mesmo tempo em que estas e suas modernas tecnologias atuam no reforço e conformação de valores e disposições entendidos como tradicionais.

AS AÇÕES DE MÃE QUINA DE YEMANJA E A FUNDAÇÃO DA BIBLIOTECA MOAB CALDAS

Conforme apresentado por mãe Carmen de Oxalá, a fundação da Biblioteca Moab Caldas em 1994 foi resultado de uma série de relações pessoais estabelecidas por sua mãe, Yá Quina de Yemanjá, então à frente das ações da Assobecaty. Conforme relatado, apesar da sua disposição mais inclinada às atividades internas do terreiro a finada mãe de santo sempre esteve envolvida em ações em benefício das comunidades em seu entorno e das religiões de matriz africana e afro-brasileiras.

Assim, já ao final década de 1980 mãe Quina organizava semanalmente em seu terreiro um sopão, com o objetivo de oferecer comida àqueles mais necessitados do entorno de seu *Ilê*.¹ Para a mãe de santo, tratava-se de estender a distribuição de alimentos operada

1 Ao longo do texto, o templo em que tem lugar os eventos aqui descritos será referido pela sua designação em iorubá, *Ilê*, ou simplesmente como terreiro ou casa de religião.

no momento ritual do *mercado*² para além destes eventos pontuais das cerimônias religiosas, uma vez que a carência alimentar não restringia-se aos dias de festa na casa de religião. Com o tempo, distribuir alimentos assumiu, para a religiosa, ares de missão, na medida em que, conforme dizia, era mãe Yemanjá quem sustentava aquelas ações. Conforme narrado por sua filha, quando sua mãe era inquirida sobre as razões para ofertar a sopa afirmava distribuir alimentos por ter aprendido a linguagem do Orixá: a resposta da mãe Yemanjá era diferente quando a religiosa distribuía ou não alimentos. Com o sopão ofertado semanalmente em seu terreiro, rapidamente mãe Quina viu sua casa encher-se de crianças que, buscando inicialmente o alimento, terminavam por encontrar na casa um espaço mais amplo de convivência e ocupação do seu cotidiano.

Com a casa repleta de crianças, não tardou à religiosa começar a dar suporte a elas em outras das suas necessidades, que não as alimentares. Conforme narrado, uma das principais demandas destas crianças era por passes de ônibus para que pudessem se deslocar até a única e distante biblioteca do município. Identificada esta demanda, surgiu a ideia de criação de um centro social e biblioteca no bairro Santa Rita, idealizado como espaço que pudesse sediar estas pequenas iniciativas assistenciais levadas a cabo na casa de religião, e que qualificasse a atenção àquelas crianças.

Ainda, naquele período a religiosa encontrava-se envolvida na consolidação de uma federação de cultos afro-brasileiros e umbandistas no estado, iniciativa capitaneada pelo importante religioso, jornalista e político, Moab Caldas.³ Apesar de o centro social em terreno cedido pela prefeitura, como se pretendeu, nunca tenha se concretizado, foi contando com o apoio do próprio Moab Caldas que em 1994 foi fundada nas dependências do terreiro a primeira biblioteca

2 Categorias êmicas e inserções de dados no texto serão grafadas em itálico.

3 Jornalista, umbandista, e político proeminente, foi eleito em 1958 para a Assembleia Legislativa do Estado pelo Partido Trabalhista Brasileiro (PTB), e reeleito nos anos de 1964 e 1968.

do bairro Santa Rita, inaugurada com o nome do importante político a quem se buscava homenagear ainda em vida.

Como resultado das articulações com o poder público para a criação da nova biblioteca, a prefeitura comprometeu-se a disponibilizar duas funcionárias de escolas públicas municipais para atuar alternadamente no apoio às atividades desenvolvidas no novo espaço. Ainda, foi por intermédio de jornalistas clientes e amigos da casa que o evento de inauguração foi anunciado pela rádio Princesa,⁴ e que a Biblioteca passou a contar em suas instalações com todo o equipamento necessário à constituição de uma rádio comunitária em suas dependências. Contudo, conforme afirmado posteriormente por técnicos do Ministério das Comunicações, dado a precariedade das instalações do terreiro, bem como o fato de já haver uma rádio comunitária no bairro Santa Rita, seria impossível o registro naquela região de uma nova rádio com estas características.

Nos anos que se seguiram à inauguração da Biblioteca, em contato com os jornalistas amigos da casa, mãe Carmem buscou se formar no tema da comunicação radiofônica e idealizou com estes parceiros o programa de rádio Conexão Afro, do qual viria a ser protagonista. O programa foi ao ar pela primeira e única vez em 18 de março de 2000, apenas quatro meses antes do falecimento de sua mãe, mãe Quina de Yemanjá. No mesmo período, gradativamente a Biblioteca Moab Caldas perdeu parte significativa de seu público infantil, por conta principalmente da inauguração de outras bibliotecas vinculadas aos colégios municipais instalados no bairro.

Com o luto vivido por mãe Carmen de Oxalá, a necessidade de reestruturação ritual do terreiro devido ao falecimento de sua matriarca, e a queda no público da biblioteca, a partir de julho de 2000, esta tem seu funcionamento suspenso, até que novas articulações viessem a reativá-la na forma de um telecentro.

4 Rádio atualmente vinculada a Rede Pampa e que ocupa a frequência 101.9 FM na região de Porto Alegre.

Apesar de diminuídas por conta de seu luto, as ações sociais seguiram no horizonte da Assobecaty ao longo dos anos que se seguiram. A Biblioteca tinha seu acervo defasado, tendo sido, pouco a pouco, cedido para as bibliotecas dos colégios públicos da região, mas sob nova liderança, o terreiro buscava reconstruir seu lugar de importância para a vida comunitária em seu bairro.

Conforme relatado, foi com a criação da Secretária de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR)⁵ em 2003, e a subsequente promulgação da Lei nº 10.639⁶ que um novo ciclo de iniciativas teve seu início no terreiro. Naquele momento, nascia no cenário nacional um debate sobre a instauração de rádios comunitárias nas emergentes “comunidades de matriz africana” e, segundo mãe Carmen de Oxalá, o então responsável por esta política, natural do Rio Grande do Sul, pautou junto a SEPPIR a existência em seu estado de um terreiro já envolvido no processo de regulamentação de uma rádio em suas dependências.

Em 2010, técnicos da SEPPIR, em articulação com o Ministério das Comunicações, realizaram uma oficina de rádio na Assobecaty, reafirmando, porém, a impossibilidade de instalar definitivamente uma rádio comunitária no local. Contudo, reconhecendo a pertinência das ações levadas a cabo na entidade, desta visita resultou a mediação do diálogo entre a Assobecaty e o Banco do Brasil, no intuito de que o terreiro fosse contemplado pelo projeto de inclusão digital desenvolvido pelo Banco e que tem como foco “a implantação

5 Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, vinculada à Presidência da República.

6 A Lei promulgada em 9 de janeiro de 2003, institui a obrigatoriedade do ensino sobre história e cultura Afro-brasileira nas escolas públicas e privadas nacionais, assim como inclui no calendário escolar o dia 20 de novembro como “Dia da Consciência Negra”. Mais informações podem ser obtidas em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639.htm>. Acesso em: 29 set. 2014.

de telecentros comunitários e apoio a entidades que promovem o fortalecimento da cidadania”.⁷

A nova relação estabelecida por intermédio dos técnicos da SEPPIR gerou frutos, e em 2010, após sucessivos encontros para a formação no tema de sua nova liderança, as máquinas do telecentro foram entregues lacradas na Assobecaty. Contudo, devido ao lento desenrolar das políticas públicas, em 2013 ainda não havia sido autorizada pelos técnicos responsáveis a instalação dos computadores na Assobecaty e sua consequente disponibilização para a comunidade. Naquele ano, disposta a solicitar a devolução dos computadores caso sua instalação imediata não pudesse ser realizada, mãe Carmen de Oxalá conseguiu finalmente a autorização para colocar o telecentro em funcionamento.⁸

O lançamento do telecentro estava marcado para a noite de 15 de março de 2013 e, respondendo ao convite que haviam me feito dias antes, cheguei à Assobecaty ainda no fim da tarde, em tempo de acompanhar os últimos preparativos e assistir a chegada das 40 pessoas que, em média, prestigiaram o evento. Eram religiosos que vinham devidamente paramentados, representantes de órgãos governamentais, de associações da sociedade civil e amigos da casa.

Com todos acomodados em um grande círculo no salão dos Orixás, a cerimônia teve início com uma pequena fala de mãe Carmen de Oxalá na qual a religiosa agradeceu a presença de todos e, ao ler um juramento feito por sua mãe, ressaltou como aquele momento revivia a história da matriarca. Nas suas palavras, às vezes são feitas coisas no

7 Conforme o site do projeto. Disponível em: <http://www.redetelecentro.com.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=1&Itemid=5>. Acesso em: 20 fev. 2014.

8 Após dois anos com os computadores lacrados por conta de dificuldades técnicas interpostas à abertura do telecentro, foi com o auxílio da Rede Mocambos que enfim as máquinas puderam ser instaladas. Relatos do caso podem ser acompanhados em <<http://www.mocambos.net/wiki/Sul/RS/Telecentro>>._De_Terreiro_ASSOBECATY>. Acesso em: 29 set. 2014. Para mais informações sobre a rede ver <<http://www.mocambos.org/>>.

Ilê que outras pessoas acusam como sendo modernidades inadvertidamente trazidas para dentro dos espaços religiosos, contudo,

[...] não estamos inventando a roda, tudo o que se faz hoje é o que já se fazia antes. É a biblioteca Moab Caldas, fundada por minha mãe, com o apoio dos Orixás, que vai se ampliar como telecentro. Segurança alimentar — referência a outro projeto da Associação — também já se fazia antes quando a comida da casa era igualmente dividida entre todos. Atualmente, somos vistos por todas as instâncias de governo como possibilidade de reparação e ou assumimos isso para dar continuidade a nossa existência ou ficamos brigando entre si.

Após esta introdução, todos os participantes foram chamados a se apresentar e assistimos a uma demonstração do grupo de capoeira sediado no terreiro; isto antes de focarmos nossa atenção sobre a inauguração do Telecentro propriamente dito. Ao retomar a palavra para nos guiar até o Telecentro, mãe Carmen diz que

nossos ancestrais tiveram muita dificuldade para viver sua religião, atualmente vivemos as mesmas dificuldades e temos que encontrar modos de passar por elas, temos que ver de que modo estas tecnologias podem nos ajudar a nos livrar da chibata, pois ela não parou de nos açoitar, somente mudou sua forma. Estamos inaugurando aqui um telecentro que deve servir como instrumento de fortalecimento da comunidade, mecanismo de ensino e arma contra a opressão das populações negras e de periferia, ainda hoje marginalizadas. Em uma rede de computadores, cada máquina tem um nome e aqui cada uma vai ser identificada pelo nome de uma grande Mãe de Santo gaúcha, de modo que quando alguém ligar uma máquina vai ter contato com seus ancestrais através da história destas personalidades invisibilizadas. Espero que com o telecentro cada religioso que venha aqui para utilizar o computador crie um blog e passe, então, a ser protagonista da própria história. É INCLUSÃO DIGITAL NO AXÉ! INCLUSÃO DIGITAL NO AXÉ!

Após esta fala, mãe Carmen de Oxalá iniciou um canto em iorubá enquanto caminhou com todos do salão até a sala em que estavam instalados os computadores. Ali, ela e uma representante do Ministério das Telecomunicações realizaram curtas falas em que destacaram a importância do momento como reparação histórica e ação de inclusão social. Assim, a noite se encerrou com um jantar servido no salão da umbanda — como, aliás, terminam todos os eventos no terreiro, religiosos ou não — e também com muitas fotos em que cada mãe e pai de santo presentes ocupam as máquinas nomeadas: mãe Quina de Yemanjá, mãe Rita de Xangô, mãe Apolinária, mãe Ester de Yemanjá, mãe Palmira de Oxum, mãe Otila de Ossanha.

FORMAÇÕES HÍBRIDAS E O ESPAÇO PÚBLICO NA CASA DE RELIGIÃO

Conforme exposto no início, a própria formulação da permanência da religião na modernidade enquanto um fenômeno a ser particularmente investigado repousa sobre certos pressupostos centrais a construção da autoimagem produzida pelo ocidente sobre sua própria modernidade. Esta, anunciada como uma forma social essencialmente distinta daquelas vistas até então, erigia-se sobre ideais de liberdade individual com relação às antigas e não científicas teleologias. Assim, para instituir um domínio de livre associação de indivíduos identificado como político era fundamental a eliminação de qualquer forma de constrangimento transcendente a pairar sobre estas associações. (LATOURET, 1994) Religião e política, deste modo concebidos, passaram a conformar domínios ontológicos necessariamente distintos e de todo modo alheios um ao outro.

Contudo, foi com o desenrolar de eventos identificados ao próprio avanço da modernidade que esta se viu obrigada a reconsiderar suas pressuposições secularistas ou, ao menos, tematizar a insistência do religioso em se fazer presente em seus espaços públicos, dinâmicas políticas e propostas modernizantes. Amplamente, tratou-se do forçoso

reconhecimento do papel desempenhado por instituições, simbologias e identidades religiosas na própria formulação e consolidação dos projetos modernos anunciados como essencialmente seculares.

No campo teórico, as reflexões de Talal Asad (1993, 2003) foram fundamentais para o avanço no entendimento das relações tramas entre religião e modernidade, particularmente pela explicitação da série de pressupostos então subsumidos nas formulações clássicas sobre o tema. Conforme argumentou, a própria formulação de um conceito universalista de religião, identificada ao privado, ao simbólico e ao domínio da crença, possui sua genealogia historicamente situada e efeitos produtivos sobre aquilo que se abarca sob esta designação.

Conforme argumenta Emerson Giumbelli (2012) ao articular as ideias de Talal Asad às de Bruno Latour, “quando a religião torna-se parte integral da política moderna, deixa de ser indiferente para debates sobre como a economia deveria funcionar, ou sobre como projetos científicos deveriam ser publicamente financiados” estamos diante de verdadeiros híbridos modernos (GIUMBELLI, 2012, p. 8), promovidos por suas dinâmicas, mas recusados enquanto formas possíveis pelo seu regime constitucional (LATOUR, 1994) e suposição de separação estrita entre domínios.

Ao longo da narrativa aqui apresentada estivemos diante de um destes casos de hibridismo em que o religioso e o secular, o moderno e o tradicional, o público e o privado não se caracterizam por suas oposições categóricas, mas antes atuam no reforço recíproco e alavanca para ações identificadas aos seus opostos.

Conforme apresentei, foi buscando estender para além do domínio ritual a prática de distribuição de alimentos levada a cabo em suas festas religiosas que mãe Quina terminou por receber um grande número de crianças em seu terreiro, passando a desenvolver aquilo que foi entendido como uma ação social de distribuição de alimentos. Contudo, desde a perspectiva dos sujeitos que protagonizavam estas ações, tanto as motivações quanto as referências para a sustentação

desta ação permaneciam no domínio do religioso. Conforme recordado por sua filha, era por identificar as respostas diferenciais da mãe Yemanjá em sinal de aprovação a distribuição de alimentos que mãe Quina esforçava-se por dar continuidade a esta prática.

Com a disposição para qualificar o atendimento às muitas crianças que passaram a frequentar sua casa de religião, foi pela mobilização de redes pessoais e clientela religiosa que mãe Quina deu os primeiros passos para a constituição da Biblioteca Moab Caldas. Também por intermédio de articulações desta natureza que se deu o investimento na biblioteca do equipamento necessário a criação de uma rádio comunitária, base para a futura instalação no terreiro do telecentro resultante do acesso a política de inclusão digital do Banco do Brasil. Como se vê, decorre de relações pessoais e religiosas a instituição no espaço relativamente privado do terreiro de um espaço público como o do Telecentro e Biblioteca Moab Caldas. É a partir da hibridização de dinâmicas religiosas e políticas que o bairro Jardim Santa Rita em Guaíba vê nascer para seu benefício um novo espaço público dentro dos seus limites.

Ainda, é pelo reconhecimento da atuação da Assobecaty no fortalecimento da cidadania que, desde a perspectiva do projeto do Banco do Brasil para promoção da inclusão digital, esta associação religiosa se faz digna de receber apoio institucional. Aqui, endossando a percepção da centralidade do religioso para as dinâmicas próprias da modernidade, a casa tradicional de matriz africana é investida de políticas públicas pelo reconhecimento da sua atuação em defesa de valores democráticos e modernos.

Contudo, ainda que valorizada, a recepção de políticas públicas pela casa de religião não é vista sempre sem suspeitas. Antecipando-se às críticas, mãe Carmen se justificou: “*é a Biblioteca Moab Caldas, fundada por minha mãe, com o apoio dos Orixás, que vai se ampliar como Telecentro*”. Também, digno de nota, foi o cuidado por se identificar cada um dos computadores com nomes de mães de santo que, na fala da liderança religiosa, tiveram suas memórias

apagadas pela força do processo de invisibilização que historicamente vitimiza populações negras e de terreiro. Quando questionada sobre o assunto, a própria mãe Carmen de Oxalá diz que teve de empreender uma pequena pesquisa histórica para levantar as trajetórias daquelas personalidades, agora alçadas ao estatuto de mulheres negras que lutaram pela manutenção de suas tradições.

Conforme destacado pela religiosa, é na forma de novas ferramentas para combater a opressão e a chibata moderna que novas tecnologias e políticas públicas podem ser incorporadas ao cotidiano do terreiro, sem prejuízo, mas em reforço da tradição. Esta figura aqui não como elemento substantivo do passado a ser mecanicamente reproduzido no presente, mas como um tipo de atividade, essencialmente dinâmica, que aproxima as existências religiosas passadas das contemporâneas, dando sentido a manutenção destas. Aqui, tradição parece poder ser definida, como proposto por Stephan Palmié (1995, p. 87), como uma “categoria oca, que objetifica a passagem de um traço cultural essencialmente indeterminado através de um eixo temporal marcado por representações contingentes de tradicionalidade”.

Além disso, mesmo que se possa apontar a “invenção de tradições” encarnada na pesquisa histórica empreendida por mãe Carmen de Oxalá em busca de nomes para instituir como figuras de referência, os elementos que disso resultam não devem ser desqualificadas como artificiais por terem passado por um processo consciente de elaboração, mas sim reconhecidos como legítimas produções culturais, na medida em que se encontram inseridas em narrativas mais amplas envolvendo o estabelecimento dos limites e conteúdos destes mesmos modos de vida, costumes e tradições. (PALMIÉ, 1995, p. 75)

REFERÊNCIAS

ASAD, T. *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993.

- ASAD, T. *Formations of the secular: christianity, islam, modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- BIRMAN, P. (Org.). *Religião e Espaço Público*. São Paulo: Attar Editorial, 2003. 1 v.
- GIUMBELLI, E. *A religião em hospitais: espaços (inter)religiosos em Porto Alegre*. 2012. Trabalho apresentado a 28º Reunião Brasileira de Antropologia, São Paulo, 2012.
- LATOURET, B. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.
- MONTERO, P. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 32, p. 15-30, 2012.
- MORENO NETO, J. L. *Ahunse aman: o encanto das folhas e a trajetória de uma terapeuta popular no candomblé jeje*. In: TAVARES, F.; GIUMBELLI, E. *Religiões e temas de pesquisa contemporâneos: diálogos antropológicos*. Salvador: EDUFBA, 2015. p. 249-272.
- MÚSCARI, M. *Ações sociais em uma casa de batuque e umbanda: um estudo antropológico sobre tradição e modernidade pela perspectiva de sujeitos religiosos*. 2014. 121 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014.
- ORO, A. et al. *A religião no espaço público: atores e objetos*. Porto Alegre: Editora Terceiro Nome, 2012.
- PALMIÉ, S. “Against Syncretism: ‘Africanizing’ and ‘Cubanizing’ Discourses in North American Òrisà Worship”. In: FARDON, R. (Ed.). *Counterworks*. London: Routledge, 1995.
- POMPA, C. Introdução ao dossiê religião e espaço público: repensando conceitos e contextos. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 32, p. 157-166, 2012.
- TONIOL, R.; STEIL, C. A crise do conceito de religião e sua incidência sobre a antropologia In: BÉLIVEAU, V. G.; GIUMBELLI, E. (Coord.). *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI*. Buenos Aires: Biblos editora, 2013. p. 137-158.

Ahunse aman: o encanto das folhas e a trajetória de uma terapeuta popular no candomblé jeje

José Luiz Moreno Neto

Os templos afro-religiosos constituíram-se espaços de inclusão para os grupos historicamente excluídos, de acolhimento e de aconselhamento. (SILVA, 2007) O estudo da religiosidade das classes populares urbanas tem apontado para o papel central dos cultos religiosos enquanto agências terapêuticas, levantando a questão de se compreender como os indivíduos se utilizam de tais serviços para lidar com a experiência da aflição. (RABELO, 1999) Neste sentido, o candomblé¹ pode ser compreendido como uma arena de cuidados, na qual crenças e práticas relacionadas ao processo saúde e doença são compartilhadas. (MOTA; TRAD, 2009) Porém, a possibilidade de desenvolvimento sistemático de uma ação efetiva das instituições oficiais nos

1 O termo candomblé é comumente utilizado para designar os grupos religiosos caracterizados por um sistema de crenças em divindades afro-brasileiras chamadas de inquices, orixás ou voduns, associadas ao fenômeno da possessão, sistema oracular divinatório e práticas de cura. O vocábulo jeje se refere aos grupos étnicos do antigo Daomé, (atual Benin), especialmente os Fon e os Ewe, da área gbe falante. Entretanto, a ideia de nação dos antigos africanos na Bahia foi aos poucos perdendo sua conotação político-geográfica para se transformar num conceito quase exclusivamente teológico. Nação passou a ser, desse modo, o padrão ideológico e ritual dos terreiros de candomblé. (LIMA, 1974)

terreiros e com os terreiros abriu-se na primeira década do século XXI, em um processo protagonizado pelo movimento negro que possibilitou o reconhecimento destes centros de culto das religiões de matriz africana como agências de saúde. (SERRA; PECHINE, 2010)

A implementação do Sistema Único de Saúde (SUS), na década de 1990 do século passado, e mais intensamente na contemporaneidade, possibilitou a necessidade de se reconhecer a coexistência de redes de cuidado à saúde que se sobrepõem, conformando redes mais amplas que a comunitária e de relações familiares, compondo redes capilarizadas de cuidado com inúmeros mediadores, que mais se aproximam da imagem deleuziana do rizoma. (BONET; TAVARES, 2007) A ampliação de cobertura e de tecnologias biomédicas no SUS, apesar de avanços consideráveis, entretanto, não se traduzem efetivamente em soluções eficazes para os mais variados problemas. Assim, terapêuticas não médicas operam em interface com o sistema oficial. Neste ínterim, a religião tem sido reconhecida como domínio legítimo no que se refere à promoção da qualidade de vida, com ênfase no permeio de ideologias não médicas e revalorização de outras experiências em meio aos processos sociais.

É neste contexto de imbricamento e interface que Latour (2006) compreende a configuração do social, resignificando-o para um plano de associações transitórias e instáveis. Bruno Latour leva-nos a deslocar o foco para as relações que se estabelecem nas ações mediadas por humanos e não humanos, reconhecendo a realidade construída nos processos em ação. Deste modo, seguir eventos como adoecer e recuperar a saúde seria permitido compreender as heterodoxias terapêuticas que atravessam o espaço público de atenção à saúde, desde o sistema oficial às práticas alternativas de cuidado promovidas por agências religiosas e/ou tradicionais.

O próprio termo cuidado abrange um campo polissêmico. Inclui desde práticas terapêuticas e tecnologias biomédicas legitimadas socio-culturalmente, podendo ser ampliado para práticas terapêuticas não oficiais, como as práticas de cura promovidas pelas agências religiosas.

No contexto biomédico, por exemplo, uma infinidade de mediadores podem atuar nestas relações, desde objetos e instrumentos até tecnologias, organização e conformação do sistema de saúde, o que abarca estrutura, processo de trabalho e efeitos do consumo de bens e serviços de saúde disponíveis. Nesta perspectiva do cuidado, tensões, conflitos e assimilações podem ser resultantes da relação entre usuário e terapeuta, médico ou não médico, humano ou não humano na produção de sentidos para processo saúde-doença. (BONET; TAVARES, 2007) Desta forma, para se compreender os fluxos do cuidado nos terreiros é preciso ir além das práticas, tanto oficiais como não oficiais, já reconhecidas como terapêuticas, para perseguir, nos processos da vida, como se viabilizam os agenciamentos terapêuticos. Isso significa ir além das definições prévias em torno do que seja ou não terapêutico, para apostar nas construções criativas que emanam dos processos de itinação, como sugere Ingold (2012), e que passo descrever a seguir.

É fim de tarde no *Hunkpame Kare Lewi Xwe*, terreiro da nação de candomblé Jeje Savalu, situado em Fazenda Grande IV, periferia da cidade de Salvador.² A roça se preparava para realização do Bori de dois ogãs (Ogan) da casa que cumprem obrigação ritual. A cerimônia mencionada, que celebra a vida, é destinada ao Eledá — espécie de parte divina que vive em cada ser humano, representada pelo ori, a cabeça. Antes mesmo que um vodun receba suas oferendas, faz-se necessário fortalecer a cabeça, oferecer-lhe noz de cola, oferendas votivas e sacrifícios de animais, sempre compartilhado em um repasto comum. Só um ori fortalecido pode receber as bênçãos do vodun. É o ori, auxiliado pelo agenciamento dos vodun, quem não permite que os adeptos ou iniciados se desviem do caminho (Odu),

2 Este terreiro é descendente de uma tradicional casa Jeje na Bahia, matriz do Jeje Savalu, a Cacunda de Yaya, que tinha como patrono o vodun Ajunsun e que teve suas terras desapropriadas para construção do Centro Administrativo da Bahia, na década 1980. Em geral, os terreiros se localizam em áreas pobres da metrópole, em zonas desprovidas de infraestrutura satisfatória, saturadas pelo crescimento desordenado, mal servidas de equipamentos e serviços públicos fundamentais, na periferia da grande Salvador e região metropolitana.

destino dinâmico assumido pelo indivíduo durante a concepção. É um momento muito festivo no terreiro. Na ocasião, serão entoados cânticos ao ori e desejados votos de felicidade, prosperidade, saúde e longevidade aos praticantes.

Cerca de 20 pessoas se movimentavam entre o espaço do terreiro, cozinha de axé, a casa dos vodun e casa grande. Elas se dividiam em múltiplas tarefas e atribuições, em função do conhecimento litúrgico, grau iniciático e papéis específicos, para dar conta dos preparativos do ritual que foi realizado no início da noite. As comidas que foram oferecidas à cabeça iam sendo concluídas e colocadas sobre a mesa, na varanda da casa grande, até que pudessem ser transportadas para a casa dos Vodun, onde fora celebrado o ritual. As aves, galinha d'angola e o pombo — etu e eleyé, respectivamente, que foram sacrificadas no Bori, já que já “descansaram a poeira” da feira, de onde foram compradas no dia anterior, foram retiradas do pequeno galinheiro de madeira, lavadas e defumadas e, em seguida, acondicionadas em cestos próximos à casa do vodun. Alguns ebós — rituais propiciatórios, que incluem limpezas de corpo, banhos de ervas, dentre outros, ainda estão sendo finalizados pelo humbono,³ auxiliado por alguns assistentes.

Como iniciado naquela família de santo, nada me era estranho. O cenário era meu velho conhecido, as pessoas me eram familiares. Solicitavam-me que auxiliasse em algumas tarefas da roça. Carreguei alguidares e oferendas, transmitia mensagens, destalava folhas. Abençoava e era abençoado pelos que chegavam ao terreiro. Observava as ações desempenhadas. Gravador testado, caderno de anotações sempre a postos! Estava ali como participante do ritual e ao mesmo tempo como pesquisador. Sacerdote-pesquisador, digamos. E ainda, como médico, alguns aproveitavam minha presença para falar sobre sua condição de saúde, pediam que eu visse alguns

3 Sacerdote máximo do sexo masculino no candomblé da nação Jeje, análogo ao termo babalorixá para os nagôs ou tata de Inkise para os congo-angolas.

exames realizados, bem como os remédios que estão tomando em virtude de algum problema de saúde.

Apesar da aparente previsibilidade do processo ritual que estava por acontecer, cada obrigação é distinta, não há como enquadrá-la. O ritual segue uma ordem, obedecendo rigorosamente a certos padrões já instituídos no candomblé, mas seus bastidores, o que as pessoas fazem, as dinâmicas e circunstâncias que estão submetidos os atores nunca se repetem. É alguém que não chegou a tempo do trabalho para desempenhar tal função, é um bicho que se solta, é o bolo que não terminou de ser confeitado, uma roupa que precisa ser passada, um banho de folhas que ainda não foi macerado, é um vodun que faz uma determinada exigência.

O que não falta é coisa para se fazer no candomblé. Neste caso, assumir o papel de cartógrafo poderia parece ser algo fácil. Ledo engano. É tanta interação quando a “casa está em função”, que é preciso saber por onde começar: desenrolar o novelo, procurar os rastros e seguir as conexões entre pessoas e coisas. Porém, não é fácil persegui-las já que estão sempre em movimento. Já havia explicado sobre o tema e objetivos de minha pesquisa aos vários membros da família de santo, muitos se interessaram em participar, mas se mostravam sempre tão atarefados. Por quem começar? Há sempre os que gostam de “prosear”.

É nesta atmosfera que me aproximei de uma senhora trajada com vestes alvas de algodão, que se mantinha pouco afastada dos demais, em um local de menor circulação. Ela tinha sua cabeça coberta por um torço, usava contas de porcelana (ileke) no pescoço, insígnias dos vodun, e pano da costa protegendo seu tronco feminino. Ela se preparava para fazer o amansi — banho de ervas frescas e cheirosas que seria utilizado para lavar o Lariaté — a porcelana da sorte ou assentamento de cabeça e a própria cabeça dos ogãs durante o ritual. Uma bacia de esmalte branca cheia de água e uma porção de folhas cheirosas, selecionadas previamente por ela, foram colocadas sobre uma pequena mesa de ferro. Notei que as ervas eram diversas:

manjeriço, alevante miúdo, macacá, palma da rainha, patchulin, dentre outras que não pude identificar.

Antes de iniciar a maceração, retirou as pulseiras (idé) que adornam seus braços. Com o olhar compenetrado, proferia algumas palavras, meio que balbuciando. Do mesmo modo, saudou Agué – vodun caçador, protetor da fauna e flora, da medicina, detentor do axé das folhas (Aman) e “bateu paó” para as folhas, já colocadas na bacia. Só aí é que começou a macerá-las, cuidadosamente, retirando os talos. O processo continuou até que a água ficasse de uma cor escura, próxima ao marrom. Depois disso, o excesso de folhas maceradas fora retirado, restando apenas o sumo delas.

Aguardei o melhor momento para interpelar sua atividade. Por diversas vezes, algumas pessoas a interrompiam perguntando sobre onde foram postas as folhas que seriam usadas na “cama” (tabili) dos praticantes que estavam em obrigação; outras tiravam dúvidas sobre os tipos e a quem pertenciam tais folhas litúrgicas, bem quanto ao uso medicinal de outras tantas. Foi uma interlocutora bastante acessível. Em um dado momento, o pejigan⁴ da casa, solicitou a ela que deixasse um pouco das folhas que foram maceradas para compor o assentamento individual do vodun Agué de um dos ogan que estava “fazendo obrigação”, e que seria realizado nos dias seguintes. Oportunamente, aproveitei uma destas pausas para entrevistá-la, desejo que já havia expressado previamente em outros momentos da obrigação.

Maria das Graças Laranjeiras, natural de Salvador, 52 anos, mais conhecida como Petite, é a sétima de 10 filhos, das 22 gestações que sua mãe tivera. Foi iniciada em 30 de março de 1981 para o vodun Oxum, no Ile Asé Ayra Jakoberon, liderado à época pelo pai Cícero Fernandes, falecido em 27 de fevereiro de 1998. O terreiro está localizado no bairro do Caminho de Areia e consagrado ao vodun Ayra.

4 Titulação dada aos sacerdotes que não entram em transe e realizam sacrifícios para as divindades, dentre outras atribuições como zelar pelas casas dos voduns, bem como pelo respeito e obediência à hierarquia, às normas e condutas religiosas do axé e à ordem social.

Hoje, é *ebomi*, tendo cumprido suas obrigações de três, sete e 14 anos com o humbono Carlos Bottas, no Kwe Aziri Kaya — Axé Karê Lewi. No ano de 2013, quando cumpriu esta última obrigação, na ocasião, recebeu de seu humbono o cargo de Ahunse aman, sacerdotisa das folhas, uma especialista tradicional que detém o conhecimento sobre o uso litúrgico das folhas (incluindo aí, as plantas no geral) dentro do axé.

É a partir de sua história de vida, experiência de adoecer e recuperar a saúde, do itinerário terapêutico percorrido desta iniciada no candomblé, que começo a perseguir a rede de conexões que envolvem representações e práticas sobre o processo saúde-doença-cuidado através de agenciamentos terapêuticos mágico-religiosos e sua interface com o sistema oficial de saúde. Pretendo, secundariamente, explorar a experiência de transformação da condição de doente a curador. Optei por reorganizar a história oral elaborando uma narrativa com as informações obtidas, confrontando-as com observações, relatos e intervenções de outros atores e mediadores, incluindo a agência de não humanos.

DO NASCIMENTO COMPLICADO AO NASCIMENTO NO AXÉ

Nascida prematura, aos seis meses, pesando apenas um quilo, Petite cabia “em uma caixa de sapato”. Mãe Sônia, sua prima biológica e mãe pequena no axé, me relatou que Petite ficou durante um período significativo sendo criada em incubadora no Hospital Manuel Vitorino e que quando, finalmente, foi para casa, uma romaria de curiosos passou a visitar sua casa. Sua mãe tivera uma gravidez gemelar complicada, que culminou em um abortamento espontâneo de sua irmã ainda no terceiro mês de vida. Em casa, era alimentada com algodão umedecido com o leite que era extraído dos seios maternos, não “conseguia sequer chupar uma pequena chuca”. Um pequeno caixão de madeira fora confeccionado por seu primo Hélio,

esperando que “ela não vingasse”. Alguns dos curiosos que a visitavam diziam espantados de que “aquilo ali não era gente!”.

A pequena Petite, daí seu apelido, resiste, contrariando as expectativas de morte. Apesar de ter crescido e se desenvolvido sem grandes problemas, seguiu sempre “doentinha e frágil na infância”. Em sua família, há casos recorrentes de gravidez gême-lar. Pelo menos, em duas gerações, foram referidas três ocorrências de gêmeos. Ironicamente, fora batizada na igreja católica com nome da irmã morta, Maria de Fátima Laranjeiras. Na adolescência, apresentava dificuldade de aprendizado na escola e, por diversas vezes, passava mal no colégio. Até que suas professoras decidiram por chamar sua mãe à escola a fim de relatar sua condição, que esmerava cuidados. Sua genitora, no entanto, relutava em procurar uma casa de santo para cuidar dela, até que os fenômenos tornaram-se mais frequentes. Ainda adolescente, foi levada à casa de mãe Floripes, no bairro do Retiro, Salvador, em companhia de sua prima Sônia Regina, que fora iniciada no candomblé por esta yalorixá. A experiência diante da doença constitui o fator mais frequente nas histórias de ingresso no candomblé. (LIMA, 1974)

Na ida à casa de mãe Flor, Petite relatou que teve um “trompaço”,⁵ no transporte coletivo, interpretado por mãe Sônia e pela mesma como um “barravento”. Ao chegarem à residência e também terreiro, ela ficou inconsciente, tomada por uma entidade que não soube referir o nome. Em seguida, passou por consulta com Umbajara, caboclo da Yalorixá que a acolheu. Ao retomar a consciência, ela foi orientada quanto à necessidade de se cuidar no axé, o que significava passar pelo processo de feitura de santo. Fez alguns “trabalhos” e passou, então, a frequentar regularmente as sessões de caboclo. Por motivo de desentendimentos com familiares de mãe Flor, não chegou a ser iniciada em sua casa. Oxum deixou de pegá-la, o que fez

5 Espécie de mal-estar súbito que leva a um estado de desorientação mental e perda da coordenação motora temporariamente como se fosse empurrada por alguém não humano.

com que se agravassem seus problemas de saúde: “passou a sofrer muito, ficava atordoada, passava muito mal”. Em uma reunião de caboclo, na casa de pai Cícero, zelador de mãe Flor, “Oxum a derrubou e não levantou mais”, o que o povo de santo comumente chama de “bolar ou cair no santo”. Um conflito se instaurara pela perda da maternidade espiritual. Petite “fez o santo” com pai Cícero, mas ironicamente, ainda sobre o período de preceito da iniciação, ficou com a incumbência da criação do “segundo barco” de vodunsi⁶ da casa de mãe Flor, atendendo à solicitação de seu pai.

O ENCANTO PELAS FOLHAS: “MINHAS RAÍZES ESTÃO NA FAMÍLIA”

Mãe Petite aprendera com sua avó, mãe Lili, o gosto pelas folhas. Na frente de sua casa havia um jardim onde a progenitora cultivava as plantas que costumava usar em suas práticas de cura e para uso doméstico. Cigana, como era conhecida mãe Lili por ser adivinha na localidade onde morava, era neta de senhor de engenho em Acupe, distrito de Santo Amaro da Purificação, no Recôncavo Baiano. Era parteira renomada nas redondezas do bairro de Cidade Nova, Salvador, ofício que aprendera com negros na senzala. Seus familiares diziam que “aparava as crianças” em transe, incorporada por uma entidade chamada irmã Bilina, espírito de uma das escravas que conhecera. Mãe Lili não pertencia a nenhum terreiro, era uma curadora itinerante, costumava arriar amalá para Xangô, que eventualmente se incorporava nela quando se ouviam roncar o trovão, e acendia velas no âmbito doméstico. Do mesmo modo, não possuía um local ou altar específico para o culto de divindades. Como me conta a Ebomi, “*ela cuidava da gente assim: arriava amalás, fazia benzeduras, remédios como lambedores e curava as pessoas que a procuravam*”.

6 Nome dado aos iniciados no candomblé da nação Jeje, análogo ao termo “yawo” dos nagôs.

Dona Lourdes, mãe de Petite, é filha de Ogum. No entanto, Omolu, orixá da varíola e das doenças infectocontagiosas, era quem mais se apresentava, até que, contrariando a vontade de seu protetor, “cortou suas tranças”. Omolu, miticamente conhecido por ser ranzinza e metódico, não mais se incorporou. Desde menina, aos 11 anos, dona Lourdes, ensinada por mãe Lili, já rezava e benzia crianças. Já adulta, ela “rodava” com o caboclo Laje Grande, que fazia muitas curas. Seu pai, Augustinho, já falecido, era filho de Oxossi, que também deixou de se incorporar nele, devido a problemas com uso de bebidas alcoólicas. Ambos, porém, não eram iniciados no candomblé.

A necessidade de iniciação somente se fez presente nas gerações seguintes. Petite foi a primeira iniciada no candomblé, seguida por sua irmã Zuleica, filha de Oxum, que em 1985, foi confirmada *eque*, uma espécie de sacerdotisa que não entra em transe e auxilia o vodun quando este se faz presente “em terra”. A *eque* é escolhida pelo vodun, geralmente em cerimônias públicas, menos comumente em seio privado religioso, e chamada de mãe por ele e pela comunidade religiosa. Mãe Zuleica é confirmada no Kwe Aziri Kaya-Axé Kare Lewi para o vodun Oxum do humbono Carlos Bottas. Do mesmo modo, sua sobrinha, Roqueneli, também gêmea, filha de Oxaguian, por motivos de saúde, fez o santo com mãe Sônia, no Ilê Axé Omo Obá, em 2003. O nome dos gêmeos se deve a uma promessa de dona Lourdes a São Roque.

A criança Petite se encantava pelo mato. Vivia no mato a explorar a natureza, expressando o desejo de conhecer as folhas. Seus irmãos brincavam no mato, nos arredores da vizinhança, e ela interessada em “catar folhas e conversar com as plantas”, com quem já se relacionava de forma afetiva, “as mimando”. Chamava a urtiga de comadre, pedia licença para entrar no mato para “que ela não a pelasse”. Tinha o hábito de promover “cozinhados” com folhas comestíveis que recolhia nos quintais — Taioba, Unha de gato e Capeba eram algumas delas. Sua mãe chamava sua atenção para algumas folhas

que não podiam ser usadas neste tipo de empreitada como a Coarana, folha considerada “fina”, “folha de defunto”, além de outras tóxicas como a Comigo-Ninguém-Pode. Sua habilidade em cuidar das plantas passa a ser reconhecida pela vizinhança, que logo a encarregou de dar jeito nas plantas doentes e quase sem vida. Um “hospital de plantas” fora instalado em sua casa.

Nas férias, na Ilha de Itaparica, ficava encantada com a planta Malícia, a sensitiva, que logo fechava suas folhas ao ser atingida pelo “estouro dos bois”. Divertia-se com os pintos encarapitados pelo Pega-pinto. Neste ínterim, conheceu a Tiririca, dentre outras folhas, com quem eventualmente, se surpreendia. Referiu não ter medo do mato. Ao adentrar neste espaço verde, sempre recitava: “São Bento, água benta/Nossa Senhora no altar/Livra-me de todo bicho peçonhento/Que eu quero passar [...]” e nunca acontecera de ser surpreendida na mata.

Aquela época, o bairro onde residia em Salvador ainda tinha grandes faixas de verde, que foram substituídas, paulatinamente, por casas de alvenaria e pelo comércio local, por conta do crescimento do bairro, intensificado pelo processo de urbanização. Nos quintais vizinhos, Petite saía a recolher frutas como araçá, ingá, chupar o fruto do café e mexer no pé de andu, uma planta leguminosa, de sua avó. Olho de pombo (*Owenre jenje*) e a pérola extraída da Conta de Nossa Senhora, planta que seus irmãos usavam para construir gaiolas para passarinhos, eram como joias preciosas para ela. Quando o sol já ameaçava se pôr, sua mãe começava a chamá-la de volta para casa.

DO ENCANTO PELAS FOLHAS AO CUIDADO: TODA FOLHA É DE ORIXÁ

Com sua iniciação no candomblé, as folhas que antes a encantavam, passam a ter um respeito ainda maior. Aprendeu com os mais velhos que as folhas têm poder e que possuem donos: os orixás. Malícia, Tiririca, Unha de gato e Olho de pombo são de Exú. Taioba, folha de

Nanã, é usada para preparar uma comida ritual, o Efó, servida no banquete do Olubajé. Do mesmo modo, observava outros usos litúrgicos para as folhas. Capeba, que antes era usada na culinária doméstica, passou a ser tabu alimentar por ser usada para forrar os balaios do carregueiro de Egun, espírito de morto, por exemplo.

Agué é detentor do axé das folhas. É este vodun quem faz com que o poder das folhas seja despertado, que tenha poder de ação. Quando se cantava para Agué durante o xire, Petite dizia se sentir muito abalada no íntimo, porém não sabia expressar o que sentia. Na roça do axé, aprendeu que para “pegar as folhas” no mato era preciso pedir-lhe ago e levar-lhe oferendas de moedas, fumo de corda e mel (oyin). Ao passo que, também pedia a Agué que lhe desse conhecimento, expresso no poder de reconhecer folhas desconhecidas para ela e que possam ser usadas nos rituais. Assim, percebe-se que as folhas estão no mato, mas são elas quem se permitem serem catadas, do contrário, elas não serão nem vistas, sequer reconhecidas.

Neste processo, passou a entender que não se pode desgallar toda a árvore, que tem que haver um cuidado com a preservação. Agindo assim, sempre que os adeptos precisassem, teriam as folhas ao seu alcance. Sabia exatamente onde encontrar as folhas de que precisava, o que a fazia apontar para as direções onde podiam ser descobertas, localizando-as geograficamente: “ali na cerca, lá atrás da casa, próximo à casa do santo”. O mesmo se procedia para folhas “mais difíceis” que estavam fora de seu espaço sagrado, referindo, por exemplo, que “lá na estrada da Rainha, onde tinha o antigo [...]”. Lamentava o desaparecimento de algumas folhas, que não se acham “nem mesmo na feira”, o que a fazia se preocupar em cultivá-las em casa e trazer mudas de outras tantas para o terreiro. Não ceifar, não cortar indiscriminadamente uma planta, nem queimar as folhas eram algumas de suas preocupações, que tentava passar para os mais novos ou desatentos.

Seu aprendizado no axé começou com observação, coisa que já era acostumada a fazer ao acompanhar as práticas de cura de sua avó

e de sua mãe. Fez questão de explicitar que no axé pouco se pergunta ou indaga, muito se observa atentamente. Só depois de se conquistar a confiança dos mais velhos é que o questionamento era possível, ainda assim com cautela. O aprendizado se fazia por imitação. Para ela, as explicações não estavam em uma lógica racional, precisavam ser sentidas, contempladas no plano das emoções. Além de olhos e ouvidos atentos, era preciso perceber os sinais que estavam na natureza, seguir a intuição. Mãe Ione, Deré do Omo Obá, quem Petite ajudou a criar na camarinha, ao vê-la trazer do mato uma infinidade de folhas e mudas de árvores, costumava saudá-la como Ossayin: Ewe asa! Este é um tipo de jocosidade comum no candomblé, quando seus adeptos comparam os comportamentos, atitudes ou traços da personalidade do povo de santo aos próprios de algum vodun. Outro aspecto que a interlocutora me advertiu é quanto à flexibilidade de usos e pertencimento das folhas: *“cada casa tem seu ritmo, o que serve aqui pode ter outro costume em outro terreiro”*.

ENTRE O CANDOMBLÉ E A BENZEDURA: UMA SIMBIOSE POSSÍVEL?

As plantas recolhidas no mato ou no terreiro eram levadas por Petite para sua residência. Algumas delas eram conservadas no refrigerador, outras dessecadas. Na laje de casa, construíra um viveiro das mais diversas plantas, incluindo aí as bromélias, por quem que tinha grande admiração. Folhas que usava e indicava para diversas finalidades, mas principalmente para práticas curativas. Entre sua clientela estavam familiares, amigos e vizinhos que lhe solicitavam préstimos. Olho ruim, inveja, mofina, desemprego, feridas e mal-estar estão entre os motivos mais comuns por sua procura. Sempre solícita, acolhe aos que a procuram, ouve atenciosamente aos seus problemas e prescreve-lhes banhos de folhas, defumadores, infusão de folhas e chás. A inspiração e a intuição são as principais formas de que dispõe para prescrição de cuidados, já que não dispunha de jogo

de búzios. O conhecimento mágico ou medicinal adquirido no uso das folhas é atribuído por ela a um saber ancestral transmitido no seio familiar, agregado à sua prática religiosa, domínio do sagrado no candomblé. Deste modo, sacudimentos com folhas e benzeduras podem ser associados em complementaridade para o tratamento de alguns males.

Petite me informou que sua mãe, dona Lourdes, já bastante idosa, diabética, com dificuldade de deambulação devido à osteoartrose dos joelhos, que já fez até cirurgia espiritual com o dr. Bezerra de Menezes, fora aconselhada por mãe Sônia a não mais fazer benzedura em adultos, pois são mais “carregados”. Fato corroborado por um dado senhor que, ao procurar pelos serviços da anciã, comenta que “*a velha já estava muito cansada, precisando descansar e passar o conhecimento para as filhas*”. A partir deste momento, Petite, que antes só indicava banhos, chás, unguentos, defumadores começou a se interessar, juntamente com outra irmã, a copiar e memorizar rezas de benzeduras. Reconhece, então, a necessidade de trilhar o caminho deixado por sua avó e seguido por sua mãe como herança.

A partir de sua narrativa, percebi que tornar-se benzedeira não era tão somente aprender os conhecimentos ancestrais. As pessoas em sofrimento ou enfermas estavam à sua porta, requisitando cuidados que não podiam ser negados. Para ela, tratava-se de um dom, percebido, reconhecido e legitimado socialmente, mas que se concretizava de fato na cura dos que a procuravam, concomitantemente ao aprendizado das rezas ou procedimentos. Do mesmo modo, passei a compreender que neste caso o saber e fazer não seguiam uma linearidade, estavam interligados, conectados em continuidade. Uma narrativa, relatada pela interlocutora, que demonstrava esta interpenetração é exposta a seguir:

O bebê de dona Maria estava bastante abatido, molezinho. O diagnóstico da terapeuta é olhado. Mas o que fazer já que não sabia a reza de benzer mau olhado em crianças? Faz contato com dona Lourdes, que se encontrava na casa de uma filha, sob seus cuidados por motivo

da “vermelha que tomara” a perna. Sua mãe, então, copiou a reza e enviou à Petite pelo genro. A benzedura foi feita, ainda que lida a reza. No dia seguinte, dona Maria, aliviada, retorna à sua casa para agradecer-lá: seu bebê estava melhor, fora curado.

Como narrado acima, dona Lourdes estava com “a vermelha” na perna. Novamente, a necessidade de benzer se impõe à Petite. Diagnóstico feito, a reza da “biúda” ou vermelha era a indicada para ser realizada. Pediu licença para realização da prática, pela interdição da enferma ser sua mãe biológica. Inicialmente, Petite referiu colocar seus “fios de conta” do axé no pescoço, cuidado que sempre tem ao iniciar uma benzedura. Não fora preciso explicar a dona Lourdes, que já conhecia previamente o “resguardo de boca”, especialmente de alimentos remosos, como carne de porco, arraia, sardinha, camarão, dentre outros que causam ou aumentam a inflamação. Segundo a benzedeira, a reza não pode ser proferida “nos horários abertos” – ao meio dia, 18 horas, bem como após o anoitecer. Para este tipo de benzedura são usados o óleo de oliveira e o algodão, que é passado superficialmente na perna, “encruzando” a ferida, no que chama de “unção”. Neste ponto da conversa, a terapeuta começou a proferir uma sequência de três rezas que são recitadas na benzedura de biúda, transcritas abaixo:

Pedro Paulo foi a Roma encontrou com Jesus Cristo. Jesus Cristo perguntou: Que há por lá, Pedro Paulo? — Mal de monte, Senhor. Volta pra trás Pedro Paulo, Jesus responde a ele. E com que curas, Senhor? — Com a lâ de carneiro, óleo de oliva e as três pessoas da Santíssima Trindade. [...]

Rosa branca. Rosa amarela. Rosa azul. Rosas de todas as cores. Assim como as rosas murcham que murche a enfermidade desta pobre criatura [fala-se o nome da pessoa]. [...]

Do osso deu no tutano. Do tutano deu na carne. Da carne deu na veia. Da veia deu no sangue. Do sangue deu na pele. E da pele foi para as ondas do mar para nunca mais voltar.

Em seguida, conforme narrado, era amarrada no membro afetado uma linha vermelha, transpassada por um botão “virgem”. Neste momento, a benzedeira me falou em entrevista da necessidade de não deixar de fazer o uso da medicação prescrita pelo médico, mencionando a “Benzetacil”. Caso o doente não o tenha feito seu uso, costumava orientar que procurasse uma unidade de saúde. Em complementaridade ao tratamento realizado, durante a noite, a perna enferma era banhada com o chá, já resfriado, de folhas de bico de papagaio, folha de urubu e aroeira por mais três dias. Estas folhas, segundo a interlocutora, teriam efeito cicatrizante sobre a ferida, possibilitando diminuir a inflamação. Fato constatado pela terapeuta, pela própria doente e por seus familiares, reconhecido pela remissão dos sintomas e, conseqüente, cura da vermelha, após o período de convalescência e de seguimento da prestação de cuidados.

Em nossa conversa, por diversas vezes, sou questionado quanto aos termos biomédicos para estados patológicos que a terapeuta compreende como doença. Perguntou-me, por exemplo, como eram chamados, cientificamente, “cobreiro”, “íngua” e o “fogo selvagem”? Fiz um esforço de tentar reconhecer estas condições mórbidas, apesar de, como médico de família, já estar habituado com as designações populares para um arsenal de patologias. Do encontro destas visões nasceu uma entidade híbrida, que nos permitiu traçar simetrias. Porém, isto nem sempre é possível. Em meio a uma cortina nebulosa, alguns códigos esotéricos biomédicos começavam a ganhar analogia com o leque de doenças passíveis de intervenção mágico-religiosa, a partir dos processos de cura ritual.

SAÚDE É SE CUIDAR

Petite dizia procurar cuidar de sua saúde, o que incluía seguir criteriosamente os resguardos prescritos no candomblé e “não falhar com seu santo”. Em sua última obrigação, um vodun orientou que

não ingerisse bebidas alcoólicas por um ano, situação esta que acatou com resignação. Sempre “vestir branco” às sextas-feiras em homenagem a Oxalá e, habitualmente, “arriar ebô”, uma canjica de milho branco, destinada a este vodun, são algumas de suas práticas religiosas. Nesta ocasião, costumava pedir por sua saúde e de sua família. A este vodun velho, costuma pedir paz, resiliência e equilíbrio para enfrentar as intempéries cotidianas em seu lar.

A terapeuta considera a religião como algo fundamental para atrair e manter a saúde. Para ela, obter saúde é uma questão de fé, de acreditar na cura por meio da crença em algo sobre-humano, independentemente de filiação religiosa. Doença é ter “uma vida agitada”, sem fé. Ter saúde é não deixar que “o corpo domine a mente.” Paralelamente, problema de saúde é “se enraivar, ficar nervoso, ter ira de alguém”. Por isso, acreditava que era preciso sempre pensar coisas boas para atrair saúde. Consequentemente, livrar-se de pensamentos e sentimentos ruins é condição indispensável para manter-se saudável. Ódio, por exemplo, é “péssimo para o fígado”, “estraga a gente”. Embora pareça que se trata de uma questão de convicção ou meramente discursiva, a religiosidade se expressa enquanto agente de transformação a partir da experiência e vivência, conforme narrado anteriormente. A religião, neste sentido, teria um triplo papel, mutualmente imbricado: promover saúde, prevenir doenças e possibilitar cura de enfermidades. Eventualmente, acordava “entrevada” por conta de seu problema de coluna, o que a fazia solicitar ajuda e “deixar as coisas nas mãos de seus guias”. Neste caso, especificamente, evitava tomar remédios, porque o uso de corticosteroides, bem como de anti-inflamatórios, que chama de “bomba”, estava a fazendo engordar muito e poderia causar outros malefícios à sua saúde.

O processo de cuidar-se, no entanto, não excluía “procurar um médico”. Do mesmo modo que não falhava com seu vodun, costumava não falhar com as orientações médicas. Em sua narrativa, há complementariedade do cuidado biomédico e da terapêutica

mágico-religiosa. Destarte, toma rigorosamente seus “remédios de pressão”, passou a evitar comer sal e reduziu a quantidade de comida nas refeições. É aposentada por invalidez devido à discopatia degenerativa, que a fez passar duas vezes por cirurgia. Não deixou de recordar o nome de cada médico e de clínicas e hospitais por onde passou. Associava sua doença de coluna a uma queda em ambiente de trabalho, uma empresa estatal distribuidora de alimentos, em 1993. Era repositora de alimentos nas prateleiras e também operadora de caixa. Por conta de fortes dores na coluna, dificuldade na deambulação e dormências nas pernas, começou a faltar no trabalho. Motivo que a fez procurar um especialista de coluna e ter realizado uma tomografia computadorizada, que efetivamente demonstrou seu problema.

Os colegas de trabalho, todavia, achavam “que ela estava fazendo corpo mole” e costumavam caçoar dela nos corredores. Por conta disto, “pegou uma depressão”. Não tinha mais ânimo para frequentar o trabalho, não se alimentava, vivia chorosa, deixou de se cuidar, irritava-se com qualquer bobagem. Foi sua mãe que reconheceu seu estado mórbido e a fez procurar auxílio médico especializado. Tomou medicamentos por quase seis meses. O psiquiatra dissera a ela que se tomasse a medicação prescrita de modo correto, com 15 dias já estaria “sorrindo novamente”, o que de fato acontecera. Entretanto, permaneceu sempre aflita com sua situação de trabalho indefinida, que a deixava bastante nervosa. Passou por diversos afastamentos de saúde, até que conseguisse definitivamente ser dispensada do serviço público, resolução que atribuiu também à agência espiritual.⁷

Além disso, a doença também pode ser resultado de uma “natureza forte”. Para ela, é esta condição da personalidade que é bastante nociva à sua saúde. Esta tipologia ou traço da individualidade caracteriza-se por uma forma de irritabilidade ou agressividade perante

7 Caroso e Rodrigues (1998), acerca do manejo comunitário em saúde mental dentro do candomblé, têm mostrado que a família de santo representa uma importante rede de apoio ao indivíduo que se depara com uma situação de sofrimento.

os fatos conflituosos do cotidiano, de modo bastante reativo às circunstâncias adversas da vida. O ambiente doméstico dela era alvo de conflitos familiares, principalmente por dois irmãos que tinham problemas com uso de bebidas alcoólicas e que frequentemente entravam em desavença. Um irmão tivera problemas no casamento, que culminou na separação e o outro teve mais de 80% do corpo queimado após uma explosão em um posto de combustível enquanto trabalhava como eletricista. Após estes eventos, voltaram para casa de sua mãe e passaram a “beber pesadamente”.

Segundo Petite, “seus irmãos não se cuidavam, viviam a desejar o mal para alguém ou rogar pragas”. Por isso, sofriam influência negativa de espíritos malfazejos, que atraíam para perto de si. Eles não viam ou percebiam que estavam sobre influência deles, mas ela os podia sentir. À vista disso, ela constantemente sofria sua ação maléfica, porque vivia a combater tais espíritos com orações e benzeduras. Em razão do agravamento de conflitos domésticos, referiu que teve dois Acidentes Vasculares Transitórios (AIT) nos últimos dois anos. Para ela, a manifestação da doença se deu que pelo fato de que não podia dizer o que estava sentindo a um irmão que a aborrecera. Para ela, ter guardado “aquilo dentro dela” fizera muito mal a si e, por isso, teve o “derrame”. Sua irmã, ao chegar a casa, percebeu que sua vista esquerda estava muito vermelha, sua voz “embolada” e sua boca “torta”. Sua mãe também voltara a ter a erisipela na perna desencadeada pelo estado de nervoso.⁸

8 Luiz Fernando Dias Duarte estudou as representações sociais e a visão de mundo na metafísica ocidental sobre as categorias nervoso e/ou doença dos nervos, primeiramente nas classes trabalhadoras e, posteriormente, estendendo suas análises sobre as classes populares, no Brasil, como perturbação físico-moral. (DUARTE, 2003) Para o pesquisador, a representação do “nervoso” popular ocuparia um lugar demarcado pelo psiquismo, interioridade psicológica da pessoa, em contextos relacionais, em contraste e resistentes à compreensão fiscalista dos fenômenos da saúde/doença apresentados na relação terapeuta-doente entre as representações individualizadas ou individualizantes dominantes dos agentes da biomedicina. Na interface com terapêuticas religiosas, Duarte adverte que a vida social mantém íntimas tramas entre acepções do processo de

Procurou atendimento no serviço público de emergência próximo ao seu domicílio. O médico orientou que ela tomasse seus remédios e procurasse levar a vida com mais tranquilidade. Mãe Sônia aconselhou que passasse a “despachar a porta” com frequência e colocasse uma oferenda atrás de sua porta a fim que sua casa não absorvesse tanta negatividade. “Apegou-se ainda mais” aos seus orixás e dedicou-se mais frequentemente às orações, ao passo que aumentou sua vigilância aos cuidados médicos prescritos. Ultimamente, tem procurado se aliviar da tensão ouvindo música, enquanto faz seus afazeres domésticos. Cuidar de suas plantas é a parte que lhe dá maior prazer e é, concomitantemente, um momento terapêutico, porque as plantas trocam energia e afetividade consigo.

Em dezembro de 2012, procurou seu humbono, pois estava com as obrigações para com seu vodun em atraso. Apesar de ter cumprido a obrigação de sete anos, que marcara o fim do processo de iniciação e sua passagem para um estágio de senioridade no candomblé — ebomi, Petite sentia necessidade de dar obrigação a fim se fortalecer espiritualmente e melhorar sua condição de saúde. O jogo de búzios, então, indicou que ela desse a obrigação de 14 anos com brevidade. A família dela e alguns parentes de santo se reuniram para conseguir adquirir recursos necessários. Animais, feira, mercado, comida para o povo, novas indumentárias para o vodun precisavam ser comprados. Por mais simples que seja uma obrigação, deve-se ter em mente quanto é oneroso manter um terreiro com tantas pessoas por um período extenso.

No mês seguinte, ela se “recolheu”. Ficou afastada do convívio familiar por quase um mês, andando descalça, sentando em bancos baixos, dormindo em esteiras, comendo com as mãos, cumprindo o preceito da obrigação. Embora o público em geral só tome conhecimento de um único momento festivo, uma série de rituais acontece no seio privativo do terreiro. Ebós foram realizados diariamente, o

adoecer e recuperar a saúde, incluindo concepções cosmológicas, além da articulação de fatos vivenciados na biomedicina com demais trajetórias terapêuticas e sistemas de cura, compondo diferentes racionalidades e eficácias.

caminho individual devidamente cuidado e celebrado. Exu é o primeiro vodun que come. Em seguida, é feito um Bori. Aos vodun de carregos ou heranças foram oferecidos animais e comidas secas, até que Oxum, a dona de sua cabeça, tivesse seu *igbossen* e um dia de festa pública. Por ainda 16 dias, ela carregou o *kele*, uma jóia que é colocada no pescoço em sinal de submissão e respeito ao seu santo e ao seu sacerdote. Ainda neste período, como habitualmente acontece em grandes obrigações, foram dedicados o terceiro e sétimo dia subsequentes, ao vodun dono da cabeça. Só então é que Oxalá comeu, finalizando esta etapa.

Todo fim de tarde, um pássaro pousava numa árvore próxima a janela da casa de santo onde estava recolhida e “danava-se” a cantar. Ela ficava intrigada com o pássaro. Era uma ave de médio porte, amarronzada e de canto grave. Afinal, ele cantava para ela ou era só uma coincidência? Será que mantinha um ninho ali naquela árvore? Mas, por que sempre naquele mesmo horário? Ela só viria saber nos dias seguintes quando Oxum, incorporada em seu pai de santo, agracia-lhe com o posto de *Ahunse aman* da casa. Ela compreendera que aquele pássaro era, na verdade, o mensageiro de Agué, que todo o dia vinha visitá-la e dar-lhe as bênçãos daquele vodun. Recebera um cargo que requer grande conhecimento e responsabilidade dentro do axé, porque sem folha não há vodun ou cura, como também, a mesma folha que cura, mata!

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao seguir a trajetória de vida de Petite e sua transformação como terapeuta popular, pude perceber o quanto sua formação nunca se esgota, num processo extremamente “vivo” e eminentemente criativo, o que desconsidera “atributos” tomados *a priori* ou dotados de uma “essência” acabada. O terreiro, a terapeuta, as folhas, orações, benzeduras, pessoas e coisas, humanos e não humanos, se estendem,

se misturam ao longo de processos transformativos que se “entrelaçam entre os fios da vida”, aos quais as coisas são continuamente formadas e estão sempre em movimento. Neste sentido, ao seguir os processos em ação, levou-me a perceber o quanto que era impossível separar, categorizar, traçar contornos entre práticas terapêuticas como distintos domínios. Parafraseando o próprio Ingold, “as coisas vazam, transbordando as superfícies que se formam temporariamente em torno delas”. (INGOLD, 2012, p. 29) Assim, não faz sentido tentar compreender a terapeuta enquanto “ser” terminado em si por sua condição, dotada de conhecimentos e práticas legitimadas no âmbito do domínio religioso ou popular, mas em sua ampla malha de significados e sentidos compreendidos “entre” os processos de adoecer, curar ou restabelecer saúde.

Dialogando com o trabalho de Marcello Múscari (2015) (incluído nesta coletânea), que procurou analisar as relações de “tensão”, “assimilação” ou “controvérsias” entre a religião e secularização na modernidade ao tentar compreender o processo de inclusão digital em um terreiro de Batuque em Porto Alegre, concordo com o autor que considera que esta problematização parece ser mais uma questão de cunho epistemológico do que empírico. Categorias que se colocariam como conceitos fatalmente excludentes, assim como “biomédico”, “popular”, “terapêutica mágica”, possivelmente podem ser construídos mutuamente em um movimento incessante de cruzamento de fronteiras que permitem emergência de novas subjetividades, sem descartar a conformação e ethos religioso “tradicional”.

REFERÊNCIAS

BONET, O.; TAVARES, F. Redes em redes: dimensões intersticiais no sistema de cuidados à saúde. In: PINHEIRO, R.; MATTOS, R. A. (Org.). *Gestão em redes: práticas de avaliação, formação e participação na saúde*. Rio de Janeiro: CEPESC, 2006. p. 385-399.

BONET, O.; TAVARES, F. O cuidado como metáfora nas redes da prática terapêutica. In: PINHEIRO, R.; MATTOS, R. A. de. (Org.). *Razões públicas para a integralidade em saúde: o cuidado como valor*. Rio de Janeiro: ABRASCO, 2007. p. 263-277.

CAROSO, C.; RODRIGUES, N.; ALMEIDA, N. Manejo comunitário em saúde mental e experiência da pessoa. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, n. 9, p. 63-83, 1998.

DELEUZE, G.; GUATARRI, F. Introdução: rizoma. In: 1998. DELEUZE, G.; GUATARRI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Ed. 34, 1995. 1 v.

DUARTE, L. F. D. Indivíduo e pessoa na experiência da saúde e da doença. *Ciência & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 173-183, 2003.

INGOLD, T. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, v. 18, n. 37, jun. 2012.

LATOURETTE, B. *Changer de société, refaire de la sociologie*. Paris: Éditions La Découverte, 2006.

LATOURETTE, B. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1991.

LIMA, V. da C. O conceito de “Nação” nos candomblés da Bahia. *Revista Afro-Ásia*, Salvador, p. 65-90, 1974. Disponível em: <http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n12_p65.pdf>. Acesso em: 27 mar. 2014.

MOTA, C.; TRAD, L. A. A religião no mundo contemporâneo: reflexões sobre concepções de saúde e doença e práticas de cuidado nos contextos religiosos. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE SOCIOLOGIA, 14., 2009, Rio de Janeiro. *Anais...* Rio de Janeiro: ISC: UFBA, 2009.

MÚSCARI, M. Inclusão digital no Axé: articulações entre religioso e secular em um terreiro na região metropolitana de Porto Alegre. In: TAVARES, F.; GIUMBELLI, E. (Org.). *Religiões e temas de pesquisa contemporâneos: diálogos antropológicos*. Salvador: EDUFBA, 2015. p. 233-248.

RABELO, M. C. M.; ALVES, P. C. B.; SOUZA, I. M. A. *Experiência de doença e narrativa*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1999.

SERRA, O.; PECHINE, M. Candomblé e políticas públicas de saúde em Salvador, Bahia. *Mediações: revista de Ciências Sociais*, Londrina, v. 15, n.1, p. 163-178, jan./jun. 2010.

SILVA, J. M. da. Religiões e saúde: a experiência da Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde. *Saúde e Sociedade*, São Paulo, v. 16, n. 2, maio/ago. 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-12902007000200017>. Acesso em: 27 mar. 2014.

TAVARES, F.; PEREIRA, C.; CAROSO, C. Diversidade, visibilidade e dimensão pública na vida religiosa na Baía de Todos os Santos. In: CAROSO, C.; TAVARES, F.; PEREIRA, C. (Org.). *Baía de Todos os Santos: aspectos humanos*. Salvador: EDUFBA, 2011.

As santas da Vila Maria da Conceição

Conceição Aparecida dos Santos

INTRODUÇÃO

Reconhecidos pela Igreja Católica (canônicos) ou não, os santos constituem um elemento fundamental da religiosidade brasileira. Além de serem objeto de crenças e rituais, os santos inspiram a produção artística e literária, emprestam seus nomes aos lugares, instituições e pessoas. Em relação ao culto a figuras não reconhecidas pelo direito canônico, convém notar como este fenômeno religioso é ao mesmo tempo conhecido e desconhecido. Conhecido porque basta consultar nossa memória para lembramos dos nomes, narrativas e devoções relacionadas aos santos não canônicos. Ainda assim, é difícil determinar a extensão da lista destes ou ter uma visão geral dos rituais que se inserem (promessas, peregrinações, benzimentos, batizados, novenas, despachos, giras, psicografia). Um santo não canônico leva ao outro; achando o primeiro santo logo vem à informação sobre outros tantos. Grande parte das vezes são venerações que se desenrolam localmente (alimentadas pelas questões sociais, históricas e simbólicas dos grupos locais), sem se fazer conhecer fora das respectivas freguesias.

Desde o mestrado (concluído em 2010) tenho pesquisado estes cultos, iniciando pelo caso de Maria Bueno, santa não canônica cultuada no Cemitério Municipal de Curitiba-PR. À época dois outros casos chamaram minha atenção pelas semelhanças (narrativas e ritualísticas) com o culto à santa de Curitiba: Maria do Carmo, cultuada na cidade de São Borja-RS, e Maria da Conceição, objeto da devoção dos moradores de uma vila de Porto Alegre-RS. Três mulheres das camadas populares, brutalmente assassinadas por militares – as Marias Bueno e da Conceição foram degoladas e Maria do Carmo foi esquartejada. A devoção a essas três personagens constituem, na atualidade, meu objeto de pesquisa de doutorado.

Neste texto, porém, apresento especificamente os dados e análises referentes ao culto a Maria da Conceição, conhecida também como Maria Degolada. A partir dos quais discuto a construção dos papéis femininos no campo religioso brasileiro e, sobretudo, dos modelos de feminilidade que normatizam os comportamentos das mulheres dessa Vila da periferia de Porto Alegre.

UM CULTO CENTENÁRIO

Dia 12 de novembro de 2013 entrei no táxi e solicitei ao taxista: “— Por favor, gostaria que me levasse na Vila da Maria Degolada”. “Na Vila Maria da Conceição” — corrigiu-me. Ainda sem tomar consciência da minha gafe acrescentei: “Isso mesmo! Próximo à gruta da Maria Degolada”. “Maria da Conceição” — insistiu ele. Seu tom de voz enfatizava o decoro em relação aos nomes da vila e da personagem. Compreendi que minha experiência etnográfica havia começado. No trajeto, o taxista me explicou que “a santa não gostava de ser chamada de Degolada” e que ela “*tinha sido assassinada por um militar, por isso não atendia pedidos de militares, nem de policiais*”. Embora não fosse morador, ele tinha parentes e amigos que lá viviam e estava familiarizado com o bairro e suas histórias.

Antes de descer do carro, alertou-me para ter cuidado, pois ali “*ti-
nha muita gente boa, mas também tinha os malandros*”.

Naquele dia completava 114 anos do evento que, segundo os mora-
dores, deu origem à Vila Maria da Conceição: o assassinato de Maria
Francelina Trenes pelo cabo da brigada militar Bruno Soares Bicudo,
no dia 12 de novembro de 1899. As fontes documentais (atestado de
óbito e notícias publicadas na imprensa) indicam que a vítima tinha 21
anos, era alemã e vivia amasiada com seu assassino; natural de Uru-
guaiana (RS), 29 anos, analfabeto e de cor “indíatica”. Era domingo e
o casal estava num piquenique, acompanhado de outros casais, nesse
lugar, à época conhecido como Morro do Hospício. Os dois discuti-
ram, o bate-boca virou agressão física, circunstância em que Maria
Trenes foi degolada pelo companheiro. Consta no processo que o mili-
tar foi julgado e condenado a 30 anos de prisão pelo crime, falecendo
na prisão (em 1906), por causa de uma infecção intestinal.

Ocorre que, depois da tragédia, o Morro do Hospício virou cenário
de “histórias de assombração” protagonizadas pela Maria ali dego-
lada, que se tornou a mulher de branco que vagava no alto do morro
gemendo e chorando; a luz trêmula avistada junto à figueira onde o
corpo foi encontrado. Estes relatos se somaram a rituais religiosos
constituindo um espaço onde os fiéis retribuíaam os votos feitos a ela
com flores, velas e placas de agradecimento.

Quanto a este culto religioso que estabeleceu no local do crime
há poucos registros documentando as primeiras décadas. Apenas
três reportagens foram escritas no intervalo de 60 anos (a contar do
ano da morte de Maria Francelina). A primeira delas foi publicada
no periódico local *Diário de Notícias* (de 03 de novembro de 1936),
com o título de *Maria Degolada: uma antiga crendice que apesar
do progresso de Porto Alegre, continua ainda arraigada no espírito
popular*. O texto (sem autoria) aborda a persistência daquela devo-
ção popular face ao processo de urbanização e modernização de Porto
Alegre. Para ilustrar o caráter “supersticioso e arcaico” da devo-
ção, o periódico local apresenta personagens e casos “pitorescos”

testemunhados no Dia de Finados. Aurora dos Santos (personagem desconhecida dos moradores na atualidade) foi retratada à época como uma “benzedeira” que consignava suas atividades e saberes religiosos com o culto à santa.

Ontem, Dia de Finados a nossa reportagem esteve no local onde foi degolada Maria da Conceição. Era a romaria vendo-se numerosas senhoras, moças e crianças sobraçando coroas ramalhetes de flores que colocavam no interior da capelinha. Aurora dos Santos ao pé da cruz se encarregava de fazer os passes de benzeduras. [...] A medida que avançava a tarde mais se avolumavam o número de pessoas que ocorriam a capela de Maria da Conceição. Já agora se viam ali alguns cavalheiros também. Era evidente o prestígio da santa. Quando nos retiramos cerca de 4 horas o movimento naquele local continuava ainda intenso, predominando o elemento feminino. (DIÁRIO..., 1936, p. 16)

O segundo registro ficou por conta da *Revista da Semana* de 1949 (de circulação nacional): Luiz Carlos Lessa¹ elabora uma crônica a partir dos depoimentos de devotos da santa. Diferentemente da matéria de 1936 (bastante depreciativa), nessa o culto é tratado com deferência, como um aspecto importante da religiosidade e identidade gaúcha.

Em outra publicação de circulação nacional, a revista *O Cruzeiro*, o repórter Tabajara Tajés e o fotógrafo Antônio Ronek registraram um culto ainda popular, público e plural na matéria de título *Uma favela e duas santas* da revista.

[...] O local onde Maria (Teresa) da Conceição foi assassinada ostenta, hoje, um simulacro de capela onde dezenas de placas e inscrições, bem como ex-votos, muletas e aparelhos ortopédicos atestam o agradecimento de quem pediu e conseguiu graças àquela que hoje a favela gaúcha considera a ‘santa dos pobres’.

1 Lessa (1949) foi folclorista e fez parte do movimento tradicionalista gaúcho, além de atuar como colunista de periódicos locais e nacionais.

Aos domingos, dezenas de automóveis sobem o morro e pessoas bem colocadas na vida vão agradecer a Maria Degolada, Maria da Conceição ou Maria do Golpe as graças que sua invocação distribuiu. As mulheres simples, piedosamente, ajoelham-se diante do túmulo, cobrem-no de flores e acendem velas dentro do cercado de tijolos que um dia foi erigido por dois rapazes desconhecidos, pagando uma promessa feita a moça que teve a carótida seccionada pelo punhal de um amante ciumento e encachaçado. Curando do sarampo ao reumatismo, trazendo de volta ao lar maridos transviados, Maria tornou-se crença arraigada e o morro um ponto de romaria. Ante o olhar indiferente de enamorados que se sentam à sombra de enorme figueira, ou até afrontando os gracejos dos ébrios, os crentes vão depositando flores e acendendo velas. Amada e venerada durante o dia, Maria Degolada só é temida à noite, quando é vista a passear no escuro das vielas. Diz o povo que então veste uma camisola branca, mostrando o peito todo ensanguentado. Mas não faz mal a ninguém: limita-se a investir contra os homens, a quem tem ódio, principalmente contra aqueles que ostentam a farda amarelo-caqui da Força Estadual. Mais de um valente, também dizem, desceu o morro em corrida desabalada, ou despencou-se por uma pedreira vizinha, no charco onde, durante o dia, a meninada pobre brinca. (TAJES, 1958, p. 90)

Tal como descrito nesses registros, o culto atraía grande número de fiéis, tinha visibilidade pública, a ponto de atrair a atenção da imprensa e era abrangente, isto é, a despeito de ser considerada a “santa dos pobres”, as “pessoas bem colocadas na vida” também frequentavam o morro para cultuá-la. O culto foi mais ativo e prestigiado nas primeiras décadas do século XX do que na atualidade. Foi nesse período que o culto alcançou o *status* de “tradição porto-alegrense”. Contudo, o povoamento daquela região fez o culto entrar em declínio, pouco a pouco foi se restringindo aos moradores que aí se instalaram. Uma breve análise desse processo revela como as transformações urbanas influenciaram nessa dinâmica.

A Porto Alegre que recebeu a notícia da morte de Maria Francelina – pelos jornais e rodas de conversa –, tinha pouco mais de 70 mil habitantes e abandonava o aspecto de vilarejo para tomar forma de metrópole. O crescimento populacional forçava a expansão do perímetro urbano, que se manteve acanhado e desprovido de infraestrutura, sobressaindo-se do entorno provinciano mais pela “atmosfera urbana” do que pela presença de estrutura urbana. Nesse sentido, o início do século XX foi marcado pelo esforço das elites locais em transformar a capital na sala de visitas do Rio Grande do Sul. Para isso, fazia-se necessário reformar o meio (urbanizá-lo, modernizá-lo) e transformar o perfil da população (civilizá-la).²

Ao recorrer aos arquivos verificamos que a imprensa local atuou ativamente nesse processo, publicando reportagens extremamente negativas sobre os becos. Os jornais se utilizavam dos discursos higienistas para fundamentar uma política de combate a tais regiões que, em geral, eram retratadas como foco de contaminação, de criminalidade, prostituição, irracionalidade, mendicância, homossexualidade etc. Alguns periódicos mantinham informantes nas portas dos prostíbulos a fim de vigiar quem entrava e saía e depois arrolar os nomes em crônicas versando sobre moral, bons costumes e doenças sexualmente transmissíveis. Isso contribuiu para que a criminalidade, os desvios de comportamento e as patologias mentais se tornassem uma preocupação coletiva e politicamente relevante, exigindo uma resposta das autoridades e instituições. A administração municipal respondeu adotando uma política de remoção da população desses

2 Como aponta a historiadora Sandra Jatahy Pesavento (1999, p. 86): “Espaço maldito da urbe, os “becos” não eram atingidos pelos melhoramentos urbanos pelos quais se empenhava a municipalidade. A qualificação dos lugares colocava-os no oposto das intenções dos políticos e técnicos, que objetivavam tornar o primeiro distrito o ‘cartão de visitas’ da cidade. O centro era assim a área na qual se centralizavam as ações da municipalidade e o beco o espaço maldito e condenado”.

becos para regiões afastadas da cidade. Na primeira metade do século XX, o “bota abaixo” atingiu, sobretudo, as moradias próximas ao “Rio Guaíba”. Região de intenso comércio, onde os barcos descarregavam os produtos vendidos no Mercado Municipal, também conhecida por sua má fama:

Foi visitada uma ‘casa de tolerância’ nas Docas das Frutas, isto é, região entre Conceição e Garibaldi. Ali, os ‘dancings’ funcionavam à luz do dia. ‘Os amantes da música popular localizam-se, ora no portal da maloca, ora na frente da mesma, reunindo, em torno de si, grupos de admiradores. Os alcoólatras são encontrados nas sarjetas, nas ruas e nos botequins. É permanente o policiamento que não consegue, entretanto, evitar o crime, o jogo, a malandragem, os desafios, as brigas e o sensualismo. (AHPOA, 1952, p. 859)

Aos olhos das autoridades aquela população estava fadada à violência, à criminalidade, prostituição, entre outros desvios de conduta. Essa visão orientou diversos projetos que planejavam afastar e segregar essa “classe perigosa”. Nesse sentido, o reordenamento urbano não tinha o objetivo de resolver problemas como a insalubridade, a falta de moradias ou as péssimas condições de vida nos becos (constituídos, em sua maioria, por pessoas pobres e negras). A finalidade era removê-los para longe do centro para que fosse saneado (do ponto de vista estrutural e moral). Alvos dessa política, os moradores daquelas áreas reagiam como podiam: recorrendo à justiça, criando associações e fazendo protestos; porém, pouco a pouco, foram expulsos para os confins da cidade. A partir daí, se formaram as “vilas de malocas” ou “vila de maloqueiros”, novos territórios, mas que herdaram todos os estigmas dos antigos, pois o beco não era somente um espaço físico, tratava-se de uma “região moral”.³ (PARK, 1973)

3 Para Robert Park (1973), o espaço físico de uma cidade não é constituído ao acaso, mas refletindo a alteridade que este abriga. Com base nessa constatação

Localizado em uma área afastada, cercada por mata e morros, na vizinhança do Hospital Psiquiátrico São Pedro (inaugurado em 1884)⁴ e do 8º Batalhão do Exército, o Morro do Hospício — cenário de narrativas fantasmagóricas e práticas religiosas —, passou a abrigar a população procedente da Doca das Frutas. Não encontrei registros sobre o processo de povoamento da Vila Maria da Conceição. Nada que esclarecesse se o lugar foi escolhido ou imputado aos moradores que aí se instalaram a partir de 1940. Contudo, o próprio espaço denuncia a alteridade que se estabelece:⁵

que ele elabora o conceito de “região moral”, para identificar e distinguir as fronteiras morais, não necessariamente espaciais, de uma comunidade. Uma ferramenta teórica útil para estudar o meio urbano, espaços, muitas vezes, constituídos a partir de fluxos migratórios, de processos de movimentação dos indivíduos entre espaços reais. Também regiões onde os indevidos tendem a se agrupar não apenas de acordo com seus interesses, mas de acordo com seus gostos e seus temperamentos. Por vezes, no entanto, a região moral é imposta, sobretudo àqueles estigmatizados pela sociedade: negros, prostitutas, migrantes, homossexuais, quando constrangidos a conviver em espaços geográficos diferenciados e segregados.

- 4 Construído fora dos limites urbanos, este hospício abrigava indigentes, mendigos, alcoólatras e outros indivíduos cujos comportamentos não se adequavam aos padrões de racionalidade e convívio social. Por sua localização e configuração acabou envolvido numa atmosfera de mistério. A virada do século XIX para o XX ficou marcada na memória de muitos gaúchos como o tempo que um trem circulava pelo interior do estado recolhendo pessoas que nunca mais eram vistas. Especulava-se que haviam sido encarceradas (à revelia) no hospício de Porto Alegre. Noutra versão, conta-se que nos trens que percorriam o estado recolhendo gado para o abate havia um vagão que em vez de transportar animais, transportava os mendigos e os loucos recolhidos nos arraiais. Havia muito temor em relação ao espaço.
- 5 Uma das formas mais básicas de instituir e simbolizar a diferença é a separação: “nós” e “eles”. Distinção que pode obedecer a diferentes critérios: de gênero, classe social, etnia, religião, entre outros. O pertencimento ao gênero humano é o critério mais genérico, isto é: a separação entre humanos e não humanos. Com as transformações sociais dos últimos séculos, lógicas específicas passaram a sujeitar a produção dessas diferenças (a alteridade). Por exemplo, a distribuição espacial dos indivíduos segundo seu comportamento e qualidades morais, tornando a distância espacial demarcador das diferenças morais.

A região designada para a instalação da nova vila estava, de antemão, associada ao perigo, à irracionalidade, desordem, violência, medo e “crendice”. Categorias articuladas pelas elites locais para justificar o afastamento daqueles agentes poluidores.⁶ Como aponta a historiadora Sandra Pesavento (1999, p. 86): “a partir da Proclamação da República Porto Alegre se quer burguesa, bela, moderna, higiênica e branca”. Uma cidade onde nada estivesse “fora do lugar” ou em desacordo com o ordenamento social e o ideal de progresso.

Parte dessa gente banida do centro da cidade se estabeleceu nesse território encantado por narrativas históricas, místicas e míticas acerca de uma mulher que nem mesmo a morte banuiu dali. Os relatos de milagres e a promessa de proteção divina ofereceram aos “maloqueiros” um lugar inexpugnável e irredutível à ordem estabelecida, ao menos do ponto de vista religioso. O novo endereço incluía uma santa que afugentava os policiais, curava as doenças, protegia às mulheres e atraía gente de toda capital. Esses atributos religiosos davam margem de manobra ante ao “poder dos homens” e de reorganização quando a perspectiva era de dispersão.

No artigo “Memória musical da Vila da Maria da Conceição”, o pesquisador Alessandro Kerber (2004) cita o depoimento do músico Pedro Antônio de Souza⁷ que coloca a santa no “centro organizador” da vida comunitária:

Em tudo existe uma coisa, né? Por exemplo, assim, eu sou católico, eu acredito em Deus, mas as mistificações que existem, a gente tem que acreditar, cara. Porque quem sou eu para dizer

6 Zygmunt Bauman (1998) retomou os postulados de “pureza e perigo” de Mary Douglas (1996). Para Bauman, no entanto, pureza é uma categoria de classificação que depende de uma concepção prévia de “ordem” que estabelece “os lugares justos e convenientes das coisas”. Portanto, “o sujo, o imundo, os agentes poluidores” representam coisas “fora do lugar”, que atentam contra determinada ordem.

7 Pedro é músico, letrista da Escola de Samba Puro, morador antigo, engajado com a produção da identidade cultural da Vila Maria da Conceição.

que não acredito na Santa se ela fez os milagres dela? Se tu for beneficiado, eu tenho que acreditar na pessoa, porque senão não teria nome, senão não seria uma história, senão a Vila nem seria Maria da Conceição, está entendendo? Então, ela e nossa pioneira cara. Então eu acredito. [...] A nossa razão de vida, de coisa e aquilo ali: Maria Degolada. A Escola, tudo gira em torno de Maria da Conceição. (KERBER, 2004, p. 67)⁸

A MORADA DA SANTA

No dia do aniversário de morte da santa, chegando no ponto de devoção encontrei duas mulheres limpando o pátio onde fica a edificação que os moradores chamam de “túmulo”.⁹ Zelar pelo espaço foi a forma que ambas encontraram para agradecer à Maria da Conceição. “*Sempre que a gente precisa, queima uma velinha para ela*” – respondeu uma delas de maneira evasiva. Elas não quiseram contar a uma desconhecida quais foram as graças que alcançaram. Preferindo falar de outros assuntos relacionados à devoção, como o fato da santa “*não gostar de fardados e não conceder-lhes nenhum tipo de graça*”. “*Uma vez, um brigadiano desavisado fez um pedido, além de não atendê-lo, a santa fez com que ele fosse para o hospício. Ficou louco*” – afirmou a devota. Essa antipatia da santa em relação aos “fardados” foi objetos de todos os depoimentos colhidos até o presente momento da minha pesquisa. Um tema unânime, inequívoco, o qual os moradores fazem

8 Penso que esse discurso marcado por interstícios, permite acessar conflitos religiosos (ser católico ou crer em Deus não significa desprezar a crença alheia); a eficácia simbólica da santa (não importa se ele recebeu algum milagre, o que importa é que a comunidade constata e reconhece os milagres, o êxito da santa), além das memórias e identidades.

9 Os moradores da Vila Maria da Conceição costumam usar o termo “túmulo” para se referir ao local de culto. Alguns afirmam que ela teria sido enterrada neste espaço, contudo, os registros do Arquivo Público indicam que Maria Trenes foi sepultada no Cemitério da Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre, jazigo 741.

questão de comunicar. Na categoria “fardados” estão incluídos: todas as patentes e denominações ligadas à hierarquia militar; os policiais civis e militares; e até os bombeiros seriam considerados *persona non grata* pela santa.¹⁰ A explicação para objeção também parece invariável: “*porque Ela foi assassinada por um militar*”.

Uma das devotas¹¹ foi específica quanto à predileção da santa: “*Ela só atende pedidos feitos por mulheres, porque ela foi morta por um homem e Ela gosta de atender os pedidos das pessoas da Vila*”. A preferência da santa em relação às mulheres foi subscrita com relato de “graças” recebidas por amigas que solicitam com frequência o seu auxílio na resolução de problemas relacionados à violência doméstica, alcoolismo dos companheiros entre outros problemas sociais e familiares. “*Ela também foi mulher. Ela sabe como é difícil*” – resumiu a devota.

Outra moradora, que há mais de 70 anos vive na Vila (sendo nascida e criada aí), lembra que “*antes vinha mais gente de fora para rezar e fazer pedido para santa*”, mas a “*má fama e os tiroteios espantaram o pessoal*”, deixando o culto a critério dos moradores da Vila. Isso parece ter transformado em uma espécie de “santa do pedaço”. (MAGNANI, 2002, p. 20) Maria da Conceição é a “vizinha” à qual se recorre quando necessita de algo. Como os outros moradores, ela tem sua própria morada (o túmulo), que integra aquela vizinhança.¹² À medida que auxilia seus vizinhos em questões pessoais (casos de doença, alcoolismo, falta de emprego, conflitos

10 Um dos entrevistados afirma: “*Quando há incêndio na Vila nem adianta chamar os bombeiros. Primeiro, porque as ruas são estreitas os caminhões deles não entram. Segundo, porque eles têm medo daqui. Sem falar que a Maria da Conceição não gosta deles e atrapalha o serviço deles.*”

11 Das duas entrevistadas apenas uma delas me disse o nome quando eu perguntei. A outra preferiu não revelar sua identidade, por eu ser uma estranha. Os moradores demonstraram grande reserva em relação a quem não é da área.

12 Segundo Guilherme Magnani (2002), vizinhança é um espaço intermediário entre as relações baseadas no parentesco (familiares) e as relações impessoais (entre estranhos), caracterizada pelo anonimato e transitoriedade.

interpessoais ou com a justiça) a santa é integrada na rede de sociabilidade. Não ao acaso a santa costuma ser descrita como “uma mulher forte”. O mesmo atributo usado para designar as mulheres da Vila (muitas delas chefes de família), e que demarca o pertencimento dela àquela vizinhança.

Seu “túmulo” não segue, a rigor, o modelo dos santuários católicos. No passado o espaço mantivera fluxos contínuos de peregrinação de fiéis, operando com base num calendário religioso (Dia de Finados). Atualmente o lugar nem parece com ponto de devoção. Não fossem as placas de agradecimento que recobrem os muros que o cercam, seria só mais um terreno sujo, usado como depósito de imagens de santos quebradas e lixo. A maior parte do tempo este não corresponde à lógica religiosa baseada na centralidade, na ordem e pureza¹³. Convém notar, no entanto, o significado instituído por quem assume a limpeza do túmulo para agradecer e/ou para receber o auxílio da santa, fazendo da faxina um ritual religioso. O “ritual da faxina” o retira da função inerte de representar o passado (a degola de Maria Francelina, o culto de outrora, às origens da Vila, as memórias ali depositadas, tal qual o lixo) para recolocá-lo no presente (no dia a dia dos moradores, no contexto das relações de camaradagem entre vizinhos).

SANTIFICADO SEJA O VOSSO NOME

A própria Maria Francelina é arrebatada do passado e transformada em figura presente na comunidade. “Alguém” que manifesta suas predileções, faz escolhas, estabelece critérios e regras de convivência e de

13 Como afirma Mary Douglas (1966), a ideia de pureza e impureza estão subordinadas a sistemas de pensamentos. Neste sentido, a presença de “sujeira” no ponto de devoção à santa (folhas de árvores, sacos e garrafas plásticas e imagens de gesso quebradas) parecerá ultrajante aos olhos de quem se acostumou a associar o sagrado à pureza (limpeza).

reciprocidade. Maria da Conceição em vez de Maria degolada — advertiu o taxista. Diferente de mim, ele estava familiarizado com a linguagem corrente na vizinhança, portanto, sabia o que era indizível. Outras pessoas reiteraram o alerta, que nem sempre vinha acompanhado de justificativa. Apesar disso, os relatos sobre aparições e manifestações espirituais da Maria da Conceição completavam a advertência. O epíteto Maria Degolada¹⁴ continua sendo usado, mas com a ressalva de que “a santa não gosta”. Conforme os relatos, a própria santa teria solicitado que a chamasse de Maria da Conceição: ora aparecendo próximo de uma gruta de N. Sr^a. da Conceição, ora se manifestando em rituais espíritas, como foi registrado na crônica de Ary Veiga Sanhudo (1961):

Numa sessão espírita, num casebre das cercanias, uma das piedosas criaturas que costumava rezar e ascender velas no local do crime, teria recebido uma mensagem da falecida, dizendo que estava muito triste porque estavam lhe chamando de Maria degolada! No dia seguinte, a notícia circulou temerária pelo lugar e ficou proibido terminantemente que alguém se referisse ao morro ou à morta, chamando-os pela malfadada invocação de Maria Degolada. [...] O lugar passaria a ser chamado, daí por diante, de Maria da Conceição. O nome pegou e está aí para a posteridade! (SANHUDO, 1961 apud STEIL; TONIOL, 2012, p. 229)

14 Maria é um nome genérico, isto é, pode ser usado para falar das mulheres brasileiras (por ser um nome muito comum no país) ou do gênero feminino. Mas, neste caso, ao ser acrescido da causa *mortis*, degola, passa a individualizar a personagem, fazendo surgir o epíteto: Maria, a degolada; cuja inflexão resulta em Maria Degolada. Em definição, epíteto é um nome usado para notabilizar, tornar notável. Aqui, Maria Degolada assume a função de nome substitutivo. O que possibilita que a personagem sagrada seja afastada da personagem histórica, ganhando autonomia em relação a esta. Tornando-se, não mais alguém reconhecida pela sua trajetória (biografia) individual, mas uma vítima da violência contra mulher, entre outras. O afastamento da personagem histórica, no entanto, não é total e mantém ligações com evento do passado (a degola — o fato memorável, mítico). Maria Degolada é alguém anterior ao grupo, que inserida neste se faz cada vez mais presente, ganhando importância na convivência cotidiana. Contudo, como ser imortal/imemorial, mantém-se inserida nele, sobrevivendo às gerações, ligando passado, presente e futuro.

Mesmo que os eventos narrados nunca tenham acontecido — constituindo-se numa metanarrativa — este ritual foi circunstanciado para estabelecer e comunicar regras de reciprocidade, tanto na relação com a santa quanto na relação com a Vila. Ocorre que, a partir desses relatos, o nome Maria da Conceição passou a denotar crença: quem crê na santa e espera contar com seu auxílio se mantém atento à “etiqueta” — chamando-a pelo nome que ela gosta. Em contrapartida, chamá-la de Maria degolada denota falta de crença ou “crença menor”, coisa de quem não teme suas “sanções espirituais”. Em princípio, imaginei que essas regras definissem também os pertencimentos: Maria da Conceição está para quem pertence à comunidade; tal qual Maria Degolada está para quem não pertence. Ao longo da pesquisa, verifiquei que, de fato, havia correlação entre pertencimento e uso dos termos, porém, era mais complexa do que imaginava.

Essa complexidade ficava registrada no “ato falho”, quando os moradores contrariavam a santa chamando-a Maria Degolada. Uns corrigiam-se em seguida, outros eram displicentes. Todavia, esta discussão acerca do nome Maria Degolada não se limitaria à vila, como mostra o exemplo a seguir.

Durante uma reunião do Núcleo de Estudos da Religião da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), contava aos colegas sobre minha pesquisa, quando um deles (de Porto Alegre) contou-me sobre a “brincadeira da Maria Degolada”. Na infância, ele e seus amigos de escola acreditavam (desacreditando) que se chamassem o nome “Maria Degolada” três vezes, em frente ao espelho, seu fantasma apareceria refletido. Do modo como ele descreveu o “ritual”, tratava-se de uma espécie de teste de coragem, em geral, realizada pelos meninos. Eu já conhecia a versão: basta digitar “Maria Degolada” nos buscadores da internet para encontrá-la. Numa variante mais sensacionalista, inspirada em filmes de terror de Hollywood, o fantasma do espelho se vinga de quem a invocou cortando-lhe a garganta. Uma vez inserida nessa brincadeira (uma espécie de ritual de repetição do indizível), Maria Degolada aproxima-se da figura do

monstro,¹⁵ uma aberração, que rompe as fronteiras entre os vivos e os mortos.

Dessa “edição de imagem” consumada pela “cultura pop” surgiu a sinistra figura do “mostro do espelho”, que retrata uma mulher pálida (fantasmagórica), trajando um vestido ensanguentado e com garganta

15 Em *A cultura dos monstros: sete teses*, o linguista Jeffrey Jerome Cohen (2000) afirma: O monstro é a diferença feita carne; ele mora no nosso meio. Em sua função como Outro dialético ou suplemento que funciona como terceiro termo, o monstro é uma incorporação do Fora, do Além — de todos aqueles loci que são retoricamente colocados como distantes e distintos, mas que se originam no Dentro. Qualquer tipo de alteridade pode ser inscrito através (construído através) do corpo monstruoso, mas, em sua maior parte, a diferença monstruosa tende a ser cultural, política, racial, econômica, sexual. O processo pelo qual a exageração da diferença cultural se transforma em aberração monstruosa é bastante familiar. A distorção mais famosa ocorre na Bíblia, onde os habitantes aborígenes de Canaã, a fim de justificar a colonização hebraica da Terra Prometida, são imaginados como gigantes ameaçadores (Números, 13). Representar uma cultura prévia como monstruosa justifica seu deslocamento ou extermínio, fazendo com que o ato de extermínio apareça como heroico. Na França medieval as chansons de geste celebravam as cruzadas, ao transformar os muçulmanos em caricaturas demoníacas, cuja ameaçadora falta de humanidade podia ser lida a partir de seus bestiais atributos; ao definir culturalmente os “sarracenos” como monstra, os propagadores tornavam retoricamente admissível a anexação do Oriente pelo Ocidente. Esse projeto representacional era parte de todo um dicionário de definições estratégicas nas quais os mostra facilmente se transformavam em significações do feminino e do hipermasculino. (COHEN, 2000, p. 36) O autor analisa a figura mitológica de Lilith, um exemplar da construção do feminino monstruoso: “O difícil projeto de construir e manter as identidades de gênero provoca uma série de respostas ansiosas por toda a cultura, dando um outro ímpeto à teratogênese. A mulher que ultrapassa as fronteiras de seu papel de gênero arrisca tornar-se uma Scylla, uma Weird Sister, uma Lilith (*die erste Eva, la mère obscure*), uma Bertha Mason, ou uma Gorgon. A identidade sexual, desviante está igualmente sujeita ao processo de sua transformação em monstro”. (COHEN, 2000, p. 35) Em seu *Manifesto Ciborgue*, Donna Haraway (1999) ressalta o papel dos monstros na imaginação ocidental. Para ela, os monstros definem os limites da comunidade: na Grécia antiga, a figura do centauro e das amazonas estabeleciam os limites da alteridade da polis, organizada a partir do humano masculino grego. Penso que estas narrativas em que Maria Degolada é transformada “no monstro no espelho” é a excrescência que traz à tona aquilo que as narrativas religiosas tendem a ocultar.

cortada. Uma versão atualizada da “figura folclórica” mencionada por Tabajara Tajés no artigo “Uma favela e duas santas” da revista *O Cruzeiro*. Existe ainda uma suposta foto de Maria Francelina, na qual aparece uma jovem loira (de perfil), cabelo preso e trajes de época, mas sua origem é incerta. Minhas pesquisas indicaram duas possibilidades: segundo um morador da Vila, tratar-se-ia da atriz que interpretou Maria Degolada em uma peça de teatro; mas também é possível que seja uma modelo fotografada para capa de um periódico local (*Almanak Portoalegrense*) que publicou um artigo sobre o assunto. Ocorre que, como o culto não dispõe de foto, gravura ou estátua para retratá-la, a imagem dessa intérprete da Maria Degolada foi incorporada à tentativa de atribuir um rosto ao mito. Apesar do afinco dos *sites* de terror para ilustrar o imaginário popular, os devotos permanecem cultuando uma santa sem iconografia, “sem rosto”. A imagética referente ao culto limita-se ao túmulo e seus componentes (placas de agradecimento, ex-votos, velas e flores).

Diferente da Maria da Conceição — invocada para auxiliar, curar, proteger e intermediar — o “monstro do espelho” (quando chamada) aterroriza, barbariza e aniquila. Neste jogo semântico, o termo “Maria Degolada” articula conotações negativas: referindo-se ao evento da morte, ao trauma, às chagas da violência e àquilo que não foi superado. Maria da Conceição, por sua vez, enuncia a mudança de *status*, a deificação, reportando-se à “Maria cheia de graça”. Ambas possuem semântica pedagógica: a Degolada adverte sobre o risco de determinadas interações, os limites da reciprocidade e como a atração pelo sobrenatural pode ser perigosa; já a Maria santificada ensina a sobrepular a ordem terrena (lição aplicada, especialmente na relação dos moradores da Vila com os agentes do aparato coercivo do estado), também instrui o fiel a não temer as fatalidades da vida, pois a existência não se reduz aquilo que se vê. Longe de serem imagens antagônicas, Maria Degola e Maria da Conceição são duas faces da mesma alteridade: uma estampando o estigma (o sinal de advertência para se evitar o contato social), bem como fatalidade das relações

humanas; a outra glorificando o sofrimento (recompensado pela elevação espiritual) e a coexistência entre humano e divino. A Vila Maria da Conceição tem se construído no imaginário dos demais habitantes de Porto Alegre como uma região perigosa. Não ao acaso a “precursora” desse território tenha sido imaginada como um espírito monstruoso capaz de cortar a garganta dos vivos. Os contos de terror, a brincadeira do espelho, não deixam de ser exercícios de alteridade, onde o monstro vira um poderoso aliado na vigilância das fronteiras:

O monstro impede a mobilidade (intelectual, geográfica ou sexual), delimitando os espaços sociais através dos quais os corpos privados podem se movimentar. Dar um passo fora dessa geografia oficial significa arriscar sermos atacados por alguma monstruosa patrulha de fronteira ou — o que é pior — tornarmos-nos, nós próprios, monstruosos.” (COHEN, 2000, p. 40)

No passado, essa temeridade em relação àquela região moral provavelmente veio calhar aos propósitos progressistas de superar a “crendice ainda arraigada no espírito popular” e de esvaziar a numerosa romaria ao túmulo da Maria Degolada no Dia da Finados. Nesse sentido, o medo de interagir foi um recurso proveitoso na “modernização” da mentalidade porto alegreense, pois restringiu a abrangência e publicidade do culto, transformando-o em um ato de fé perigoso para quem não pertence àquele território. Considerada a maior “boca de fumo” da cidade pela imprensa local, a Vila Maria da Conceição continua sendo tratada como lugar de “outra ordem”. Recentemente, a Secretaria Estadual de Segurança Pública realizou uma série de prisões na região visando, nos termos policiais, “acabar com o império das drogas” que ameaçava toda cidade e, portanto, precisava ser contido. O olhar vigilante da polícia e àquilo que Teresa Caldeira (2000) chamou de “fala do crime” constroem o distanciamento (econômico, social, cultural) entre a Porto Alegre que se quer burguesa, bela, moderna, higiênica e branca e a Porto Alegre dos “maloqueiros”. Isto é, a parcela de cidade que requer a presença e

intervenção constante de instituições capazes de reprimir comportamentos criminosos, substituindo-os por comportamentos disciplinados. (FOUCAULT, 1997) Pois bem, a primeira instituição a subir o morro da Vila da Maria Degolada para realizar tal tarefa foi a Igreja Católica, agenciada pela irmã Nely Capuzzo.¹⁶

AS OUTRAS

Aqui vale retomar artigo “Uma favela e duas santas” para ilustrar como a atuação da Igreja Católica na Vila, somada à estigmatização social dos moradores, promoveu o esgotamento da tradição de cultuar Maria Degolada: considerando-se que as romarias ao morro em datas litúrgicas cessaram, os objetos de culto (placas de agradecimento, velas, flores, entre outros itens votivos) cederam lugar ao lixo doméstico e os devotos antes oriundos de todas as partes da cidade ficaram restritos à vizinhança. Segundo o jornalista Tabajara Tajés (1958), ao final dos anos de 1950, a “favela” (termo dele) contava com duas santas.

16 Nascida em 1929, em Urutai (Goiás), Nely de Souza Capuzzo ingressou (em 1948), aos 18 anos, na Congregação das Irmãs Missionárias de Jesus Crucificado. Em 1951, foi nomeada para atuar como missionária em Porto Alegre. Cidade onde se estabeleceu, desenvolvendo um duradouro trabalho assistencial e religioso junto às comunidades pobres. Fundou e dirigiu (por 46 anos) a Pequena Casa da Criança. Graduada em Serviço Social, Psicologia e Teologia, a missionária é autora dos livros *Miséria, quem te gerou?* (1964) e *Do porão da Humanidade* (1997), nos quais relata sua trajetória missionária, iniciada na década de 1950. Como reconhecimento por seu trabalho social, foi condecorada com o Troféu Mulher Cidadã (1998), da Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul. Preito concedido a personalidades femininas que se destacaram na defesa dos direitos da mulher. Nas fotos da premiação, irmã Nely aparece sentada ao lado Dilma Rousseff, à época, assessora do governo estadual. Nely faleceu dia 14 de janeiro de 2002, aos 72 anos, por complicações pulmonares. O cortejo fúnebre em sua homenagem foi acompanhado por dezenas de pessoas.

Foi nesse ambiente, no Morro da Maria Degolada, que um dia estacionou um caminhão estranho. Pintado de verde e amarelo, o velho Renault é o único carro-capela existente no Brasil. Dele saltou uma moça vestida discretamente. Era Nely de Souza Capuzzo, goiana de nascimento, que há 28 anos viu a luz do dia em Ipameri. Irmão Nely, melhor dito, porque a jovem é uma religiosa é uma religiosa da Congregação das Irmãs Missionárias de Jesus Crucificado [...]. Como todas as freiras de sua congregação, Irmã Nely só usa hábito religioso no convento. No trabalho de apostolado veste-se como manda o regulamento, “como qualquer moça de boa família”. A freirinha vinha visitar seus amigos, os favelados da antiga Doca das Frutas, agrupamento de casebre que os gaúchos chamam de “malocas” havia sido mudado para o Morro da Maria Degolada. Um pretinho reconheceu-a e correu puxando consigo outra criança: “— Benção, irmã! Me dê um santinho! Irmão Nely atendeu-o e estendeu também uma gravura colorida para o menininho desconhecido. O garotinho saiu correndo, satisfeito, pois havia soletado sob a imagem o nome Nossa Senhora da Conceição e foi espalhar para os outros: — Aquela moça me deu um santinho da Maria Degolada. Cheia de tristeza, irmã Nely compreendeu que para aquela gente simples Maria da Conceição, a degolada, já era confundida com a Mãe de Deus. Resolveu, então, catequizá-la. E foi assim que no ano de 1952, ao lado do túmulo de Maria Degolada, a santa dos favelados gaúchos, surgiu outra santa, a Irmã Nely. Graças a ela, o Morro, hoje tem outro aspecto. Fundou um curso de alfabetização de adultos, curso primário para crianças, ambulatório, curso de arte culinária, moda e bordado, escola profissional e até uma imitação de banco onde os empréstimos de dinheiro permitem construção e melhoria dos barracos. Uma gruta de Nossa Senhora de Lourdes foi construída nas proximidades do túmulo da Maria Degolada. Seu seguidor mais fiel é seu Chico, que era mecânico-chefe de uma oficina e que, de tanto conserta de graça o carro-capela resolveu tornar-se seu motorista e colaborador, funcionando, hoje, como professor do curso de mecânica para delinquentes juvenis. [...] E assim, no seu pequeno mundo de lata e madeira velha, a freira Nely de Souza Capuzzo vai trabalhando pelos “maloqueiros” da capital gaúcha: — “Só uma coisa nunca farei, É ensinar a bondade de Deus a pessoas de barriga vazia. (TAJES, 1958, p. 92)

No livro *Miséria, quem te gerou?* – publicado em 1964 e reeditado em 1984 – constituído a partir das memórias da irmã Nely, a missionária relata sua experiência à frente da Pequena Casa da Criança. Uma instituição de caráter filantrópico fundada por ela, a fim de atender as crianças e adolescentes, mas que se transformou (conforme menciona Tajés) no principal “equipamento social” da Vila Maria da Conceição.

Como agente da Igreja Católica, irmã Nely desempenhou um papel fundamental na elaboração e promoção de uma identidade católica para “seu rebanho”. A chegada da missionária ao morro (nos anos de 1950) marca o início da concorrência institucional pelo controle das crenças e práticas religiosas, até então, instituídas e gerenciadas pelos moradores, como no caso do culto à Maria Degolada.

Já nas primeiras páginas de seu livro, a missionária vai desconstruir um mito fundador e substituí-lo por outro. Conforme o trecho a seguir:

Ali, tendo os barracos por cenário, foi realizada a primeira missa. Aquele morro estava marcado com um nome de mulher: Maria da Conceição, assassinada pelo amante ao pé da figueira que se tornou lugar de romaria. Mostrando-me uma estampa da Imaculada Conceição, disse-me uma criança: ‘Irmã, a senhora falou que a Maria Conceição não é santa, como é que eu fui na igreja e o padre me deu o santinho dela? Aqui está escrito: Conceição’. Este fato alertou-me e procurei observar melhor os que rendiam culto junto a figueira. ‘Onde vai com estas lindas flores? – perguntei certo dia a uma senhora’. ‘Vou levar ali no túmulo de N. Sra. da Conceição, que curou minha filha. Fiz uma promessa a ela e vou pagar’. Estes e outros fatos semelhantes demonstraram que a ignorância religiosa os levava a confundir esta Maria com a Mãe de Deus. Procurei atacar o problema de maneira indireta. Convoquei os moradores para com eles estudar os principais problemas da nova vila. Ali, faltava tudo: água, luz, escola, médico. Só havia de sobra: sujeira, doença, analfabetismo, ignorância, delinquência e prostituição. No meio de tantos problemas, ressaltai o da confusão da Maria Degolada com a Mãe de Deus. Não nos cabe julgar se ela é santa ou não. Isto compete ao

Pai Eterno. O erro está em confundir uma com outra. Todo erro, seja qual for o campo, der ser combatido. A verdade deve sempre ocupar o seu lugar. O assunto gerou muita discussão. Achavam-se presente pessoas de diversos credos. Havia espíritas. Havia batuqueiros. Havia comunistas. Havia católicos de nascimento. Nenhum católico de vida. Finalmente chegamos a uma conclusão. Seria erguida na vila uma gruta de Nossa Senhora. A distinção seria fácil, quem quisesse cultuar a Maria Degolada, continuaria frequentando a figueira. Quem quisesse cultuar a Virgem, encontraria um lugar apropriado à sua devoção. Tudo acertado. Mas cadê o dinheiro? Quase nada se faz sem ele. ‘A mão-de-obra nós garantimos, Irmã — disse um morador’. ‘A senhora vê se consegue a imagem de cimento’. ‘Está bem, viajarei amanhã e dentro de 15 dias estarei de volta. Aí, então, vejo o que posso fazer’. Viajei. Apesar da alegria de rever minha família, não conseguia esquecer o problema da gruta. Onde iria arranjar dinheiro? Por onde começar? Este era o fundo musical dos meus dias. Mas, enquanto os homens vão dispendo as coisas de um modo aqui em baixo, Deus vai agindo diferentemente em seus mistérios lá em cima. A pedido de minha mãe, acompanhei minha irmã e o noivo até Santos. Enquanto eles foram a um restaurante eu dirigi-me ao pensionato. Mal acabara de entrar e fui convidada para um passeio na Ilha das Palmas. A princípio recusei, mas diante da insistência fui obrigada a aceitar [...] Quando já ia tomar a lancha de volta, veja duas senhoras conversando perto de uma grutinha de N. Senhora. Parei perto e ouvi este fim de conversa: ‘Eu sou de Porto Alegre. Há 9 anos fiz promessa de construir uma gruta de N. Senhora, mas não tenho a quem doar. Já percorri várias casas religiosas e ninguém se interessa. Moro em um apartamento e não tenho local’. Diante do que ouvira, senti um forte acordo com meu fundo musical. Aproximei-me e disse: ‘Eu também sou de Porto Alegre e justamente estou à procura de alguém que queira doar uma gruta para a Vila Maria da Conceição’. Dentro de três meses foi erguida a gruta. Todos os moradores, velhos, jovens e crianças, trabalharam, sem distinção de credo religioso. No dia 31 de maio, com entusiasmo geral, foi inaugurada, sendo este o primeiro trabalho comunitário. (CAPUZZO, 1984, p. 22-24)

Para todos os efeitos, nunca existiu um Morro da Maria Degola. Desde o começo aquele território esteve associado a Nossa Senhora da Conceição que, por vias indiretas e inconscientes, os moradores elegeram para cultuar. Sob o verniz da indulgência, observa-se a ênfase no caráter errôneo, ilegítimo e profano do culto instituído pelos devotos. Em contrapartida, sua chegada ao morro e a entronização do culto a N. Sr^a. da Conceição são relatados como eventos fundamentais para o estabelecimento do “espírito comunitário” entre aquelas pessoas desagregadas.

No artigo “Maria Degolada: de mulher a santa e de santa a mulher”, os antropólogos Carlos Steil e Rodrigo Toniol (2012) analisam a atuação da missionária na substituição do culto a Maria Degolada pelo culto a Nossa Senhora da Conceição. Uma estratégia condizente, segundo eles, com o projeto de “modernização católica”. Contudo, a tentativa de erradicar o culto à santa não canônica não funcionou. Em vez de substituir uma devoção pela outra, os moradores aproximaram as duas. A Maria concubina (retratada ora como adúltera, ora como prostituta) se aproximou do modelo da virgem católica. Os fieis passaram a divulgar a versão de que “Ela foi degolada durante uma tentativa de estupro praticada por um militar e morreu defendendo sua virgindade”. Inserindo-a na longa “linhagem” de mártires que, desde os primórdios do cristianismo são veneradas por terem se conservado castas até a morte.¹⁷ Em certa medida, irmã Nely teve êxito

17 Oscar Calavia Sáez (2003) no artigo “Religião e restos humanos: Cristianismo, corporalidade e violência” analisa a centralidade do suplício na produção das narrativas hagiográficas, onde a violência contra o corpo atesta a resistência (moral) dos santos. Segundo Calavia: “O modelo das santas virgens teve uma extraordinária aceitação, talvez pela sua capacidade de condensar temas chaves. De um lado, uma agressão sexual frustrada por algum expediente maravilhoso de outro a morte da virgem, que embora em versões primitivas adote outras formas (a fogueira de Eulália no hino de Prudêncio, por exemplo) posteriormente se prende à degolação. A tradução sexual dessa equação entre a integridade do sexo e a ferida na garganta é demasiado fácil para um intérprete moderno. Mais interessante resulta perceber até que ponto estava presente na mente dos hagiógrafos: a referência à “garganta virginal” ferida pelo verdugo

com o culto à Nossa Senhora , conseguindo efetivá-la como santa da devoção dos moradores daquele território e torná-la parâmetro para recriação da santa não canônica.

Na leitura de Steil e Toniol (2012, p. 220), essa atuação da missionária, no sentido de conformar as crenças e práticas populares à ortodoxia católica, produz uma resposta inesperada. Isto é:

A relação entre o sistema devocional popular e o católico moderno, neste caso particular, como noutros que analisamos, não se configura como um conflito aberto, que tenderia a produzir uma oposição excludente entre os dois sistemas, mas, ao contrário, orienta-se para a acomodação das divergências dentro de uma unidade católica.

Não tenho discordância dessa análise dos autores, contudo, interessa-me enfatizar outras questões: como alteridade, identidade, os modelos e padrões morais articuladas nessa “concorrência entre santas”.

Concebidos como testemunho da sua missão, os livros *Miséria, quem te gerou?* e *Do porão da Humanidade* (1997) registram a trajetória da missionária que, nos seus próprios termos, “dedicou a vida a recuperação dos delinquentes da Vila Maria da Conceição”. Quando publicou seu primeiro livro, Nely tinha 34 anos de idade e 13 anos de trabalho missionário em Porto Alegre. Período do Concílio Vaticano II (1964-1965), momento que a igreja tentava dialogar com as mudanças sociais em curso, abrindo-se à renovação institucional. Iniciou um esforço de aproximação com os pobres, por meio

é tópica. (CALAVIA, 2003, p. 16) Em regra, as mártires da castidade são decapitadas ou degoladas, preconizando que “o sacrifício do corpo é caminho para a salvação da alma”. Herdeiras dessa visão dicotômica, as “marias degoladas” da tradição cristã servem de modelo de feminilidade; de comportamentos exemplares de renúncia e supressão da sexualidade para elevação espiritual. Nessa chave de leitura, a morte de Maria Trenes, degolada no curso de uma violência de gênero, é um evento histórico que atualiza um evento ontológico, quando cabeça e corpo são separados, simbolizando o corte radical entre sexualidade e espiritualidade.

de congregações religiosas da Igreja Católica. Nely abraça esta causa, escolhendo a região considerada a mais problemática da cidade para atuar como missionária.

No primeiro livro, ela coloca em cena o difícil convívio com estes jovens, a quem ela pretende converter em bons católicos e trabalhadores honestos. O personagem escolhido para ilustrar os percalços desta missão foi Marcelo: menor de idade, abandonado pela mãe na infância e pelo pai na adolescência, agressivo, envolvido com “pequenos delitos”, com passagem pelo sistema prisional. Segundo ela: “o delinquente designado por Deus para colocar à prova sua missão”. Da maneira como foram descritas, todas as transgressões praticadas por Marcelo (roubos, agressões e blasfêmias) são acatadas por ela como parte do seu “aperfeiçoamento espiritual”.

Quando os jovens delinquentes assistidos pela Pequena Casa¹⁸ cometiam algum crime (especialmente roubo), Nely buscava solucionar o caso sem intervenção policial, convencendo-os a devolver o bem roubado ao dono. Com isso, segundo ela, conseguia manter a polícia afastada dos “meninos” e da instituição. No caso de prisão de algum deles, ela atuava como intercessora junto à justiça (sozinha ou com ajuda de advogado). Algumas vezes a liberdade do delinquente era conquistada de maneira informal: numa conversa amigável com o chefe de polícia, uma ligação para esposa do governador ou outra autoridade com quem mantinha boas relações de amizade. Nas entrelinhas, Nely deixa saber que esta atuação não era irrestrita e nem sempre tinha êxito. Aqueles delinquentes que não frequentavam a instituição ou não tinham vínculos pessoais com ela, não contavam com sua interseção (nem junto a Deus, nem à justiça). Por outro lado, a missionária se mostra ressentida quando a polícia se volta “contra seus meninos” ou “sua obra”. Nestes casos, a reação

18 Apesar de lidar com crianças e adolescentes de diferentes perfis, nem todos com histórico de delinquência, Nely elege os “meninos delinquentes” (fora da lei em formação) para ilustrar sua luta social e religiosa.

dela é fazer funcionar sua rede de contatos e amizades, no sentido de resolver a questão fora do campo institucional legal.

Com essa atitude de afastar a polícia e proteger os moradores da comunidade, Nely “abre concorrência” com Maria Degolada. A santa que, nos dizeres populares, “não gostava de fardados”, repelindo-os do seu território, portanto, uma aliada com quem a vizinhança (incluindo os criminosos) podia contar.

No livro *Do porão da humanidade* — publicado quando Nely já completara 67 anos de idade — continua a narrar sua trajetória exemplar. Neste ínterim, a Pequena Casa se firmou na prestação de serviços básicos à comunidade (saúde, educação, profissionalização e assistência social). Suas dependências são ampliadas, aumentando em quantidade e diversidade o público assistido. Com a colaboração da administração municipal e estadual novos projetos são desenvolvidos. Os moradores se organizaram formando time de futebol, Escola de Samba (1984), Associações de Moradores, igrejas evangélicas etc. Surgiram divisões internas à Vila, em função da dinâmica de migração e urbanização. Enfim, o perfil da população se tornou heterogêneo. Apesar disso, mais de 30 anos depois, o cenário colocado parece o mesmo da época que ela iniciou seu trabalho missionário na Vila (1956). Povoados de personagens que permitem a ela exercer a transformação moral dos indivíduos, ao mesmo tempo expressar suas virtudes missionárias e espirituais.

Fora a recuperação dos delinquentes, Nely colocou em prática um projeto de acompanhamento e orientação familiar. Adaptando as atividades educativas da Pequena Casa ao papéis de gênero, considerados socialmente adequados. Os meninos aprendiam mecânica, marcenaria e outras funções que garantissem sua entrada no mundo do trabalho. Também eram incentivados a praticar esportes e a colaborar com a manutenção da Casa e espaços agregados como a capela da comunidade (fazendo pequenas reformas, pintura, capinando o terreno etc.). Para meninas, além de cursos voltados para o mundo do trabalho (datilografia, telefonista, auxiliar de enfermagem), era

aplicado um currículo específico: ensinando-as cuidar da higiene pessoal, noções de economia doméstica, culinária e cuidados infantis e com idosos. Irmã Nely fazia questão de aconselhá-las acerca do comportamento sexual, advertindo sobre os riscos do sexo fora do casamento, incentivando-as a casarem virgens. Para àquelas já iniciadas sexualmente seu “empenho” era para que não se tornassem promíscuas, mantivessem o decoro.

Estas práticas normalizadoras em relação aos papéis de gênero não aplicavam-se somente aos mais jovens. A missionária mantinha reuniões semanais com casais da comunidade, o objetivo era garantir a manutenção das famílias (constituídas dentro do modelo nuclear) e da fé católica dentro da comunidade. Mulheres e homens reuniam-se em dia e horário diferentes (mulheres sábado de manhã, homens no domingo à tarde) para discutir (coletivamente) questões religiosas e os problemas comunitários. A partir daí, os casais se comprometiam com a manutenção das práticas e crenças católicas (institucionais) na comunidade. Esses encontros eram o canal de geração de engajamento leigo nas práticas sacramentais (como catequese, batismo, primeira comunhão, crisma e casamentos) e performáticas (organizando procissões, autos, entre outras demonstrações públicas de fé). Sua intenção era promover a família por intermédio destes casais católicos. Para isso, a missionária acompanhava e mediava problemas conjugais que eles eventualmente tivessem.

Para ela, a estruturação e manutenção da família nuclear era a solução para os problemas da sociedade. Um discurso de grande potencial mobilizador e disciplinador. Seu tom era religioso, contudo, a missionária procurava embasá-lo nos saberes técnico-científicos, valendo-se da sua formação em psicologia e assistência social. Os casos descritos nos seus livros são basicamente de jovens que, na falta de assistência e afeto paterno e, principalmente, materno, ingressam na criminalidade e prostituição. Partindo dessa lógica (positivista) ela reafirma os modelos tradicionais, tanto de família, quanto de gênero: com o homem na função de provedor da casa e a

mulher assumindo o papel de gerar, cuidar e moldar o caráter dos filhos. O que divergia disto era considerado desvio, ou seja: famílias cujos filhos crescem sem uma referência paterna ou materna; homens sustentados pelas esposas ou que não provêm à família; mulheres que não criam os próprios filhos; filhos ilegítimos; crianças abandonadas, enfim, casos que requerem “reparação”.

Nas suas narrativas a missionária afirma ter recuperado dezenas de delinquentes oferecendo o que lhes foi negado: o amor que molda o caráter do indivíduo, isto é, o amor de uma mãe. Essa associação entre criminalidade e falta de amor maternal coloca o feminino na função de civilizador. Coloca a figura da mãe no centro ordenador da vida social da comunidade. Tanto a mãe de Deus quanto a “mãe dos delinquentes” despontam como promessa de reabilitação social e moral dos membros daquela comunidade.

Ao acrescentar a maternidade social às suas funções sacerdotais a missionária se aproxima do modelo de feminilidade católica simbolizado pela Virgem Maria (unindo maternidade e castidade). Mais do que promover o culto à Mãe de Deus, torna-se ela mesma modelo da mãe exemplar. À época de sua morte (2002) os jornais locais destacaram sua atuação e o sentimento de orfandade dos moradores pela sua perda.

Pode-se dizer que Nely transformou a si mesma em modelo das virtudes marianas e de santidade católica. Construiu sua ação missionária seguindo a concepção clerical de santidade, que se traduz em: obediência à hierarquia eclesiástica (fazer o que manda a madre igreja); voto de pobreza e castidade; uma vida dedicada exclusivamente às coisas e causas cristãs (como a caridade), doutrinação dos não cristãos entre outras “missões pastorais”. Deveras, há uma grande distância entre esse modelo de santidade estabelecido pela hierarquia eclesiástica e aquele estabelecido às margens da institucionalidade, onde “o povo é que faz seus santos” – como disse Câmara Cascudo. Apesar disso, os anos de trabalho social/missionário nas periferias de Porto Alegre e a exemplar trajetória eclesiástica

fizeram da irmã Nely uma aspirante à santa, como observou o jornalista da revista *O Cruzeiro*: “ao lado do túmulo de Maria Degolada, a santa dos favelados gaúchos, surgiu outra santa, a Irmã Nely”. Juntamente com Nossa Senhora e Maria da Conceição/Degolada se constituem as santas da Vila Maria da Conceição.

CONCLUSÃO

Essa centralidade das figuras femininas no ordenamento da vida religiosa e social da Vila da Conceição coloca em questão o lugar da mulher nas comunidades de fé, nas igrejas e na espiritualidade. Há muito os marcadores de gênero são utilizados pelas doutrinas cristãs para investir homens e mulheres de atributos e atribuições diferentes. Das mulheres, em geral, espera-se que cuidem da espiritualidade e da moral da comunidade, cuidado que se expressa sobremaneira, mas não exclusivamente, na maternidade. Na sua *Carta às Mulheres* o Papa João Paulo II (1995) refirma a “missão feminina” dentro da religião: “Desde o início, a criação da mulher está consagrada ao princípio da ajuda”. Ou seja, de nada adianta elas ocuparem cargos importantes dentro das instituições e comunidades religiosas se não desempenharem a nobre tarefa de servir aos outros. Não por acaso, a Virgem Maria, modelo de feminilidade católica, costuma ser chamada de “serva de Deus”. Irmã Nely que por mais de 40 anos desempenhou diferentes papéis junto à população da Vila Maria da Conceição — sendo retratada por muitos moradores como uma líder energética —, estabeleceu (por meio de discursos e condutas) que queria ser lembrada como a “mãe dos delinquentes e desvalidos”, “serva dos desígnios divinos” e modelo para todas as mulheres do seu “rebanho”.

No artigo “As profetisas no contexto evangélico”, Marcos Vinício de Santana Pereira (2015) analisa o caso das profetisas evangélicas, no qual este imperativo de gênero — “servir ao Senhor” — é canalizado

para conversão religiosa e recrutamento de novos adeptos. Assim como a missionária católica, as profetisas evangélicas transmitem às demais mulheres, por meio das palavras e do exemplo, quais comportamentos femininos devem ser exaltados e quais devem ser reprimidos. No polo da exaltação feminina estão os comportamentos voltados à manutenção dos marcadores de gênero tradicionais e das instituições que os sustentam (casamento, família, igreja). Enquanto no polo da degradação estão as mulheres que transgridem as fronteiras de gênero. Neste último, encontra-se Maria degolada, uma figura capaz de articular múltiplos fatores (alteridade, identidade, memória) e componentes (gênero, raça ou classe), escapando (em certa medida) desses modelos binários e das hierarquias estabelecidas pelas religiões institucionalizadas.

Todas as questões apresentadas foram pautadas em uma pesquisa etnográfica ainda em curso. Por enquanto, limito-me a fazer estas discussões e apontamentos. Parece-me, porém, que o exposto é o suficiente para demonstrar que a santidade é uma categoria em disputa cujos significados se constituem de maneira polissêmica: à muitas mãos e muitas vozes, sujeita à alteridade, aos processos sócio-históricos, ou mesmo, à trivialidade da vida de determinada comunidade.

REFERÊNCIAS

AHPOA, *Relatório apresentado à Câmara Municipal pelo prefeito Ildo Meneghetti em 5 de abril de 1952*. Porto Alegre, 1952. 2 v.

BAUMAN, Z. O sonho de pureza. In: BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*. Tradução de Mauro Gama e Claudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 13-27.

CALDEIRA, T. *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: Ed. 34: EDUSP, 2000.

- CALAVIA SÁEZ, O. Religião e restos: cristianismo, corporalidade e violência. *Antropologia em primeira mão*, Florianópolis, 2003.
Disponível em: <<http://apm.ufsc.br/files/2015/05/55.-oscar-cristianismo.doc>>. 23 dez. 2015.
- CAPUZZO, N. *Do porão da humanidade*. Porto Alegre: Grafica Corag, 1995.
- CAPUZZO, N. *Miséria, quem te gerou?* 2. ed. Porto Alegre: DC Luzzatto, 1984.
- CASCUDO, L. da C. *Religião do povo*. João Pessoa: Imprensa Universitária da Paraíba, 1974.
- COHEN, J. J. A cultura dos monstros: sete teses. In: SILVA, T. T. da. (Org.). *Pedagogia dos monstros: os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 23-60.
- DIÁRIO de notícias. *Acervo digital da Biblioteca*, 3 nov. 1936, p. 16.
Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=093726_01&pesq=Maria%20Degolada&pasta=ano%20193>. 23 dez. 2015.
- DOUGLAS, M. *Pureza e perigo: ensaio sobre as noções de poluição e tabu*. Tradução de Sônia Pereira da Silva. Lisboa: Edições 70, 1966. (Perspectivas do Homem, n. 39).
- FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.
- GOFFMAN, E. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Tradução de Márcia Bandeira de Mello Leite Nunes. 4. ed. Rio de Janeiro: LCT, 1988.
- HARAWAY, D. J. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo socialista no final do século XX. *Infodesing*, Curitiba, n. 1, 2009.
Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/55060755/Haraway-Donna-Ciencia-Cyborgs-y-Mujeres> acessado>. Acesso em: 28 set. 2014.
- JOÃO PAULO II, Papa. *Carta às mulheres*. São Paulo: Paulus, 1995.
- KERBER, A. *Memória musical da Vila Maria da Conceição*. Porto Alegre: Unidade Editorial da Prefeitura Municipal, 2004.

LESSA, L. C. “Maria Degolada”. *Revista da Semana*, São Paulo, p. 9-11, 1949. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=025909_04&pasta=ano%20194&pesq=Maria%20Degolada>. Acesso em: 22 dez. 2015.

MAGNANI, J. G. C. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 17, n. 49, p. 11-29, 2002. Disponível: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v17n49/a02v1749.pdf>>. Acesso: 23 dez. 2015.

PARK, R. A cidade: sugestões para investigação social no meio urbano [1916]. In: VELHO, O. G. (Org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

PEREIRA, M. V. de S. As profetizas no contexto evangélico. In: TAVARES, F.; GIUMBELLI, E. *Religiões e temas de pesquisa contemporâneos: diálogos antropológicos*. Salvador: EDUFBA, 2015. p. 305-324.

PESAVENTO, S. J. Lugares malditos: a cidade do “outro” no Sul brasileiro (Porto Alegre, passagem do século XIX ao século XX). *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 19, n. 37, p. 195-216, 1999. Disponível: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-01881999000100010>>. Acesso em: 28 set. 2014.

PESAVENTO, S. *Os sete pecados da capital*. São Paulo: Hucitec, 2008.

PESAVENTO, S. J. Crime, violência e sociabilidades urbanas: as fronteiras da ordem e da desordem no sul brasileiro no final do séc. XIX. *Estudos Ibero-Americanos PUCRS*, v. 30, n. 2, p. 27-37, dez. 2004. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/fo/ojs/index.php/iberoamericana/article/view/1314>>. Acesso em: 22 dez. 2015.

RICOEUR, P. *La métaphore vive*. Paris: Éd. du Seuil, 1975.

STEIL, C. A.; TONIOL, R. Maria Degolada: de mulher a santa e de santa a mulher. In: ZANOTTO, G. (Org.). *Religiões e Religiosidades no Rio Grande do Sul*. Passo Fundo: Editora da UPF, 2012. p. 211-242. 1 v.

TAJE, T. Uma favela e duas santas. *O Cruzeiro*, Rio de Janeiro, p. 90-93, 6 dez. 1958. Disponível: <<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=003581&pasta=ano%20195&pesq=Maria%20Degolada>>. Acesso em: 23 dez. 2015.

As profetisas no contexto evangélico

Marcos Vinício de Santana Pereira

INTRODUÇÃO

O pentecostalismo, assim como outros movimentos evangélicos,¹ tem em seu quadro de agentes, líderes que se notabilizam pela competência de suas atividades religiosas, os quais, reconhecidos e prestigiados pela comunidade de fiéis, são capazes de governar ministérios² ou departamentos estratégicos em suas congregações locais. Esses líderes compõem geralmente a ala masculina de uma igreja, ainda que, como

1 Antônio Mendonça (2011) acentuou a diferença entre evangélicos e pentecostais a partir de uma historicização de ambas as categorias. Apesar das diferenças históricas e teológicas entre elas, busquei categorizar e assumir textualmente as classificações nativas colhidas no trabalho de campo. Os pentecostais, geralmente, identificam-se como evangélicos quando se distinguem dos católicos romanos ou, principalmente entre os adeptos politizados, quando demandam reivindicações de natureza político-moral nos espaços públicos.

2 Os ministérios são atividades ou áreas de interesse do trabalho religioso de uma igreja. Há vários ministérios como o de assistência, cura, louvor (música), evangelismo, entre outros.

constatei nos templos assembleianos,³ o rol de membros seja numericamente composto por mulheres. Estas, por sua vez, vivendo ou não subordinadas às lideranças masculinas, assumem tarefas essenciais para a comunidade religiosa, seja no investimento de novos discípulos e da teologia adotados pela instituição religiosa.

Entre os pentecostais, especialmente nos templos das Assembleias de Deus (ADs), a intensa participação semanal de mulheres na nave do templo ou, não menos raro, atrás do púlpito,⁴ expõe uma realidade que, apesar dos “limites de competência”,⁵ e de normas e tradições que ressaltam a superioridade masculina, seu *status* de líder espiritual, principalmente na ministração de cultos de maravilhas e círculos de oração, eleva-se a um grau de poder e superioridade sobre os fiéis.

A participação de mulheres nos templos pentecostais pode significar, portanto, maior autonomia em situações decisórias e empoderamento da membresia feminina. Com o propósito de acompanhar a atividade de mulheres que desempenham o ofício de missionárias⁶ e de dirigentes ministeriais, comecei a frequentar

3 A pesquisa de campo foi realizada em três templos da Assembleia de Deus (AD) da cidade de Salvador, Bahia, nos bairros Liberdade, Paripe e Pituba; e um templo assembleiano em Porto Alegre, Rio Grande do Sul, bairro Floresta.

4 A nave do templo ou da igreja corresponde à área do tablado (o palco) onde se encontra uma peça confeccionada para acomodar a Bíblia e os escritos do preletor chamada de púlpito.

5 Assim sublinhou uma publicação nativa para as leitoras de uma facção assembleiana em Porto Alegre, Rio Grande do Sul.

6 O trabalho missionário na AD possui, de acordo com o gênero e a igreja em questão, significados distintos. O “missionário” é aquele homem consagrado ao pastoreado, e que recebeu o “chamado” ou a incumbência de levantar igrejas dentro ou fora do país. Sua esposa, por acompanhar o marido na missão, também é chamada de missionária. Pode haver situações pontuais, como num informe pastoral que eu assisti na Assembleia de Deus do Ministério Restauração, Porto Alegre, sobre o envio de uma missionária solteira à Índia para a assistência de um casal de missionários já instalados no país asiático. O trabalho missionário feminino é reconhecido pela instituição desde a era dos pioneiros suecos, fundadores das ADs no Brasil, na primeira década do século XX (ARAÚJO, 2011, p. 12-13); e reiterado na Convenção Geral das Assembleias

cultos de ministração feminina nos templos das ADs, a fim de observar suas atividades caracterizadas, principalmente, pela constante recorrência de profecias e revelações.

Nesse texto, fruto de resultados parciais de minha tese de doutoramento sobre missionárias e profetizas das ADs, apresento alguns elementos-chave que informam o universo dessas mulheres, bem como as suas práticas e percepções habituais no cotidiano de suas atividades; e a relação do dom profético com o chamado ministerial dessas dirigentes religiosas e com as motivações do público frequentador de seus cultos, em templos das ADs de Salvador e Porto Alegre.

PENTECOSTALISMO E FILIAÇÃO FEMININA

Compreender a atração feminina pelo pentecostalismo não é uma tarefa simples. Considerando, todavia, a narratividade dos testemunhos e as adesões nas campanhas de oração assistidos durante o trabalho de campo, a ênfase no cuidado com os membros da família constitui uma das principais motivações. Oro (2012, p. 68, tradução nossa) salienta que a conversão ao pentecostalismo, “[...] e o rompimento doravante com o ‘mundo’, encoraja mais as mulheres que os homens”. Ter um comportamento mais santo e um maior comprometimento com os princípios morais da comunidade religiosa são as indulgências necessárias para o crente “mover o espiritual” a favor dos entes queridos e, neste caso, as mulheres se mostram mais competentes nessa tarefa.

Lehman (1996, p. 133, tradução nossa), por sua vez, comparando a religiosidade pentecostal das mulheres com a das católicas

de Deus no Brasil (CGADB) em sua reunião anual de 1983 como o único trabalho ministerial feminino. (CONVENÇÃO GERAL DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS NO BRASIL, 2004, p. 491) Mas, como em alguns templos da AD em Salvador, o ofício de missionária pode assumir outros sentidos. Ela é costumeiramente dirigente de círculos de oração, de igrejas e de ministérios independentes de congregações locais, não realizando necessariamente “missões” em outras regiões dentro ou fora do país.

Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), sugere que “[...] os pentecostais reprimem muito mais as mulheres, reservando-lhes pouca responsabilidade nas tomadas de decisão, e interferindo bem mais na vida pessoal e sexual delas”. Mas, segundo o mesmo autor, que incluiu templos assembleianos em sua pesquisa de campo, a mensagem pentecostal:

[...] melhora a autoimagem das mulheres na condição de mães, uma vez que muitas delas governam sozinhas as suas casas [...] As mulheres usam a linguagem do empoderamento, não em relação à sociedade ou à política, muito menos aos mecanismos institucionais da igreja, mas, em relação às suas famílias e seus homens. (LEHMAN, 1996, p. 133, tradução nossa)

Birman (1996, p. 204) retoma algumas questões da literatura antropológica sobre a participação feminina em templos pentecostais, reforçando a influência da esfera doméstica no uso dos serviços da igreja. Ela assinala, porém, a emergência de “[...] novas formas de ser pentecostal”, cujo modelo mais representativo, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), ensejaria “[...] uma busca constante de mecanismos de compatibilização entre os crentes e os outros”. (BIRMAN, 1996, p. 204) Desta forma, o modelo da IURD, de cunho neopentecostal, por ser menos refratário aos elementos mundanos, permitiria a criação de “um campo de continuidades” entre crentes e não crentes, o que possibilitaria às mulheres da IURD, no que tange aos papéis de esposa e mãe, recorrerem aos serviços da igreja para solução dos problemas domésticos, com a simpatia e adesão de marido e filhos, sem que os mesmos sejam obrigados a uma filiação religiosa total.

O pentecostalismo clássico, porém, representado pela AD, com seu acentuado rigor ético e doutrinário, demanda uma orientação calcada na conversão de membros da família como uma missão, cuja esposa e/ou mãe assumem a guarda irreversível da salvação de seus parentes queridos. A esposa, portanto, não pode negligenciar de suas obrigações com o marido, como assinala Jucélia, missionária da AD de Paripe, em uma prédica matinal de quarta-feira:

Se tu não honra o teu marido que tá em casa, se tu não respeitá o teu marido que tá em casa, tu vai respeitar o que não tá vendo? Os anjos de Deus, o Espírito Santo que tá na tua vida, como tu pode honrar e respeitá-lo, se tu não honra quem tá no teu lado! Aleluia! Que tu um dia amou, que tu um dia quis [...] Aí, depois que perde, bota a mão na cabeça: ‘Socorro! O que eu vou fazer?’ Se humilhar, chorar, para poder ter resposta [momento glossolálico].⁷ Porque Deus tá me dizendo assim: tem muitas mulheres aqui que é mãe, só mãe dentro de casa - Jesus que negócio é esse? É só mãe! Mas não é mulher!

Jucélia, que também se reconhece como profetisa, não poupa palavras para alertar suas “ovelhas” em relação às obrigações do casamento, e avisa que Deus cobrará delas a vida de seus maridos caso eles se desviarem:

Mas é uma pomonha. Não tem problema, coma sua pomonha. Você não foi atrás da pomonha? E não pegou o milho e não fez pomonha? Agora coma pomonha, minha filha! Porque a pomonha é sua, não é da sua irmã [glossolalia]. A pomonha é sua. Porque quando Deus quis usar alguém para te alertar, você disse ‘Pera aí, Jesus!’ Tu não quis saber e ainda ficou com raiva e disse ‘a vida é minha, quem manda sou eu’. Então, agora, a pomonha é sua. Coma! E se alimente dela. Porque ninguém vai comer sua pomonha. O Espírito de

7 Algumas das narrativas dos interlocutores reproduzidas neste texto foram oriundas de prédicas — sermões ou pregações — proferidas pelos mesmos durante os cultos. Considerarei importante desatacar o momento glossolálico (o dom de línguas estranhas) nas falas, algo muito comum entre os pentecostais quando estão proferindo uma mensagem no púlpito, não somente para ser fiel aos pormenores do discurso gravado, mas para demonstrar ao leitor que o crente pentecostal a todo instante busca demonstrar que Deus está em sua vida. A glossolalia, como muitas vezes presenciei, pode ocorrer em momentos muito triviais entre os pentecostais, sem que o portador aparente qualquer sinal de transe ou manifestação de posse (na linguagem pentecostal, “tomado pelo Espírito Santo”). Seja qual for a tonalidade do discurso empregado, a glossolalia surge como elemento constitutivo do discurso, uma extensão ou continuidade daquilo que está sendo verbalizado pelo emissor.

Deus te trouxe pra falar com você. Quando você quer, o problema é seu, não é? Quando o problema vem e começa alar-mar e você quer dizer pra todo mundo. Tem que contar pras irmãs, pros irmãos, pra tia, pro tio, todo mundo tem que ouvir e defamar do marido. Olha o Deus que diz ‘alerta, alerta porque estou de olho em você’. Aí, agora ele não presta na cama, aí agora ele não bota comida dentro de casa; Deus tá te dizendo ‘Se aquele homem sair da minha presença, eu vou cobrar de ti, mulher; porque errada é você’. O Espírito de Deus tá te dizendo ‘Quando eu quis te alertar, tu não me deu ouvido nenhum’.

A responsabilidade da guarda da salvação dos membros da família pode mobilizar outros parentes do gênero feminino, a exemplo da trajetória de conversão de Carlos, diácono da AD de Paripe. Após malsucedidas experiências em São Paulo, depois de se separar da esposa em Salvador, 16 anos depois, já em terras baianas, foi procurado pela ex-sogra, membro da AD, que o convidou para morar com a família. A matriarca, para salvar o casamento da filha, não poupou esforços para que o seu antigo genro aceitasse a Jesus e reatasse o matrimônio perdido.

Aí, quando cheguei aqui, a minha sogra soube que eu tinha chegado aqui (Bahia), e ela mandou me procurar, mandou meu sogro me procurar [...] fiquei aí na zona rural de Simões Filho, aí na casa de meu pai, ela descobriu que eu tava aí, mandou me procurar. E meu sogro foi atrás de mim, me achou, e me trouxe pra’qui. Trouxe de volta [...] E aí, eu cheguei aqui pela misericórdia de Deus, andando e levado pelo vento, porque força não tinha para caminhar; e aceitei a Jesus na casa da minha sogra, que já dorme no Senhor, e daí continuei...

A manutenção do casamento, na perspectiva pentecostal das ADs, é um atributo feminino. É muito comum se ouvir nos círculos de oração o versículo bíblico “Toda mulher sábia edifica sua casa, mas a tola derruba-a com as suas mãos”, (PROVÉRBIOS, 1993) com o propósito

de reiterar esse atributo e encorajar mulheres a superarem os desafios domésticos. Mesmo quando o marido, crente ou não, “fraqueja na carne”, a mulher, conforme a literatura da União Feminina da Assembleia de Deus Ministério Restauração (ADMR): “[...] deve ser submissa como sendo ele sua cabeça [...] a cabeça da mulher, o homem, é falha. Muitas vezes erra, agindo segundo sua própria força e instintos naturais em vez de buscar a direção de Jesus”. (PILAR..., [entre 2006 e 2012], p. 20)

Os problemas conjugais, segundo Machado (1996), assumem a forma de uma luta mais contra as entidades do mal (demônios, diabos, potestades das trevas e Satanás) e menos contra o marido descrente. O conhecimento tácito de que o homem está sujeito aos “instintos naturais”, operando como um dos elementos causadores da infidelidade conjugal, conforme a literatura da ADMR, não isenta as mulheres pentecostais de atribuir às entidades do mal a agência do pecado. A participação nos círculos de oração para que o marido não seja alvo fácil dos ardis de Satanás e demônios, os quais se aproveitam das fraquezas humanas, demonstra essa regular frequência nos cultos. As mulheres, portanto, investem mais tempo e dedicação na igreja para manter não somente o marido incólume às intempéries “carnais”, mas, também, para anular as investidas do diabo contra a família de um modo geral.

[...] Os maridos oprimem porque estão ‘endemoniados’ e, nestas circunstâncias, torna-se completamente justificável a não-observância das suas restrições à comunidade religiosa – e portanto às saídas furtivas para o culto ou a evangelização. A conversão do marido passa a ser uma possibilidade de converter essa situação de ‘desobediência’, mas é também um indício de que este conflito é vivido pelas pentecostais muito mais como uma luta do mal contra o bem (do diabo contra Deus), do que como um conflito de interesses entre homens e mulheres que uma leitura feminista pudesse sugerir. (MACHADO, 1996, p. 193)

Se a audiência do público feminino nos templos das ADs, principalmente nos cultos dirigidos por mulheres, encontra nos problemas domésticos o cerne de suas motivações, será preciso se perguntar quais são os serviços que a congregação local demanda e que, portanto, exercem uma atração especial ao público feminino das ADs, no tocante à solução de seus dilemas pessoais e familiares?

As ADs, geralmente, possuem um ministério dedicado especialmente à membresia feminina da igreja. Conhecidas pelo nome de “União Feminina” (UF), as líderes do ministério são reconhecidas como verdadeiras autoridades espirituais entre as “irmãs”. As UFs são hierarquicamente estabelecidas, possuindo diretoria, reuniões providas de atas, incursões evangelísticas, coral de vozes e cultos de oração. Por demandar uma estrutura física e mobilizar um corpo de agentes religiosas especializadas, nem toda congregação da AD possui uma UF. Neste caso, os círculos de oração se tornam a principal atividade das lideranças femininas locais.

Minha premissa repousa no valor da profecia na mediação dos resultados requeridos pelo público feminino nos círculos de oração das ADs. Ir ao templo para receber a benção da missionária, que também é portadora do “dom profético”, representa a possibilidade de receber de Deus (ou dos anjos, ou do Espírito Santo) revelações de qualquer ordem acerca da família e de seus problemas pessoais. A seguir, buscarei retomar a categoria “profeta” no campo evangélico, para então sugerir respostas acerca do significado da profecia nos cultos ministrados por mulheres das ADs.

PROFETAS, VIDENTES E PROFECIAS

Profetas e videntes são personagens que geralmente povoam o imaginário de adeptos das religiões cristãs. No catolicismo popular, os videntes figuram como aqueles que recebem regularmente mensagens de santas virgens, cujas aparições, somente filtradas pelos olhos

do vaticinante, provocam verdadeiras peregrinações em torno dos lugares das manifestações. (CLAVERIE, 1990)

No Brasil, principalmente nas últimas duas décadas, registrou-se um aumento considerável de relatos de aparição da Virgem Maria. (SALES, 1999; STEIL, 2003) Mariz (2011, p. 62) assinala que os “[...] discursos da maior parte desses ‘videntes’ e ‘confidentes’ no Brasil contestam os valores do mundo contemporâneo [...] e também defendem uma moralidade sexual religiosa”. Essa ênfase no restauracionismo, retorno a um período idílico da igreja, e na “[...] valorização da experiência individual” (MARIZ, 2011, p. 63) do crente, engendram movimentos que buscam resgatar padrões morais deixados no passado.

O vidente, geralmente, é um leigo que muitas vezes se confronta com os oficiais da igreja (padres, bispos, cardeais e missionários), preocupados em impor uma celebração mais racional às peregrinações e, ao mesmo tempo, assumirem a competência da exegese das aparições e profecias.

No artigo de Aparecida dos Santos (2015)⁸ sobre “As santas da Vila Maria da Conceição”, o processo de ressignificação de “Maria Degolada”, uma prostituta entronizada ao *status* de “santa” pelos moradores de um bairro da periferia de Porto Alegre, realizado por uma missionária-freira que, além de ajustar as estórias e aparições de Maria Degolada aos padrões moralizantes da cúria católica romana, transformou a santa prostituta em “Maria da Conceição”, santa canonizada da igreja, reforça os conflitos que emergem da relação entre leigos portadores “[...] de um carisma puramente pessoal” (WEBER, 2000, p. 303) e sacerdotes os quais são “[...] funcionários de uma empresa permanente, regular e organizada”. (WEBER, 2000, p. 294, grifo do autor)

Diferente do evangélico pentecostal, profeta é o nome dado ao portador do dom de profecia e, desta forma, é aquele que recebe mensagens regulares do Espírito Santo (ou através de anjos), e que

8 O referido trabalho da autora está publicado na coletânea deste livro.

deve ser proclamada à comunidade religiosa ou a uma pessoa em particular. A mensagem pode revelar doenças, oportunidades de emprego, adultérios, mortes, aquisição de bens, decisões judiciais e encaminhamentos diversos. O profeta pentecostal normalmente apresenta a profecia com atos performáticos, incluindo a manifestação glossolálica. A mensagem reverbera no corpo do profeta, através de gestos e sinais, elevações das mãos e gritos acentuados.

A profecia pentecostal não assume conotações apocalípticas e contestações da ordem politicamente estabelecida como normalmente se apresenta na literatura antropológica dos profetas da África e países de religiões do Oriente. (RIVIÈRE, 2013; BALANDIER, 1997) O destinatário é o indivíduo ou a congregação local – principalmente em momentos de crise e situações de conflito envolvendo líderes dos principais setores da congregação. O profeta pode ser o pastor, evangelista, diácono, missionário(a) ou um leigo(a). Embora possam surgir situações conflituosas entre profetas e pastores, provocando cismas, os últimos sempre contam com as revelações dos primeiros enquanto componentes que integram os serviços oferecidos pela igreja local.

Embora não seja incomum a presença de homens portadores do dom da profecia, a ocorrência é mais frequente entre o público feminino, especialmente entre mulheres que assumem postos de lideranças nos círculos de oração da instituição religiosa. A história do pentecostalismo comprova essa inclinação feminina para os dons espirituais. Wacker (2003), servindo-se de documentos de movimentos pentecostais norte-americanos datados do século XIX, identificou registros de ministras de cura, profetisas e evangelistas nos primeiros templos pentecostais dos EUA. Ele assevera que “[...] estudiosos do assunto sugerem que o revivalismo pentecostal ofereceu oportunidades maiores para as mulheres as quais certamente não aproveitariam na maioria das denominações”. (WACKER, 2003, p. 158, tradução nossa)

No Brasil, desde os primórdios do movimento, havia lideranças femininas que tiveram posições de destaque, mas muitas dessas mulheres figuravam como esposas de renomados pastores e líderes

masculinos das denominações existentes, como se pode constatar, por exemplo, na literatura nativa assembleiana. (ARAÚJO, 2011) Todavia, somente nas últimas décadas, principalmente com o surgimento de templos neopentecostais, percebe-se uma reconfiguração de gênero na divisão do trabalho religioso das igrejas. Situação que, desde a década de 1990, Machado (1996, p. 37) já havia sublinhado: “[...] a abertura dos seminários às mulheres e a ordenação feminina em algumas denominações evangélicas vêm sendo interpretadas pelos estudiosos como consequência da pressão das próprias mulheres”.

CHAMADO E O PROFETISMO NAS ADS

Nas ADS, assim como em outras denominações pentecostais, a crença nos seus líderes religiosos — evangelistas, missionárias e pastores — como pessoas contempladas de dons e poderes especiais, atrai um público fiel e diverso para o templo em busca de uma “benção”. Os congressos e cruzadas das ADS, quando são anunciados em cartazes ou veiculados pela mídia, sempre fazem menção a um pregador, missionária ou evangelista com qualidades especiais ou portador de um testemunho milagroso. Mas, mesmo nos cultos regulares, a presença desses líderes assume um significado todo especial para o crente das ADS, pois este vislumbra a possibilidade de que Deus vai operar milagres através daquele que recebeu a “unção de poder”.

Receber a “unção” pode apresentar diferentes significados. Existe o óleo consagrado de oliva que o ministro derrama sobre o fiel. Usa-se geralmente para fins curativos, quando o crente se apresenta enfermo, ou para consagração de postulantes aos cargos eclesiais — diácono, evangelista, pastor etc. Mas existe outra ideia muito difundida entre os pentecostais: a unção de poder, em que o crente é contemplado pelo Espírito Santo com dons de cura, maravilha e profecia. Acrescento, porém, outra particularidade entre os pentecostais das ADS (e, em certa medida, entre os evangélicos também):

ser chamado ou receber o chamado para um ministério específico. “Ser chamado” ou “ter o chamado” são expressões corriqueiras entre os assembleianos e servem para justificar um feito, uma ação ou até mesmo deliberar ordens. Aquele que tem o “chamado” foi o escolhido de Deus para cumprir uma missão. O “chamado” pode vir através de revelações proféticas, sonhos ou visões. A ideia do chamado também é um componente que norteia a trajetória do profetismo feminino. As missionárias das ADs, por exemplo, fazem do profetismo um elemento central em seus cultos, e alegam ser um componente determinante de seu chamado divino. O exercício do ministério é percebido como “missionário” pela organização, mas nem sempre as suas atividades correspondem à função determinada pela cúpula diretiva da organização, mais preocupada em definir e ressaltar as tradições justificadas como bíblicas e que colocam a mulher em posição subalterna aos cargos masculinos. Seu próprio ministério se realiza em cultos próprios cuja presença atrai homens e mulheres sequiosos por orações, curas, revelações e profecias. Deus pode se revelar à missionária porque ela tem o chamado, e é uma enviada de Deus para resolver os problemas para quem crê.

Estar presente no culto das missionárias e profetisas significa vivenciar uma experiência corporal. Sentir-se “tocado pelo Espírito Santo” ou, simplesmente, sentir “a operação de Deus”, são expressões corriqueiras e servem para demonstrar que o cultuador está sendo, de alguma maneira, estimulado pela ministra a ter uma experiência sensível com o divino. Quem está no templo não pode ser um mero expectador: é necessário sentir, ser tocado, ser afetado pela atmosfera pentecostal. Ser participante do culto, ou tornar-se um cultuador, é um componente essencial para quem deseja sair do templo assembleiano devidamente recompensado.⁹

9 Em muitas situações tive que, nas palavras de Favret-Saada (1980), tomar uma posição no campo não como um pesquisador distante de seu objeto. Pois, normalmente, após minha apresentação formal aos líderes das instituições pentecostais, e obtendo o “sim” para circular nos templos para observações e

Em observações realizadas em um templo assembleiano localizado num bairro popular de Salvador, a missionária Aguiar ministra seu culto matinal regularmente às terças-feiras, junto com suas assistentes e um corpo de músicos. O culto da missionária Aguiar é bastante conhecido no meio evangélico, sendo uma das ministras que possui uma logística ministerial bem organizada, a qual inclui um *webdesigner* para o *site* particular da missionária, contendo sua agenda de eventos, uma equipe de vendas de CDs e DVDs (respectivamente áudio e imagens de sermões e cultos), cantores e cantoras que a seguem para divulgação dos seus trabalhos e pastores que eventualmente são convidados para ministrar pequenos sermões. O culto atrai crentes de outras denominações e diversos tipos de assembleianos provenientes de outros bairros e cidades para o culto matinal.

O culto segue uma dinâmica caracterizada por orações, cânticos e brados de glórias e aleluias. Aguiar recebe frequentemente pedidos de oração do público, através das assistentes, os quais são encaminhados em pedaços de papel para as suas mãos a fim de serem oferecidos a Deus na parte final da programação. A missionária tem o pleno controle da situação, apesar do culto não ter a mesma formalidade dos cultos dominicais, de caráter mais institucional e com a presença masculinizada de pastores e evangelistas.

A glossolalia, ou seja, o “falar em línguas”, é um componente que acompanha a sua preleção durante todo culto, que se verbaliza entre afirmações e conclusões imperativas que evocam o poder de Deus e

diálogos, com o tempo era integrado aos serviços da igreja, sendo muitas vezes alvo de investidas para me “converter”, auxiliar em algum serviço braçal ou sendo instigado a contribuir. Geralmente, submetia-me a qualquer solicitação: fui à frente da nave da igreja quando solicitado, como aconteceu algumas vezes na ADMR em Porto Alegre, para receber orações; em Salvador, através do meu carro, deixei muitas vezes uma missionária e seu marido em casa, atendendo a seus pedidos; em outras situações, alguns me saudavam com a “paz do Senhor” e, educadamente, respondia com as mesmas palavras; fui fotógrafo oficial de uma festa de aniversário da igreja, entre outras situações corriqueiras.

de Jesus. Esse componente, que é um dos dogmas da AD,¹⁰ é a prova de que a pessoa foi batizada no Espírito Santo. Portanto, o “falar em outras línguas”, (AD, ©2013) como o próprio dogma descreve, na presença de seus pares de fé, sinaliza que aquele crente tem a prova incontestável da presença do Espírito Santo em sua vida. Por isso, não é raro ouvir o “falar em línguas” em ações de cura, expulsão de demônios e no ato de louvar. Ele sempre está presente como signo real da presença da deidade na vida do crente.

Outro componente, a louvação, um dos momentos mais performáticos do culto, quando o clima do fervor pentecostal se torna mais abundante. Nesse período se assistem pessoas se contorcendo, outras rodopiando e falando “línguas” entre palmas, pulos e gritos. Tudo se seguia durante o cântico e terminava após a sua execução. Era possível também assistir a pequenos rituais que eram realizados por pessoas em transe, ministrando, com as mãos sobre a cabeça do amigo ou do desconhecido ao lado, uma oração de libertação e cura ao pé do ouvido.

As letras e os ritmos das canções oferecem, portanto, o enredo para as experiências corporais e gestuais com o divino. Nas palavras de Csordas, (2008, p. 8) há uma espécie de “amplificação mimética” que se expressa na missionária e no público constituído de crentes das ADs (comuns também em outras igrejas pentecostais). Cantar, por exemplo, ao som de “Apenas um toque”, (BLUM, 2004) uma música que alude ao texto bíblico da “mulher do fluxo de sangue” (SÃO MATEUS, 1993), quando esta é milagrosamente curada pelo simples toque nas vestimentas de Cristo, pode estimular o público a tocar na pessoa enferma com imprecções de cura. Músicas que nararam batalhas e lutas contra o inimigo (demônios e o próprio diabo) podem propiciar situações de exorcismo, como já presenciei nos cultos ministrados pela missionária.

10 Sobre os dogmas da AD, ver o site da própria organização. Disponível em: <<http://www.assembleia.org.br/site/em-que-cremos/>>.

As revelações proféticas da missionária Aguiar ocorrem durante o culto e, especialmente, no seu momento derradeiro. As revelações antecipam o parecer de um exame médico, um tratamento para engravidar, o resultado da entrevista de um emprego, uma morte possível de ocorrer, causas judiciais ou de uma graça material ansiosamente esperada. As mensagens proféticas de Aguiar se destinam a dois alvos: o individual (o crente ou o descrente) e o coletivo (a igreja). Se for destinada a uma pessoa, a missionária imediatamente afasta o microfone, chama o indivíduo à frente, e comunica a revelação de Deus ao “pé do ouvido” entre gestos de orações e súplicas; quando são destinadas ao público presente, geralmente entendido como a “igreja”, são narradas em tom de gravidade e exortação, e aludem para a infidelidade dos crentes (pouca oração e busca pela santidade).

Em outro templo assembleiano, a missionária Jucélia dirige o círculo de oração da pequena igreja assembleiana da região do Subúrbio Ferroviário, cidade de Salvador, todas as quartas-feiras. Mas, por ser o seu marido, pastor da igreja, deficiente visual, suas ações se desdobram. Ela é presença constante em todos os cultos, seja pregando, ministrando o coro de vozes, acomodando convidados nos assentos, e cuidando de crianças de colo para que seus pais permaneçam atentos. Quando a perguntei dos dons que mais sobressaem no seu ministério, ela respondeu:

Todos sobressaem, viu? Todos. Na verdade, vai do culto. Vai da habilidade do culto, Deus pode manifestar três, quatro, cinco, dez, nove dom. E pode também manifestar dois, três, dependendo do coração de cada um, a manifestação. Entendeu? [...] No meu caso, na igreja eu tenho que ter todos, porque se eu tivesse um ou dois, eu ia passar apertados [...] Os dons são nove, né? São nove dons. Então, de todos, eu tenho um bocado, uma porção, pelo fato de que a obra ter uma carência, eu posso chegar num lugar e Deus só se manifestar de dois, porque o ambiente só vai precisar de dois.

Mas, são nas manhãs de quarta-feira, no círculo de oração, que Jucélia costumeiramente recebe as profecias. O culto é completamente espontâneo, sem uma ordem, e se orienta apenas pelo que é sentido e manifesto pelos anjos, Deus e o Espírito Santo. É um culto para se sentir afetado, mesmo para aqueles que, como eu, não são crentes da AD. Os vaticínios da missionária surgem no final do culto, numa atmosfera já marcada por manifestações corporais, glossolalia e louvações.

As narrações proféticas costumam revelar infortúnios que ocorrerão na vida de filhos e maridos. Foi assim que, num culto de quarta-feira, a missionária Jucélia recebeu a visão de um “redemoinho” que provocará “uma tempestade na vida dos filhos”. Ela exortou ao público, composto de mulheres, a comparecer na quarta-feira seguinte a fim de se levantar um clamor em prol deles. Em outro momento, ela se dirigiu a uma mulher revelando que “Deus tocará para a morte de uma pessoa muito querida”. Após o culto, questionei a missionária, se ela não se sentia constrangida ao narrar revelações tão pesadas a uma mulher. A resposta foi não, mas ela acrescentou que Deus pode mudar o destino da revelação, se a mulher em questão fizesse uma aliança com Deus — um compromisso de fidelidade — para que o ente querido não seja tocado “para a morte”.

No seguinte testemunho, uma senhora revela que havia recebido uma mensagem da missionária acerca de um dos seus filhos:

No dia do culto, a missionária que tava pregando ali, ela falou pra mim que ia tocar em um dos meus filhos. Ela falou assim: ‘Mãe de Carol, eu vou tocar num dos seus filhos mas não me pergunte qual é [...] mas, não é pra morte. É para o nome de Deus ser glorificado’. Eu cheguei em casa e comentei mas um dizia ‘eu não é’, ‘eu não sou’, ‘eu não sou’.

Seis dias depois, seu filho residente no interior baiano havia sofrido um pequeno acidente na praia ao cair de pescoço na água. Os itinerários que mãe e filho percorrerão para conseguir atendimento

médico em hospitais do interior baiano e os sucessos obtidos mesmo sem dinheiro para custear despesas médicas e transportes formaram o enredo testemunhal para que mãe e filho narrassem diante do público presente num culto noturno, como Deus havia operado na vida do acidentado e fosse reabilitado sem sequelas graves.

Testemunhar resultados de revelações proféticas é um expediente muito comum nos cultos das ADs. Na verdade, a prática serve como um expediente linguístico, um recurso que reitera a eficácia dos serviços da igreja, principalmente para a comunidade dos fiéis, e como método de obter novos adeptos, como pontua Harding (2008, p. 482, tradução nossa) ao estudar um grupo norte-americano de batistas fundamentalistas:

[...] A realidade, ou a verdade, constituída no ato de testemunhar é, em parte, linguística: o sobrenatural é experienciado como a ‘voz de Deus’ e seu espírito é comunicado e experienciado através de palavras [...] é o mais concentrado método para revelar e transmitir a Palavra de Deus, o qual é dirigido para ouvintes descrentes.

CONCLUSÕES

A mensagem profética não pode ser compreendida como uma mera *performance* corporal que se manifesta nas dirigentes femininas. Na verdade, o público que frequenta os círculos de oração das ADs, na sua maioria membros da própria comunidade religiosa, busca resolver seus dilemas pessoais e domésticos nas mensagens proféticas que lhes são dirigidas. Observei muitas performances de ministras proferindo palavras de ordem como “eu profetizo em sua vida” para que resultados positivos aconteçam na vida do crente. Ou seja, quem está no templo sabe que uma mensagem profética pode, a qualquer momento, ser-lhe dirigida. Nos cultos, sentia-me afetado por aquele ambiente carregado de manifestações, achando

que as mensagens poderiam até ser dirigidas a mim. Há, portanto, uma expectativa de que algo sobrenatural vai acontecer, e que o crente sairá daquele templo com suas questões pessoais e familiares bem encaminhadas. Portanto, a profecia é um componente básico no cotidiano religioso das ADs porque ela catalisa as expectativas alimentadas pelas mulheres, na busca de respostas aos problemas vivenciados na esfera doméstica.

REFERÊNCIAS

- AD. ASSEMBLEIA de Deus. Em que cremos: sobre os dogmas da AD. *Assembleia de Deus online*, Campinas, ©2013. Disponível em: <<http://www.assembleia.org.br/site/em-que-cremos/>>. Acesso em: 3 jan. 2013.
- ARAÚJO, I. *100 mulheres que fizeram a história das Assembleias de Deus no Brasil*. Rio de Janeiro: CPAD, 2011.
- BALANDIER, G. *A desordem: elogio do movimento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- BÍBLIA. *Bíblia Sagrada*. Tradução de João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro: Imprensa Bíblica Brasileira, 1994.
- BÍBLIA. *Bíblia Sagrada. Sociedade Bíblica do Brasil*, Barueri, [21--], Disponível em: <<http://www.sbb.org.br>>. Acesso em: 3 jan. 2013.
- BIRMAN, P. Mediações femininas e identidades pentecostais. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 6/7, p. 201-226, 1996.
- BLUM, F. *Apenas um toque*. In: BLUM, F. *Apenas um toque: ao vivo*. Rio de Janeiro: MK, 2004. 1 disco sono, faixa 4, (7 min).
- CLAVERIE, É. La Virgen, el desorden, la crítica: las apariciones de la Virgen en la era de la ciencia. *Terrain: carnets du patrimoine ethnologique*, Paris, n. 14, p. 60-75, 1990.
- CONVENÇÃO GERAL DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS NO BRASIL. *História da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil*. Rio de Janeiro: CPAD, 2004.

- CSORDAS, T. *Corpo, significado e cura*. Porto Alegre: Editora da UFRG, 2008.
- HARDING, S. Convicted by the Holy Spirit: the rhetoric fo fundamental baptist conversion. In: LAMBEK, M. A reader in the anthropology of religion. 2th. Oxford: Blackwell, 2008. p. 479-493.
- LEHAMAN, D. *Struggle for The Spirit: relligious transformation and popular culture in Brazil and Latin America*. Cambridge: Polity Press, 1996.
- MACHADO, M. das D. *Carismáticos e Pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*. Campinas: Autores Associados; São Paulo: ANPOCS, 1996.
- MARIZ, C. L. Catolicismo no Brasil contemporâneo: reavivamento e diversidade. In: MENEZES, R.; TEIXEIRA, F. (Org.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 53-68.
- MENDONÇA, A. G. Evangélicos e Pentecostais: um campo religioso em embulição. In: MENEZES, R.; TEIXEIRA, F. (Org.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2011. p. 89-110.
- ORO, A. P. Impatto e sfide del pentecostalismo in Brasile. *Rivista semestral La Ricerca Folklorica*, Venezia, n. 65, p. 65-75, abr. 2012.
- PEREIRA, M. V. S. *Eu e minha casa serviremos ao Senhor: ações e estratégias de ascensão social de famílias batistas*. 2004. 102 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2004.
- PILAR de ensino da união feminina da AD Ministério Restauração: a vida e o ministério da mulher cristã: a vida e o Ministério da mulher cristã. Porto Alegre: Editora Pallotti, [entre 2006 e 2012].
- PROVÉRBIOS. Português. In: BIBLIA. *Bíblia Sagrada*. Tradução de João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro: Imprensa Bíblica Brasileira, 1993. p. 613-638. Cap. 14, verso 1.
- RIVIÈRE, C. *Socioantropologia das religiões*. São Paulo: Ideias e Letras, 2013.
- SAADA, J. F. *Dadly words: witchcraft in the Bocage*. London: Cambridge University Press, 1980.

- SALES, L. As aparições de Nossa Senhora em Jacareí: continuidade e modelagem. *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 13, n. 14, p. 67-92, 1999.
- SANTOS, C. A. dos. As santas da Vila Maria da Conceição. In: TAVARES, F.; GIUMBELLI, E. (Org.). *Religiões e temas de pesquisa contemporâneos: diálogos antropológicos*. Salvador: EDUFBA, 2015. p. 273-304.
- SÃO MATEUS. Português. In: Bíblia Sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro: Imprensa Bíblica Brasileira, 1993. p. 3-40. Cap. 9.
- STEIL, C. A. *Maria entre os vivos*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.
- WACKER, G. *Heaven below: early pentecostals and American culture*. Cambridge: Mass, 2003.
- WEBER, M. *Economia e sociedade*. 4. ed. Brasília: UnB, 2000.

O que produz a religião através de mulheres? E vice-versa?

Patricia Birman

Minhas observações sobre os artigos de Conceição Aparecida dos Santos, Marcos Vinício de S. Pereira, Marcello Múscari e José Luis Moreno, cujas etnografias pude apreciar, se voltarão para as relações entre gênero e religião, valorizando a centralidade das personagens femininas em todos os artigos. Gêneros e fronteiras entre gêneros se entrecruzam com a religião que também constrói e é construída por estes. Por intermédio de narrativas que abordam interações de mulheres, exercícios religiosos, papéis de gênero, expectativas e práticas que estes incitam, aprendemos muito sobre como as religiões são definidas e o quanto o gênero é parte integrante da sua configuração social. Não se trata aqui de práticas religiosas neutras e indiferentes à natureza do sexo e do gênero de seus atores. Temos descrições ricas nestes artigos, que nos permitem apreender como seus personagens são definidos como detentores de uma natureza que exige, por sua vez, um trabalho de adequação desta a um gênero religiosa e culturalmente concebido. Neste sentido, haveria modos distintos de se constituir uma mulher através de orientações religiosas diferentes, bem como constituir religiões através de marcas e de atributos de gênero.

Nem sempre referidas diretamente, as construções de gênero, no entanto, foram significativamente trabalhadas pelos autores desses

artigos. Vou privilegiar uma leitura que valoriza principalmente a construção de mulheres através da religião, como membros de tais ou quais igrejas. A minha indagação é: quais as normatividades religiosas que se apresentam nos artigos como construções religiosas e situadas do gênero feminino? As modalidades de ser mulher — ou como diz um estudo recente, de “fazer mulheres”¹ — atravessam as narrativas e as construções das personagens femininas nesses artigos.

Os quatro textos analisam práticas religiosas de mulheres em contextos históricos e institucionais diversos: católico, afro-brasileiro e evangélico. Todos possuem personagens femininos fortes: uma profetisa evangélica; uma especialista em folhas do candomblé; uma mãe de santo no espaço público e duas mulheres relacionadas à santidade, em um contexto de hegemonia católica. Nas etnografias encontramos, pois, através dos diferentes protagonistas femininos, linhas de força que sugerem situações atravessadas por poderes e contrapoderes femininos, atitudes afirmativas, ambíguas, ambivalentes frente a situações tanto domésticas quanto em esferas públicas. Formas de sociabilidade, dimensões vividas no cotidiano, práticas rituais espraiam-se pelos textos deixando transparecer como mulheres se fazem e são feitas mulheres também através da religião e assim se constituem como um gênero religiosamente elaborado. A santidade católica, a profecia evangélica, o cuidado das folhas do candomblé, e os serviços nas redes públicas da mãe de santo possuem sentidos religiosos que se encontram em estreita conexão com

1 Apoiando-se sobre trabalhos feministas recentes, Silvia Naidin (2014) apresenta a corrente de estudos inaugurada por Judith Butler (2010) para insistir sobre o caráter construído do sexo e do gênero. Cito aqui a referência esclarecedora que faz de Butler (2010) “Judith Butler nos propõe com isso uma visão do corpo sexuado como algo que se constrói a partir de uma série de atos culturalmente prescritos pelas normas de gênero e não como uma matéria/substância inata posteriormente moldada pela cultura. A repetição ritualística de tais atos constitui uma *performance* que produz, não só o gênero que ela supostamente representa, mas também o próprio corpo que acaba sendo naturalizado como a sede inquestionável de tal gênero. Nesse sentido, os atributos corporais de gênero não seriam fixos e inatos, mas sim construídos performaticamente”.

o gênero que estas mesmas práticas ajudam a inventar. Gênero e religião se inventam mutuamente nestes textos.²

Com efeito, na medida em que os personagens privilegiados são pessoas do sexo feminino entrelaçadas com concepções religiosas de sexo e de gênero, há em todos eles referências aos modos de conjugação, de justaposição e de contraposição entre estas esferas. São referências a fazeres que elaboram mulheres através dessa conexão entre o corpo, o sexo e o gênero, visto como, às vezes, perfeitamente justapostos à natureza (contraditória e ambígua da mulher) ou como uma negação perigosa da natureza dessa criatura. Naturalizados, os cruzamentos entre sexo, gênero e religião se apresentam através de práticas sociais e religiosas vistas por intermédio de atributos femininos como a obediência, a humildade, a bondade, a maternidade, o sacrifício e o sofrimento, mas também a revolta, a raiva, a vingança, a determinação, a liderança, a autonomia. Seus feitos e feitos, frutos de ditames obedecidos, negados, de desejos referendados, de conflitos amenizados, de apropriações ambivalentes, configuram os perfis destas mulheres, tão interessantes e diferentes entre si, reveladores importantes das práticas religiosas e das construções de gênero em processos de transformação.

Por meio de certas condutas, institucionalmente definidas, algumas mulheres sobressaem, criando as brechas por onde manifestam as ambiguidades e ambivalências através das quais também se constituem como religiosas. São as referências e alusões trabalhadas etnograficamente pelos autores que me permitiram sintonizar com os textos do ponto de vista dessas mulheres, suas personagens. Por meio desse viés busco destacar a normatividade naturalizada das relações de gênero e as resistências eventuais que emergem sob as condutas religiosas, valorizadas pelos pesquisadores.

2 É necessário enfatizar como religião também é um termo situado cujos sentidos são históricos e também disputados entre atores em situações diversas. Conferir em Giumbelli (2014) sobre algumas controvérsias que configuraram religião no Brasil, entre outros trabalhos deste autor.

Quero enfocar brevemente a complexidade que as conexões entre sexo, gênero e religião ganharam no que tange à feitura dessas personagens mulheres religiosas ou religiosas mulheres. E assim viso também valorizar as elaborações de gênero presentes nestes artigos como formas de criar religião.

No texto sobre o culto a santos não ortodoxos, Maria Conceição dos Santos discorre sobre a devoção a uma santa designada, como Maria Degolada. Partilhada por todos os habitantes do povoado, a sua história é principalmente a narrativa de sua morte terrível e do seu perfil configurado também pelo seu desejo de vingança. Com efeito, a história de Maria Degolada, rebatizada de Maria da Conceição, é o fio que a pesquisadora acompanha para entender como se produziram ali projetos diferenciados de santidade e, portanto, de mulheres. Assim, diz ela no início de sua busca: “[...] o taxista me explicou que ‘a santa não gostava de ser chamada de Degolada’ e que ela ‘tinha sido assassinada por um militar, por isso não atendia pedidos de militares, nem de policiais’” (SANTOS, 2015, p. 274)

A autora deste belo artigo explora os sentidos atribuídos a Maria Degolada, digo, Maria da Conceição, através da reconstituição de um personagem central das tramas político-religiosas do lugar, a saber, a missionária católica, irmã Nely. Por intermédio de exercícios de caridade, direcionados aos pobres maltratados pelos governos da cidade, como “restos” despejados de um antigo bairro central, irmã Nely se propõe a salvá-los. Ao longo dos anos conseguiu “domesticar” o culto à Maria Degolada, retirando dele seus aspectos mais claramente disruptivos para fazer predominar um catolicismo civilizatório, como sugere a autora, ao desfazer os vínculos entre pobreza e delinquência. Nesta atividade específica a igreja e a sociedade teriam então valorizado como a missionária exerceu sua prática religiosa através de um modelo católico de mulher pacificadora:

Nas suas narrativas a missionária afirma ter recuperado dezenas de delinquentes oferecendo o que lhes foi negado: o amor que

molda o caráter do indivíduo; o amor de uma mãe. Essa associação entre criminalidade e falta de amor maternal coloca o feminino na função de civilizador. Coloca a figura da mãe no centro ordenador da vida social da comunidade. Tanto a Mãe de Deus [N. Sr^a. da Conceição], quanto a ‘mãe dos delinquentes’ despontam como promessa de reabilitação social e moral daquela comunidade. (SANTOS, 2015, p. 299)

E autora continua, puxando o fio da história recente da doutrina católica relativa às mulheres:

Na sua *Carta às Mulheres* o Papa João Paulo II refirma a ‘missão feminina’ dentro da religião: ‘Desde o início, a criação da mulher está consagrada ao princípio da ajuda’. Não por acaso, a Virgem Maria, modelo de feminilidade católica, costuma ser chamada de ‘serva de Deus’. Irmã Nely que, por mais de quarenta anos, desempenhou diferentes funções junto a população da Vila Maria da Conceição — sendo retratada por muitos moradores como uma líder energética —, estabeleceu (por meio de discursos e conduta) que queria ser lembrada como a ‘mãe dos delinquentes e desvalidos’, ‘serva dos desígnios divinos’ e modelo para todas as mulheres. (SANTOS, 2015, p. 300)

Conceição Aparecida dos Santos recuperou da história de Maria Degolada a memória ativa dos moradores. Emergem assim no tecido social de onde nasceu a devoção de Maria Degolada os contextos de pobreza, violência e miséria nos quais os atores do Estado seriam também responsáveis. Afinal, o registro relacionando a morte da santa à violência praticada por um ator militar — seu marido — foi generalizado e passou a recobrir, pelo desejo da santa, a categoria estatal “os militares”. Esses passaram a ser punidos pela santa, em uma recusa que dura até hoje, encampada pelos seus fiéis, que assim parecem apreciar o confronto da santa com estes. As práticas variadas que buscaram o esvaziamento da devoção, promovidas pela missionária, indicam o viés normativo relativo às mulheres como

católicas: como servas, “desde a criação”, segundo as palavras proferidas pelo Papa João Paulo II.

Um culto à expressão raivosa de uma santa a militares, como formulação, não seria bem condizente com o que afirma a autora, eu sei. Mas talvez se possa destacar que Maria Degolada foi santificada como uma mulher sofrida e sacrificada que se manifesta contra militares, o que sugere que seus devotos não abraçam a ortodoxia católica relativa à santidade. A ênfase em uma subjetividade que não tolera nem perdoa a violência militar masculina é o traço que se guarda e se cultua em uma vila onde vivem os agredidos e estigmatizados do meio urbano, no presente. Nas palavras da autora: “Uma vez removidos, afastados e isolados estes encontrariam nas narrativas e no culto a Maria degolada uma referência na construção das memórias, das experiências vividas.” (SANTOS, 2015)

A memória, alvo do esforço civilizatório da missionária, põe em relevo os traços dessa oposição raivosa e insolente de Maria Degolada. Trata-se, portanto, de uma construção da natureza feminina, persistentemente disputada pelo trabalho missionário com vistas a domesticá-la. Outra memória insiste, portanto, em permanecer, através desta Maria maltratada, cujos fiéis, talvez reticentes à instituição e às suas verdades, continuam a acionar.

O artigo sobre o profetismo evangélico pode ser considerado, como se observa, através do mesmo eixo relativo à moralidade feminina. Marcos Vinício de S. Pereira descreve, pois, a consolidação, nas igrejas assembleianas, de profetisas femininas. Estamos diante de um profetismo distante daquele que nos habituaram as leituras dos africanistas franceses, como observa o autor. Esses, aliás, pouco se ocuparam das mulheres.

Trata-se neste caso, muito possivelmente, de um profetismo de uso doméstico alargado, quer dizer, cujos limites não são dados pela esfera doméstica, mas fundados nas relações de gênero no interior da família e da igreja. Em suma, constituiu-se um profetismo como um instrumento normativo evangélico, manejado por mulheres. Como bem

explicita o autor, as profetisas transmitem a previsão divina de um futuro frequentemente conturbado graças às condutas inapropriadas das mulheres, responsáveis últimas pela fuga desviante de seus maridos. Cabe a elas mantê-los no casamento, trazê-los para a igreja e afastá-los do mal. Assim, o cotidiano das mulheres obedece a um cumprimento rigoroso dos seus deveres domésticos e também a um controle e vigilância atenta dos seus parceiros conjugais. As profetisas realizam chamados às mulheres na forma de advertências que pairam sobre o horizonte de suas famílias, de suas vizinhas e companheiras de culto. Um ambiente talvez persecutório, conflituoso, cheio de intrigas, no qual é preciso constantemente “vencer o mal” em homens e mulheres, e calar as acusações a respeito de indivíduos, sujeitos às atrações oferecidas pelo inimigo. (PEREIRA, 2015)

Sabe-se, pois, que as referências bíblicas sobre a natureza feminina, habitualmente apropriadas pelas teologias evangélicas, apontam-nas como fonte da tentação masculina. Como se as evangélicas, etnograficamente descritas, operassem em uma chave dupla: ao mesmo tempo responsáveis pelas tentações que elas produziriam como sexo feminino e encarregadas de contê-las como mulheres evangélicas, normativa e previamente construídas. Estariam, portanto, em um estado de ambivalência permanente entre seus deveres como mães e mulheres, por um lado, e a condição de propiciadoras do mal na família e na comunidade de fiéis, por outro. Um exemplo delicioso é dado pela palavra de uma profetisa que reproduzo, acompanhando a análise do autor:

Jucélia, que também se reconhece como profetisa, não poupa palavras para alertar suas ‘ovelhas’ em relação às obrigações do casamento, e avisa que Deus cobrará delas a vida de seus maridos caso eles se desviarem. (PEREIRA, 2015, p. 309)

Mas é uma pomonha. Não tem problema, coma sua pomonha. Você não foi atrás da pomonha? E não pegou o milho e não fez pomonha? Agora coma pomonha, minha filha! Porque a

pomonha é sua, não é da sua irmã [glossolalia]. A pomonha é sua. Porque quando Deus quis usar alguém para te alertar, você disse ‘Pera aí, Jesus!’ Tu não quis saber e ainda ficou com raiva e disse ‘a vida é minha, quem manda sou eu’. Então, agora, a pomonha é sua. Coma! E se alimente dela. Porque ninguém vai comer sua pomonha. O Espírito de Deus te trouxe pra falar com você. Quando você quer, o problema é seu, não é? Quando o problema vem e começa alarmar e você quer dizer pra todo mundo. Tem que contar pras irmãs, pros irmãos, pra tia, pro tio, todo mundo tem que ouvir e defamar do marido. Olha o Deus que diz ‘alerta, alerta porque estou de olho em você’. Aí, agora ele não presta na cama, aí agora ele não bota comida dentro de casa; Deus tá te dizendo ‘Se aquele homem sair da minha presença, eu vou cobrar de ti, mulher; porque errada é você’. O Espírito de Deus tá te dizendo ‘Quando eu quis te alertar, tu não me deu ouvido nenhum.’ (PEREIRA, 2015, p. 310)

Um encadeamento hierárquico de responsabilidades dispõe as mulheres em ordem e, podemos pensar, forjam o sexo como gênero, conectando-o normativamente à igreja. Estão assim alinhadas por suas obrigações como mulheres e como filhas de Deus na igreja através da mediação das profetisas. Misto de autoridade institucional e de modelo feminino, estas últimas são guardiães da casa, da igreja e do casamento. Um encadeamento cujo pressuposto é o controle vigilante de todas sobre todos. Lembremos como o artigo destaca no pensamento evangélico da profetisa os homens como um gênero incapaz de responder inteiramente sobre eles próprios. Ela, sem meias palavras, cobra o respeito às normas e denuncia a resiliência entre as mulheres, quando não uma atitude rebelde, face às suas obrigações perante a igreja. O texto ressalta, portanto, a luta contínua das mulheres enquanto parte da rede de vigilância e controle da igreja para não deixarem abalar o seu edifício que, em última análise, repousa sobre seus ombros. Como destaca o autor:

É muito comum se ouvir nos círculos de oração o versículo bíblico ‘Toda mulher sábia edifica sua casa, mas a tola derruba-a com as suas mãos’³ (PROVÉRBIOS, 1994) com o propósito de reiterar esse atributo e encorajar mulheres a superarem os desafios domésticos. Mesmo quando o marido, crente ou não, ‘fraqueja na carne’, a mulher, conforme a literatura da União Feminina da Assembleia de Deus Ministério Restauração (ADMR): ‘[...] deve ser submissa como sendo ele sua cabeça [...] a cabeça da mulher, o homem, é falha. Muitas vezes erra, agindo segundo sua própria força e instintos naturais em vez de buscar a direção de Jesus’. (PILAR..., [entre 2006 e 2012], p. 20 apud PEREIRA, 2015, p. 310-311)

Resistência e conformismo, acusações e conflitos, vigilância, poder e contra poder, aparentemente se conjugam nesses cotidianos das mulheres assembleianas. Personagens ao mesmo tempo “empoderados” e submissos emergem assim graças a um agenciamento evangélico peculiar da natureza feminina.

Entre os artigos aqui referidos, as profetisas não são as únicas figuras poderosas e famosas. A mãe de santo que Marcello Múscari descreve evoca-nos também formas específicas de exercício de poder, associadas a práticas político-religiosas femininas junto a personagens masculinos, reconhecidamente importantes nas arenas públicas, como políticos, governantes estaduais, municipais e federais, jornalistas etc.

É impressionante a capacidade de agenciamento que a mãe de santo Carmen de Oxalá apresenta para fazer, da casa de culto, um centro reconhecido na “comunidade” como descreve Marcelo Múscari (2015). A lista de seus empreendimentos é longa, tal como nos chama atenção o autor. Através do terreiro, ela se apropria de políticas públicas com finalidades variadas. O centro é a casa religiosa, erguida ao longo dos anos como um lugar que concentra múltiplas iniciativas e finalidades: culturais, assistenciais, domésticas, rituais e

3 São os provérbios de Salomão, no Capítulo 14, verso 1.

políticas. Forjou-se como um espaço de representação e núcleo político da comunidade. O entrecruzamento dessas atividades repousa em uma conexão específica, a saber, da mãe de santo como figura feminina e maternal, fortemente identificada com a prática religiosa da caridade, que busca se associar com aqueles que seriam as figuras masculinas de poder, que lhe dão acesso às benesses obtidas através da política na esfera pública. Trata-se aqui de um percurso político-religioso bem sucedido. O autor demonstra o quanto a mãe de santo valorizou ao máximo o que seria uma característica ao mesmo tempo da natureza das mulheres e de suas atribuições religiosas como fontes de poder, controladas essencialmente por homens. Filhas e mães de santo se apresentam aqui dignificadas pelo trabalho ao próximo deserdado, alvo de seus deveres e obrigações, inerentes ao papel de gênero naturalizado e indissociável daquele propriamente religioso. Assim, mãe Carmen de Oxalá, precedida por sua mãe, responsável pelos primeiros programas assistenciais, dedicou-se com muito afincamento, suponho, a criar elos político-cultural-religiosos com as instituições responsáveis por políticas públicas federais, estaduais e municipais. Com um claro domínio do repertório das políticas públicas dos governos do Partido dos Trabalhadores (PT), foram capazes de encontrar a cada momento o mediador adequado para acessar a instância estatal necessária, a “tradução” da linguagem da burocracia, e superar os empecilhos que tanto inviabilizam as tentativas dos pobres de recorrerem a programas do governo. A casa ganhou um ponto de cultura, criou uma biblioteca, buscou fundar uma rádio comunitária, obteve auxílio da Secretária de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) e também do Ministério das Comunicações; transformou a biblioteca em um centro de inclusão digital; criou e manteve vínculos com programas de assistência à pobreza como aqueles referidos como Segurança Alimentar. Do sopão à formação de jovens, dos rituais à pedagogia da cultura africana, do acervo de livros a um acervo de computação, tudo, em suma, testemunha sobre a capacidade da mãe de santo de se conectar com

atores bem relacionados no plano político e social. Podemos sugerir, junto com o autor deste artigo, que estas figuras fortes do candomblé de Porto Alegre, agenciando os atributos de gênero considerados essencialmente femininos, ultrapassam os limites que a princípio lhes seriam outorgados. Beneficiam-se das brechas, através do princípio da caridade, maternal e religiosamente investidos, em espaços da esfera dos “direitos” e de seu repertório, perfeitamente utilizado.

Finalizo meus comentários destacando o interessante trabalho etnográfico a respeito do artigo sobre o uso terapêutico das folhas no candomblé. O artigo de José Luís Moreno Neto (2015) descreve esse uso das folhas dando relevo à sua sacerdotisa, também integrante do seu terreiro. Petite é o seu nome.

Estamos, no entanto, longe do personagem público de sucesso, do poder construído pela associação entre gênero, política e religião. Nada próximo tampouco das figuras da rebeldia como a de Maria da Conceição, a degolada. A sacerdotisa das folhas é objeto do trabalho de observação participante de José Moreno Neto, como membro do terreiro, médico e pesquisador. O texto se inicia com uma conversa entre dois especialistas em curas: aquele que decifra a doença através da linguagem médica e a sacerdotisa que se esforça em traduzir de forma compreensível para ele as bases do seu saber. Mas esta conversa acaba escorregando para um dos assuntos de interesse do pesquisador: a trajetória da sacerdotisa. Infância difícil, vida difícil, família complicada, saúde comprometida.

O seu relato delicado sugere que não se trata de alguém que se apresenta “empoderado” e triunfante, figura clichê do empreendedorismo cantado em prosa e verso nos tempos atuais. Ao contrário. Petite foi e é maltratada pela vida. As folhas ajudaram-na em muita coisa, mas não foram instrumentos que puderam vencer as faltas sociais e morais dela e de seus próximos, como alcoolismo, maus-tratos, conflitos familiares, agressões, violência e pobreza. Exerce suas funções no terreiro, sem pompas nem adereços, quase invisível, quase escondida no seu canto, como aconteceu quando José Moreno Neto a

ela se dirigiu. Destaco, pois, da sua narrativa etnográfica momentos do relato da sacerdotisa em que as dificuldades da vida não são propriamente superadas, mas subjetivamente aplainadas pelos cuidados que oferece a si própria e aos outros. A citação é longa, mas vale a pena:

Doença é ter ‘uma vida agitada’, sem fé. Ter saúde é não deixar que ‘o corpo domine a mente.’ Paralelamente, problema de saúde é ‘se enraivar, ficar nervoso, ter ira de alguém’. Por isso, acreditava que era preciso sempre pensar coisas boas para atrair saúde. Consequentemente, livrar-se de pensamentos e sentimentos ruins é condição indispensável para manter-se saudável. Ódio, por exemplo, é ‘péssimo para o fígado’, ‘estraga a gente’[...] Eventualmente, acordava ‘entrevada’ por conta de seu problema de coluna, o que a fazia solicitar ajuda e ‘deixar as coisas nas mãos de seus guias’[...] Associava sua doença de coluna a uma queda em ambiente de trabalho, uma empresa estatal distribuidora de alimentos, em 1993. Era repositora de alimentos nas prateleiras e também operadora de caixa. Por conta de fortes dores na coluna, dificuldade na deambulação e dormências nas pernas, começou a faltar no trabalho. Motivo que a fez procurar um especialista de coluna e ter realizado uma tomografia computadorizada, que efetivamente demonstrou seu problema. Os colegas de trabalho, todavia, achavam ‘que ela estava fazendo corpo mole’ e costumavam caçoar dela nos corredores. Por conta disto, ‘pegou uma depressão’. Não tinha mais ânimo para frequentar o trabalho, não se alimentava, vivia chorosa, deixou de se cuidar, irritava-se com qualquer bobagem. Foi sua mãe que reconheceu seu estado mórbido e a fez procurar auxílio médico especializado. Tomou medicamentos por quase seis meses. ... Entretanto, permaneceu sempre aflita com sua situação de trabalho indefinida, que a deixava bastante nervosa. Passou por diversos afastamentos de saúde, até que conseguisse definitivamente ser dispensada do serviço público, resolução que atribuiu também à agência espiritual.⁴ Um irmão tivera problemas no casamento,

4 Caroso e Rodrigues (1998), acerca do manejo comunitário em saúde mental dentro do candomblé, têm mostrado que a família de santo representa uma

que culminou na separação e o outro teve mais de 80% do corpo queimado após uma explosão em um posto de combustível enquanto trabalhava como eletricista. Após estes eventos, voltaram para casa de sua mãe e passaram a ‘beber pesadamente’. Em razão do agravamento de conflitos domésticos, referiu que teve dois Acidentes Vasculares Transitórios (AIT) nos últimos dois anos. Para ela, a manifestação da doença se deu que pelo fato de que não podia dizer o que estava sentindo a um irmão que a aborrecera. Para ela, ter guardado ‘aquilo dentro dela’ fizera muito mal a si e, por isso, teve o ‘derrame’. Sua irmã, ao chegar a casa, percebeu que sua vista esquerda estava muito vermelha, sua voz ‘embolada’ e sua boca ‘torta’. Sua mãe também voltara a ter a erisipela na perna desencadeada pelo estado de nervoso⁵... Ultimamente, tem procurado se aliviar da tensão ouvindo música, enquanto faz seus afazeres domésticos. Cuidar de suas plantas é a parte que lhe dá maior prazer e é, concomitantemente, um momento terapêutico, porque as plantas trocam energia e afetividade consigo. (MORENO NETO, 2015, p. 265-266)

Finalizamos com os sentimentos de pacificação que Petite experimenta, alimentados pelos cuidados das plantas e das pessoas. O seu poder terapêutico parece se realizar junto a um “trabalho do tempo”,

importante rede de apoio ao indivíduo que se depara com uma situação de sofrimento. (N. A).

- 5 Luiz Fernando Dias Duarte estudou as representações sociais e a visão de mundo na metafísica ocidental sobre as categorias nervoso e/ou doença dos nervos, primeiramente nas classes trabalhadoras e, posteriormente, estendendo suas análises sobre as classes populares, no Brasil, como perturbação físico-moral. (DUARTE, 2003) Para o pesquisador, a representação do nervoso popular ocuparia um lugar demarcado pelo psiquismo, interioridade psicológica da pessoa, em contextos relacionais, em contraste e resistentes à compreensão physicalista dos fenômenos da saúde/doença apresentados na relação terapeuta-doente entre as representações individualizadas ou individualizantes dominantes dos agentes da biomedicina. Na interface com terapêuticas religiosas, Duarte adverte que a vida social mantém íntimas tramas entre acepções do processo de adoecer e recuperar a saúde, incluindo concepções cosmológicas, além da articulação de fatos vivenciados na biomedicina com demais trajetórias terapêuticas e sistemas de cura, compondo diferentes racionalidades e eficácias. (N. A).

como sugere Veena Das (2007), discorrendo sobre mulheres que sofreram violências extremas. O desgaste físico e moral não se esvaem, porém acompanham minorada a vida. (VIANNA, 2011) Uma forma de trabalho sobre si mesma em um dia a dia que aplaina as lembranças ainda vivas dos terremotos e precipícios pelos quais passou.

Termino através de um pequeno comentário sobre as etnografias. O bom trabalho etnográfico é aberto a muitas leituras, a muitos pontos de vista através de suas interpretações e narrativas, como se sabe. As narrativas etnográficas abrem as portas dos vários mundos abordados por estes artigos. Mulheres envolvidas com curas, mulheres santificadas, mulheres capazes de ler o futuro, mulheres ativas nas políticas públicas, mulheres direcionadas ao bem comum, com o cotidiano religioso inseparável da política, da cultura e dos entrelaçamentos propiciados pela vida.

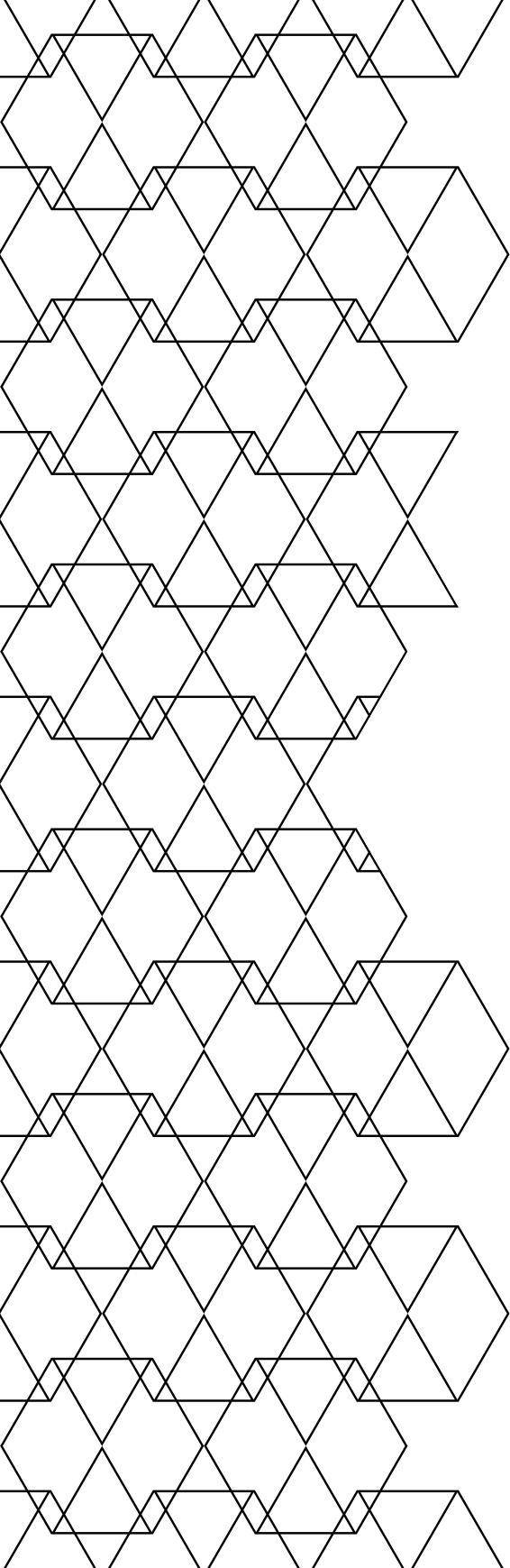
A abertura que encontramos na etnografia, em suma, decorre da aplicação de um princípio disciplinar raramente esquecido. Com efeito, o esforço é no sentido de se aproximar da experiência social que é avessa às clivagens de domínios analíticos e disciplinares, impostas pelos campos da ciência em sua tradição positivista. Mulheres, corpos, sexos, gêneros, políticas e religiões podem assim revelar muito sobre a vida social quando se valoriza a permeabilidade e a relatividade dessas categorias. O entrelaçamento das práticas e de seus sentidos é assim fundamental para a compreensão dos gêneros religiosos bem como para entender as protagonistas destes interessantes artigos.

REFERÊNCIAS

BUTLER, J. *Problemas de gênero feminino e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2010.

DAS, V. Boundaries, Violence, and the work of the Time. In: DAS, V. *Life and words: violence and the descent into the ordinary*. Berkely: University of California Press, ©2007, p. 79-94.

- GIUMBELLI, E. *Símbolos religiosos em controvérsias*. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.
- MORENO NETO, J. L. *Ahunse aman: o encanto das folhas e a trajetória de uma terapeuta popular no candomblé jeje*. In: TAVARES, F.; GIUMBELLI, E. *Religiões e temas de pesquisa contemporâneos: diálogos antropológicos*. Salvador: EDUFBA, 2015. p. 249-272.
- MUSCARI, M. Circuito de plantas, chás, óleos e curas: comentários. In: TAVARES, F.; GIUMBELLI, E. *Religiões e temas de pesquisa contemporâneos: diálogos antropológicos*. Salvador: EDUFBA, 2015. p. 233-248.
- NAIDIN, S. *Bioteχνologias do corpo e do gênero: uma análise sobre a construção de corporalidades “femininas”*. 2014. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.
- PEREIRA, M. V. de S. As profetizas no contexto evangélico. In: TAVARES, F.; GIUMBELLI, E. *Religiões e temas de pesquisa contemporâneos: diálogos antropológicos*. Salvador: EDUFBA, 2015. p. 305-324.
- SANTOS, C. A. dos. As santas da Vila Maria da Conceição. In: TAVARES, F.; GIUMBELLI, E. *Religiões e temas de pesquisa contemporâneos: diálogos antropológicos*. Salvador: EDUFBA, 2015. p. 273-304.
- VIANNA, A. Corpos, dores e tempos: a “espera” pela justiça entre familiares de vítimas de violência policial. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 35., 2011, Caxambu. *Anais...* Caxambu: Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, 2011.



PARTE 4

RELIGIÕES, FLUXOS
E AGENCIAMENTOS
DE CURA

Religião e cura numa igreja pentecostal em Itaparica-Bahia

Ángela Ramírez Moreno
Francesca Bassi

AMOREIRAS: UM LUGAR, VÁRIAS RELIGIOSIDADES

Amoreiras é um povoado à beira mar na Ilha de Itaparica (Bahia), que atualmente conta com aproximadamente 6.000 habitantes. Perto de Amoreiras encontra-se Ponta de Areia, lugar conhecido por ser berço de tradições religiosas de matriz africana, sendo aí presentes antigos centros de candomblé (terreiros de Orixá e terreiros onde se cultuam os Ancestrais baba Egun).¹ Nesta área também atuam benzedeadas, rezadeiras, terapeutas espíritas e da umbanda; contam-se

1 Nos anos 1990, Braga dedica importantes estudos à comunidade negra de pescadores de Ponta de Areia (Itaparica), cuja identidade específica é conferida pela conexão da estrutura econômica e familiar com o culto dos antepassados - o chamado culto de babá Egun -, praticado paralelamente ao culto dos Orixás. (BRAGA, 1992) Esta comunidade é conhecida por integrar vários terreiros de babá Egun presentes no local, perpetuando assim um importante patrimônio constituído de mitologia, música e cantigas, cerimônias e rituais, estética religiosa etc. Baluarte de uma organização patrilinear de origem africana (yoruba), fundamentado no conteúdo tanatológico e de procedência (BRAGA, 1992, p. 123), este culto detém ainda hoje um relevante papel nas referências genealógicas locais e na evocação de uma tradição religiosa ligada à “africanidade”.

ainda seis igrejas evangélico-pentecostais e uma igreja católica. Uma complexa realidade, esta, que põe em evidência a diversidade terapêutica e religiosa do lugar,² com a qual a igreja pentecostal, objeto desta pesquisa, convive e confronta-se, no meio de processos de transformação religiosa que vem caracterizando a Baía de Todos os Santos. Num espaço religiosamente complexo e, ao mesmo tempo, assim circunscrito, a diversidade deve sugerir também uma serie de demarcações de identidades, os atores se espelhando nos estereótipos de cada campo religioso, como sugeriria Taussig (1993).

A presente pesquisa, que envolve pentecostais num lugar religioso marcado por forte presença de cultos afro-brasileiros, não pode deixar de considerar o jogo permanente da alteridade e da mimese, a busca pela identidade acontecendo num plano necessariamente relacional, o que acarreta um processo marcado por um reconhecimento comunitário mútuo. A construção dessa fronteira, às vezes efêmera, evoca imagens estereotipadas das diferenças: os evangélicos de Amoreiras estão cotidianamente em relação com outrem num jogo de espelhos doutrinários e estilísticos. Gestos e comportamentos, locuções na linguagem cotidiana, horários para encontros e para sessões religiosas, estilo das vestimentas e dos templos, imitam o padrão evangélico das grandes igrejas pentecostais. Num lugar periférico em relação aos grandes centros evangélicos, os “crentes” de Amoreiras devem se afirmar buscando atitudes e estilos religiosos que reproduzam estereótipos, mas também devem procurar se destacar na arena religiosa local, notadamente no âmbito terapêutico, onde consegue-se ver as fronteiras (porosas) em relação com outras práticas (principalmente em relação ao candomblé). Como sugere Patrícia Birman (1994, p. 36):

2 Que se consegue entender em Fátima Tavares, no projeto de pesquisa. Território, redes de cuidado, direitos e vulnerabilidade socioambiental entre populações tradicionais da Baía de Todos os Santos. Salvador, 2011.

Percebe-se não só uma herança religiosa em parte comum como a elaboração de temas em torno dos quais o conflito acontece. O que dá a esse a proximidade e a vivacidade de uma troca conflitiva e sofrida é a interpenetração destes campos religiosos através da permeabilidade que possuem suas fronteiras.

Como primeira impressão, o segmento pentecostal parece excluir as práticas de outros sistemas religiosos/terapêuticos locais, referindo-se a estes com a expressão de “obra” ou “instrumento” do diabo. Sabe-se que a conversão ao pentecostalismo implica, teoricamente, a necessidade de fazer uma quebra radical com o passado. Por outro lado, na prática do cotidiano de algumas igrejas, constando entre elas aquelas de Amoreiras, se enxerga uma continuidade ou uma reprodução dos agenciamentos religiosos locais.³

De modo geral, podemos considerar com Wynarczyk (1995, p. 3) que

estas igrejas mantêm uma relação ativa e dialética com as crenças, práticas e atitudes religiosas da cultura popular circundante, em termos de tensões e antagonismos que se assentam sobre reconhecimentos prévios

Se estabelecem também relações de identidade do tipo “próximo” ou “distante”, as quais implicam uma tensão no fazer cotidiano provocada pela busca de eficácias terapêuticas onde a circulação de símbolos, materialidades e informações fazem conectar, implicitamente, os diferentes agentes terapêuticos. Sem negar aquele enunciado canônico dos evangélicos segundo os quais “os chefes

3 Birman (1994, p. 36-37) expõe como, em geral, os grupos religiosos de matriz africana e as igrejas pentecostais disputando metas na busca de eficácia terapêutica, implicitamente comunicam: “Faz parte do contexto da guerra santa uma visão de mundo que podemos chamar de encantada, [...] as armas empregadas são naturalmente dependentes do estatuto religioso daqueles que as modelam como instrumento de cura, de resolução de problemas. Poder manipular estas forças naturais e ao mesmo tempo morais é o que pastores e pais-de-santo atualmente disputam”.

das seitas (do candomblé) são instrumentos do demônio e os espíritos cultuados também”, as confrontações podem ainda apresentar momentos de trégua, se amortecendo, pois, finalmente, são uns e outros, evangélicos e filhos de santo, moradores do mesmo lugar; se conhecem desde sempre, intercambiam pequenos serviços e, como dizem alguns se referindo a outro plano identitário importante, o do parentesco, “tudo mundo acaba sendo aqui quase a mesma família”.

Vale ainda ressaltar como, frequentemente, no discurso evangélico emerge o autoelogio, associado à consciência de “ser quase maioria”, como atestam os dados do último censo sobre o crescimento deste segmento religioso no país. Portanto, a aclamação desta realidade demográfica geral por parte dos “crentes” não deixa de se confrontar com a complexa realidade local, tanto do ponto de vista religioso quanto do ponto de vista das sociabilidades comunitárias e festivas. Como fala um morador que já praticou o candomblé: “*Amoreiras, Manguinhos [localidade próxima] são da macumba em todas as festas de fevereiro, o resto do ano ficam os crentes, mas já foi bem mais da macumba [...]*”. Depoimentos deste tipo apontam para a paisagem religiosa de Amoreiras que ainda registra a importante permanência de um segmento da religião de matriz africana, cuja forma tradicional, como já citado, é também associada, no local, ao culto dos ancestrais (eguns) fundamentado em laços de parentesco e na memória da origem africana das linhagens.

Este estudo concerne a uma igreja pentecostal de Amoreiras chamada de “Tabernáculo da Fé: Igreja Vida Nova”, dirigida por um pastor⁴ que opera segundo procedimentos rituais que almejam a libertação

4 O pastor Jorge tem 48 anos. Nascido e criado em Amoreiras, é morador atual do distrito, assim como sua família. Sua mãe sempre foi dona de casa o seu pai foi lavrador. Tem dois irmãos. Conta a mãe dele que por um tempo na família foram católicos, mas que alguns parentes faziam reunião espírita e as coisas “às vezes se misturavam”. A mãe do pastor conta também que o esposo dela tinha momentos em que “*lhe entrava o preto velho e começava fumar charuto por dentro da boca*”. No transcorrer da vida, ela ficou viúva e os filhos passaram para uma das primeiras igrejas evangélicas do povoado. A mãe do pastor também comenta

do mal e a cura, competindo com tradições antigas e bem enraizadas no contexto local de cura religiosa. Em função de problemas vários (saúde, família, finanças etc.) o pastor tem formulado “campanhas” e sessões de culto, nas quais, ao que parece, ocorre um “trabalho simbólico” constante mediado por um conjunto de objetos que protagonizam as atividades de cura. Como conciliar a eficácia ritual dos objetos com os fundamentos doutrinários do pentecostalismo? Podemos aqui destacar a peculiaridade ritualística do pentecostalismo sugerindo com Birman (1994, p. 42), que “a ênfase interpretativa que o pentecostalismo atribui aos ritos se dá no sentido de reforçar a analogia com o mal. É o poder dessa analogia que parece aumentar a cada dia”. Veremos, que, de modo complementar à sugestão de Birman (1994), a cura e, portanto, o desfecho positivo do ritual é associado à libertação pela fé, os dados nos indicando uma articulação particular entre eficácia dos objetos e estados interiores da fé.

DEFININDO O CAMPO DA PESQUISA

Recém-chegado ao Brasil no começo do século XX, a mensagem pentecostal trazia a ideia da afirmação do Espírito Santo, dando ênfase aos dons que seriam entregues aos convertidos. (MAFRA, 2001, p. 30) O batismo no Espírito Santo, a oração em línguas estranhas (glossolalia) e outros dons têm dado notoriedade ao movimento pelo

que o filho era muito chegado a uma tia solteira “*que mexia em mesa branca e queria que ele herdasse a casa e o ofício quando ela morrer, mas foi Jorge que se adiantou a levar ela ao Evangelho*”. O pastor conta que estudou os primeiros anos da escola, sem concluir; desde os 12 anos praticava, na temporada de verão, alguns comércios na praia e depois tem-se dedicado principalmente à condução de caminhão e ao comércio de produtos de cesta básica e de padaria. Sobre sua preparação diz: “*Não fiz faculdade, mas sim uns cursos de teologia por correspondência, um deles abandonei porque fiquei entediado, sempre gostei de dirigir caminhão, carro*”. Nesses anos de juventude já tinha conhecido a sua atual esposa com a qual ele tem três filhos. Quase todos os membros da família extensa de Jorge hoje o acompanham na sua igreja.

seu frenesi religioso. (MÍGUEZV, 2002) Outros aspectos importantes do culto são a relevância da relação pessoal com o divino, a imposição de mãos, orações e testemunhos públicos. (CHERONI, 2004)⁵

Para o neopentecostalismo, a característica central do culto está na prédica do pastor e nas campanhas que ele e sua igreja promovem para que os fiéis e seguidores consigam a cura espiritual e a prosperidade econômica. Deste tema se ocupa esta pesquisa, considerando, notadamente, a emergência de gestos rituais e materialidades variadas nas sessões de Culto da Libertação na citada Igreja Vida Nova de Amoreiras. Para este trabalho foi efetuada uma pesquisa de campo de um ano, acompanhando os membros da comunidade religiosa nas suas atividades, focando como as palavras, os gestos, os corpos e as coisas são articuladas nas experiências de cura.

AS CURAS PENTECOSTAIS: OS RITOS REFLORECEM

No pentecostalismo contemporâneo a operacionalidade terapêutica é geralmente embutida na temática dos “rituais da cura divina”. Mafra (2001, p. 54-55) explica que, no sentido oposto da ruptura litúrgico ritualística dos primeiros protestantes, uma das tendências fortes no campo evangélico atual é a recuperação do rito. Seguindo essa linha, Campos (1997) também aborda a retomada de gestos e liturgias de cunho ritualístico, entendendo-os a partir da metáfora do teatro, como estratégia metodológica de compreensão das sessões de culto da Igreja Universal do Reino de Deus.

Ao abordar os rituais de cura, compreendidos como sequência estereotipada de atos, com enunciação de palavras e uso das coisas

5 Pode-se compreender o pentecostalismo a partir das categorias: pentecostalismo clássico; pentecostalismo de “segunda onda” segundo Freston (1993, p. 36) ou “de cura divina” segundo Mendonça (1989); e um último desprendimento desse cenário pentecostal surgido pela década de 1980 que se tem chamado de neopentecostalismo por Mendonça (1994) e Mariano (1995) ou de “terceira onda”, por Freston (1993).

em lugares de culto, ressaltamos que a finalidade de suscitar a fé é conjugada com interesses e expectativas contingentes dos participantes frente a situações de crise geralmente pessoal (crise econômica, familiar, afetiva, de saúde etc.). As sessões entram assim na categoria dos rituais de aflição (TURNER, 1974), a eficácia dos procedimentos terapêuticos consistindo em exorcizar entidades ou forças responsáveis por males que afetam tanto o plano corporal quanto o plano espiritual (dores, doenças físicas e psíquicas, condições espirituais ruins, isto é, conseqüências de maldições e contaminação por espíritos imundos),⁶ Este tipo de atividades é parte indissociável das religiões pentecostais (SILVA, 2008), a cura, que liberta de demônios, orixás, maldições etc., podendo também atingir a rede de relações dos agentes religiosos (amigos, parentes etc.).

O Culto da Libertação da Igreja Vida Nova de Amoreiras envolve ações terapêuticas a partir de uma dimensão material que focaliza corpos e coisas, segundo um padrão ritualístico, embora os membros da igreja não se refiram ao culto como “ritual”, preferindo falar de “trabalho simbólico”. Tal trabalho alcança uma dimensão individual, ainda que apoiada numa participação pública: as coisas que são apresentadas publicamente nos cultos, são “ungidas”, sendo a sua posterior utilização feita individualmente, fora do espaço da igreja pentecostal onde elas foram dispostas num primeiro tempo.

6 Em geral, podem ser considerados dois grupos de aflições físicas: doenças e dores. No primeiro grupo estão doenças graves e crônicas (como cânceres), cegueiras, paralisias, alergias. No segundo doenças agudas: dor de cabeça, espasmos, golpes ou contusões. Um terceiro grupo concerne males espirituais e psíquicos: depressão, insônia, feitiços, maldições, uso de drogas e álcool. Na opinião da comunidade desta igreja, no diabo e no pecado se encontrariam a origem destas aflições, a causas biológicas sendo reconhecidas, mas interpretadas como conseqüências de ação demoníaca e de estados de corrupção moral. Percebe-se também que não há uma rejeição da medicina e do uso de fármacos, mas em algumas ocasiões a assistência médica é adiada.

Levando em consideração as qualidades específicas das ações rituais, é possível dialogar com a seguinte anotação de Turner (1974, p. 20, grifo nosso):

[...] uma coisa é observar as pessoas executando *gestos estilizados e cantando canções enigmáticas* que fazem parte da prática dos rituais, e outra é tentar alcançar a adequada compreensão do que os movimentos e as palavras significam para elas.

De fato, seria oportuno ressaltar que na própria qualidade enigmática e estilizada de símbolos e gestos encontra-se o potencial de transformação dos rituais: os gestos, as materialidades e os símbolos mobilizados afetam os adeptos pelo alto valor evocativo e participativo, embora não se encaixem em uma ordem clara e linear de significação.⁷ Abordaremos este assunto depois de apresentar o culto e as materialidades que nele circulam.

O CULTO: CRIANDO UM CONTEXTO PARA AÇÃO

O Culto da Libertação acontece semanalmente na sexta-feira. No curso deste tipo de reunião o espaço da igreja é destinado, no fundo, para uso do pastor enquanto na frente dele se acomodam os assistentes nas respectivas cadeiras. Nos extremos da sala estão, de um lado as pessoas que tocam o pandeiro e o tambor e, do outro, dispostos sobre uma mesa, os objetos do culto. Inicia-se a reunião com uma

7 Como sugere Pierre Smith (1991), sendo a eficácia transformativa do rito mais paradoxal que significativa, os estudos dos atos rituais devem se dirigir para além de análises do tipo semântico, considerando propriedades transformativas que se fazem em ação. Segundo este autor, a mobilização de símbolos nas seqüências dos atos rituais envolvem menos a significação e mais a adesão, permitindo de conjugar afecção e pensamento. Em última análise, a noção da eficácia ritual, considerada por este autor como “armadilha do pensamento” (“*piège pour la pensée*”), nos remete à noção de afetação de Jeanne Favret-Sada (2005).

oração por parte do pastor que convida os fiéis a se unir a ela em som unívoco e alto, a oração se finalizando através de cantos. Esta prévia oração dispõe ao momento da leitura de um trecho do livro da Bíblia que logo é pregado pelo pastor.

Um dispositivo material e sensorial se evidencia durante as reuniões: geralmente “elementos” (assim o pastor conota os objetos) que podem, variando semanalmente, ser panos de cores diferenciadas, botijas de óleo, garrafas de água, sabonetes ou cálices. O pastor se dirige para a mesa tomando um elemento e o apresenta ao público falando da sua origem bíblica e explicando igualmente como diversos problemas⁸ poderiam ser resolvidos com seu uso. Neste momento notamos como os elementos roubam a atenção do fiel; o pastor provoca, de fato, um desvio cognitivo, passando do uso normal do objeto para um outro plano onde é reconsiderado em relação aos significados enunciados que remetem à cura pela fé. Vale enfatizar a dupla articulação entre exterioridades e intencionalidades: elementos materializam significados, assim como a cura materializa a fé.

Em seguida cada fiel pega o elemento que deve ser ungido com o óleo. No mesmo momento voltam os cantos, agora acompanhados de pandeiro, batuque e palmas. Um dispositivo relacional e comunitário pode ser evidenciado, notadamente quando chega o momento das pessoas saírem na frente da igreja para compartilhar os testemunhos de cura ou libertação surgidos das sessões passadas. O contexto ritualístico se faz mais complexo quando sete mulheres, chamadas de obreiras, vestidas de cor preta se acercam na frente do pastor para serem ungidadas nas mãos e posteriormente para impor as mãos - enquanto a obreira põe as mãos na cabeça, o fiel vai fazendo uma oração. Durante a imposição de mãos, as obreiras oram para cada pessoa esta frase:

8 As doenças curáveis são as mesmas: dores musculares, inflamações, problemas de coração, de fígado, do estômago, da coluna, de rins, dos ovários; males espirituais.

eu determino em nome de Jesus que todos os problemas na vida espiritual, física, sentimental, financeira e familiar que atrapalha minha vida, em nome de Jesus, da planta dos meus pés ao alto da minha cabeça, em nome de Jesus, saia!

Trata-se de uma espécie de purificação do corpo do fiel contra toda possível influência nefasta; logo ele é fortificado ao ser ungido com uma gota de óleo na cabeça. Geralmente, quando as obreiras voltam a seu lugar o grupo começa a orar. Finalizando esta oração, as obreiras voltam a passar junto de cada pessoa, ungindo com uma gota de óleo o objeto a trabalhar nesse dia.

Orações, pregações, cantos, imposições das mãos e unção confluem no último ato do ritual: a finalização do artefato ritual. Nesse momento o elemento é considerado quase pronto para efetuar curas: falta somente que o fiel o levante na altura da cabeça e o apresente a Deus com uma oração e bênção. A sessão finaliza-se e cada fiel leva consigo sua coisa; eles farão uso desta esperando na cura e na libertação pela fé.

TRABALHANDO COM ELEMENTOS: AS CAMPANHAS DO PASTOR

Durante o trabalho de campo foram acompanhadas as reuniões do Culto da Libertação e foi possível perceber a utilização semanal de vários objetos. Trata-se de um ciclo de culto que é chamado de “campanha”, onde as materialidades serão trabalhadas por quatro sextas-feiras seguidas. Algumas campanhas foram etnografadas na tentativa de entender melhor a perspectiva do pastor e dos fiéis desta igreja sobre a associação dos processos de cura e a utilização de elementos, similares àqueles já citados: água, óleo, pedras, pingentes, sabonetes, cálices, toalhas e sal.⁹

9 Ressaltando a importância da utilização de materialidades para canalizar a cura, Cheroni (2004, p. 4) destaca igualmente como dentro do pentecostalismo

A atividade de uma campanha dura quatro semanas e mobiliza somente um elemento. Uma dessas foi chamada de “botija do azeite”. O óleo, nos explicou o pastor, ressaltando assim a necessidade de procurar uma boa qualidade do elemento, “*deve ser aquele espesso e gorduroso de cor verde-amarelo que se obtém da primeira prensada das azeitonas*”. As indicações de uso eram os adeptos levarem para casa a botija e derramar o conteúdo sobre a cabeça, para em seguida pronunciar uma oração livre.

Duas campanhas depois, o óleo voltou a aparecer, desta vez distribuído em três garrafinhas. Cada garrafinha se distinguia com um rótulo na parte superior dela: a primeira dizia “Pai”; a segunda “Filho”; a terceira “Espírito Santo”. A campanha tinha por nome “As três gotas do milagre” e os óleos usados eram chamados de “Trindade”. Nesta campanha os três óleos foram parar numa garrafa de água marcada por cada fiel com seu próprio nome e logo unguida por uma gota de cada óleo.

Numa campanha seguinte trabalhou-se com a “toalha unguida”. Num primeiro momento se apresentava uma toalha de uns 30 por 20 centímetros, de cor preta. Cada pessoa pegava uma toalha e depois passava uma obreira unguindo este objeto com um óleo proveniente de um conta-gotas. Depois, a toalha devia ser posta por uns minutos na cabeça, fazendo orações e cantos, logo devia ser esfregada pelo corpo de maneira descendente para ser, finalmente, jogada no chão e pisoteada. Escutavam-se gritos de exorcismo: “saia!”.

Passada uma semana, apareceu na campanha o mesmo tipo de toalha, só mudou para a cor branca. Foi unguida como a toalha anterior. O pastor esclareceu que a toalha é terapeuticamente adequada para várias situações de doença. Nas campanhas, o óleo aparecia como um dos elementos mais usados. Questionado sobre o assunto, o pastor defendeu que este elemento é sumamente

mo ocorrem tais práticas com objetos: “Assim mesmo, os fieis poderiam levar fotos de familiares, roupas de pessoas que se querem que sejam abençoadas e escritos em folha branca todos os seus problemas a resolver.”

nomeado nas passagens bíblicas, citando dois versos bíblicos para apoiar seu discurso: “O Espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me ungiu para pregar boas-novas aos pobres.” (LUCAS, 1988, p. 1082); “E tomarás o azeite da unção, e o derramarás sobre a sua cabeça; assim o ungirás.”. (ÊXODO, 1988, p. 104)¹⁰

ENTENDENDO UMA CRIAÇÃO RITUAL

Explicando as materialidades usadas no culto com uma inspiração bíblica, o pastor justifica: “fazemos estas (criatividades) para despertar a fé, a gente faz (elementos) para ingerir, como água e o pão, e faz elementos para contato como o mesmo azeite, as toalhas panos, sabonetes, pingentes”. No trecho citado grifamos as expressões do Pastor que remetem a uma criativa produção de coisas, as (*criatividades*) indicando sua atuação no ritual com “*elementos*” (a palavra usada pelo próprio Pastor para enfatizar “coisas da natureza”), cuja última meta é de suscitar formas específicas de experiência de cura conjugadas ao tema de despertar a fé.

Nas teorias atuais sobre rituais ganham destaque as análises das condições de ação que envolvem as possibilidades de transformação e de cura.¹¹ Portanto, não somente os conteúdos semânticos evocados (às vezes controversos, enigmáticos, ou lacônicos), ou as representações explícitas (doutrinas e conhecimentos religiosos que somente o pastor parece dominar), mas também os contextos de enunciação e de ação devem ser considerados na interpretação dos rituais, mobi-

10 Além de evocar prosperidade (DEUTERONÔMIO, 1988), o óleo usado, pelo povo hebreu para curar feridas, tornou-se símbolo da cura espiritual pela fé e de consagração. A simbologia do óleo é rica e complexa, passando, por exemplo, do azeite que ilumina como combustível das lâmpadas à iluminação do coração dos crentes pelo Espírito Santo por meio do óleo etc. Disponível em: <<http://ssacramento.bloggs.sapo.pt/16122.html>>. Acesso em: 21 set. 2014.

11 Sobre estas questões relativas à teoria do rito ver Humphrey e Laidlaw, (1994), Houseman e Severi (1994), Severi (2002); Houseman (2003).

lizados antes que tudo pelos processos transformativos que podem proporcionar. Seguindo esta sugestão, almejamos aqui esboçar uma análise de como o contexto ritualístico das campanhas é apropriado para transformar o “elemento” e torna-lo o “artefato ritual” cuja vocação terapêutica implica uma eficácia conjugada, de forma paradoxal e latente, à fé. Notamos, antes de tudo, um contexto performativo onde se insere a enunciação do pastor: ele dirige-se à plateia de fiéis falando dos elementos e favorecendo articulações entre ações específicas e operações cognitivas. Nas sessões da Libertação cria-se, portanto, um mundo paralelo de “coisas” diferente das coisas comuns. Podemos, portanto, apreciar como, nos exemplos citados, a dimensão material dos elementos é levada, na ação ritual, a se conjugar com a sensorialidade e a corporeidade: a musicalidade, a gestualidade, a evocação de trechos da Bíblia, se combinam aos elementos trabalhados. Neste conjunto de ações destaca-se um uso inusitado das coisas: a utilização de óleo de azeitonas (e do melhor!) num contexto não alimentar, o manuseio de sabonetes em lugares de culto, os panos esfregados e pisados em lugar de servir para enxugar etc. Produz-se um desvio cognitivo dos usos cotidianos das materialidades (o óleo como condimento de qualidade, o sabonete no seu uso anódino de limpeza corporal pessoal), capaz de criar novas dimensões de afetação e de significação. A eficácia do ritual repousa, nestas ações, nas formas de associar significados às sensorialidades (ingestão ou contato com elementos), isto é, estabelecer um *couplage* entre coisas, corpos e significação. (HALLOY, 2013, p. 143) Temos então uma primeira via interpretativa possível desta “criação” de um culto evangélico: as materialidades são des-contextualizadas do uso normal e re-contextualizadas no culto para veicular sentidos associados ao tema da libertação pela fé. Este último tema, reiterado pelo pastor e continuamente conjugado aos elementos manuseados, constrói-se por meio deles, de maneira que as ações rituais produzem um mundo autorreferencial. O contexto ritualístico enunciado pelo pastor gera algo de paradoxal, pois alimenta no destinatário a ideia de que a fé,

imaterial, faz parte da eficácia de objetos materiais: os elementos se tornam “artefatos rituais” eficazes e se referem àquilo que querem suscitar, isto é, à fé.

A adesão se faz, portanto, para além de uma simples predicação verbal sobre a fé, pois os dispositivos pragmáticos do ritual – a dimensão material, somática e interativa (HALLOY, 2013) também alcançam o fiel e o afetam, mudando suas disposições intencionais e emocionais. Podemos assim argumentar que o pastor faz o próprio culto (a sua criação) construindo um contexto ritualístico a partir de um conjunto de ações caracterizadas por procedimentos materiais e somáticos que oferecem respaldo à sua enunciação da doutrina da fé; os elementos, que agora são mediadores da fé/eficácia, acabam orquestrando no cotidiano do fiel a libertação e a cura. Ressaltamos a dupla mediação do óleo: o óleo transforma os “elementos” em outras coisas (que sempre são unguidas) e estas transformam os corpos, curando-os.

COISAS E MUNDOS

Em artigo recente, Ingold (2012, p. 26) argumenta: “[...] o caminho para a compreensão e para a empatia está naquilo que as pessoas fazem com os objetos.” O autor também medita sobre a possibilidade de considerar a categoria de coisa no lugar da categoria de objeto. Os dados etnográficos desta pesquisa fizeram também compreender que não devemos lidar especificamente com “objetos” como fatos consumados, mas com a ideia de “coisas”, focando-as nos processos em que as coisas participam, onde caminhos são traçados e formas geradas, de maneira criativa, improvisada: “é um “acontecer”, ou melhor, um lugar onde vários aconteceres se entrelaçam.” (INGOLD, 2012, p. 29)

A posição de Ingold (2012) sobre as categorias de objeto e coisa é fonte de debate atual e ainda promissor de novos desdobramentos, como mostra o texto de Florczak Almeida e Steil incluso nesta

coletânea. Neste texto é relatado como o simples gesto de coletar marcelas (isto é, um aparente “objeto”, um elemento da natureza) pode esconder muitos mundos. No Rio Grande do Sul as marcelas são tradicionalmente colhidas na madrugada das sextas-feiras (temporada de florescimento da planta), o horário e o orvalho sendo favoráveis à preservação de suas propriedades medicinais. O orvalho que recobre as marcelas é também símbolo de Cristo crucificado, no momento que evoca sua pele umedecida pelo sereno, adquirindo no momento da coleta um valor simbólico particular. Finalmente, referenciais diversos de coletar plantas, como fases lunares e fluxos energéticos, incluem também a marcela, fazendo-a sair do tradicional tratamento católico. Estes e outros tratamentos etnografados pelos autores mostram como naturezas e religiosidades cruzaram-se em vários pontos, a marcela deixando de ser um objeto isolado e entrando num conjunto de coisas. A marcela seria, pois parte de uma “reunião”, incluindo Jesus, eficácias medicinais, concepções astrais etc. Citamos aqui a ideia dos autores: “a marcela povoa e é povoada pelo mundo” para propor a interrogação: pessoas colhem a marcela, ou diferentes marcelas são colhidas, pois seus atributos (Jesus, Lua, orvalho), não são mais os mesmos? Uma vez que as “reuniões de coisas” se fazem, os estatutos ontológicos mudam, como também os autores indicam. Com esta proposta dos autores podemos aproveitar da intuição da relação das coisas com a criação de mundos: depois de ter reconhecido os elementos mobilizados pelo pastor e a interação dos fiéis com estes, torna-se importante entender a capacidade da vida, um movimento de abertura para criar novas ontologias e novos mundos.

Como vimos, o pastor cria explicitamente um contexto ritualístico e terapêutico procurando a possibilidade de agir nos elementos. Eles entram num novo mundo (o contexto do culto) para transformar mundos (os contextos dos fiéis), e isto depois de sofrer uma metamorfose se tornando outras coisas (os “artefatos” rituais ungidos), cuja eficácia é, espera-se, mudar concretamente situações existências indesejadas. As transformações contínuas se efetuam como deslocamentos

paradoxais de categorias a partir do momento que os elementos são deslocados do contexto de uso normal: o invisível é também visível, os estados interiores e as materialidades se confundem.

É possível que a invenção da terapêutica com objetos do pastor desta igreja neopentecostal tenha encontrado uma parte da sua inspiração no contexto local de Amoreiras. Sabemos, pela narração da sua vida, que este líder religioso teve contato com curas de cunho espírita (a própria tia com a qual conviveu) e com realidades rituais e festivas de matriz afro-brasileiras. A questão do uso ritual da materialidade, bem presente no candomblé, é percebida e teoricamente elaborada pelo próprio pastor que, em várias ocasiões, tem justificado sua criação do culto da cura adotando o termo elemento para as materialidades usadas no culto, embora não exista uma verdadeira homogeneidade destes elementos (ele cita água, óleos aromatizados, pedras, pingentes, sabonetes, cálices, toalhas e sal, entre outros). O pastor também tem enfatizado o aspecto naturalístico das coisas presentes no culto: “*uso somente elementos da ‘natureza’, a água, as pedras etc.*” – afirmou durante uma conversa, se preocupando com críticas possíveis de idolatria ou fetichismo e sublinhando que, ao final, ninguém pode desprezar a natureza, os elementos rituais “criados” por ele sendo os próprios elementos no mundo, e nada mais que isso.

De fato, os elementos são veículos da fé, e não valem sem ser ungidos, sendo o óleo o elemento por excelência que associa tudo à fé. Assim, como diz o pastor: “*em todos os objetos que nós consagramos colocamos sempre o óleo, é o fundamento de tudo, ele está sempre por trás de tudo*”. Ressaltamos, assim, duas categorias de coisas. Na primeira, estaria o óleo que, ao receber oração do pastor, vai a ungir as outras no ritual do culto. Estas outras coisas, que consideramos uma segunda categoria - pano, água, sal, dentre outras - entram em interação com o fiel. Uma vez que o pastor (ou a obreira) entrega estes elementos ungidos, o fiel pode conseguir a cura também individualmente, como nos mostra novamente o pastor:

O quê acontece: eu peguei a garrafa da água botei uma gota de óleo, orei. Ele bebeu – a criança -, melhorou e ela [a mãe] levou pra casa essa água, só que ela guardou essa água, assim, ela não a utilizou, ela guardou, ficou lá, passaram dois dias, a criança teve uma crise, eles procuraram quase tudo em Manguinhos, um carro para dar socorro e não achou. Aí o pai disse que ia levar nas costas, de Manguinhos para Itaparica é longe, aí a própria criança disse: ‘não! – eu não era pastor, mas ele disse assim- a água que o Pastor orou me dê’. Só que eu não sabia que ele já tinha um problema detectado já pela medicina, tipo asma tá? Canseira, só que ele se sufocava. E aí a criança insistia: ‘mãe me dê a água que o pastor orou’. Ela deu, ele bebeu. Foi o poder da fé dele, da criança, e ele ficou bom, até agora ele é bom.

A relevância do fluxo da vida nas coisas (INGOLD, 2012) parece bem ilustrar o trecho citado, pois os participantes dos processos de cura, com as próprias materialidades, seguem os próprios caminhos se ligando a outros eventos. A garrafa de água unvida é a protagonista do evento citado. Tal coisa, no processo já fundida a outras coisas, notadamente o óleo, vai se juntar às disposições intencionais dos adeptos (a fé), fazendo com que elas transcendam lugares específicos (a igreja).

AS “CRIAÇÕES” DO PASTOR

Retomando o relato do pastor, ressaltamos sua “criatividade”, sendo ele enfático em dizer que as coisas não vêm como resultado de revelações, nem lhe aparecem em sonhos, o que seria típico em contexto pentecostal. Ele argumenta: “*nós vamos ‘criando’, procurando sempre ter uma base bíblica*”. No entanto, a autoridade terapêutica deste líder religioso vem também do reconhecimento de outrem, como mostra um resultado positivo num momento de emergência, no qual uma enfermidade atingia a vida do filho de um fiel da igreja. Como explica o pastor:

Então ela [a mãe] foi e relatou o que aconteceu, outras pessoas – eu não sei se de propósito assim – mas já levavam a água e pediam pra orar. Tá entendendo? Eu pingava uma gota do óleo. Porque as pessoas viram resultado, só o que acontece: cai na graça do povo. (Pastor falando das consequências do resultado da água unvida)

A criatividade do pastor beneficia-se, assim, do credenciamento da comunidade, reforçando sua específica maneira de atuar a cura espiritual e material. Na própria eficácia ritual, através de materialidades, encontra-se a divulgação da sua doutrina da fé, sendo possível que Amoreiras, lugar marcado por rituais terapêuticos vários (curas espíritas e de candomblé) caracterizados pelo uso de elementos, convida a elaborar criatividade com coisas, em contraste com formas de inspiração de-objetivadas (revelação e sonhos). É ainda provável que certos rituais de cunho exorcista sejam inspirados pelas ações e pelos gestos típicos das “limpezas” efetuadas em terreiros de candomblé: a citada passagem pelo corpo de elementos (panos), até a planta dos pés, o ato de pisar os mesmos objetos, são gestos que se encontram, sobretudo, nos terreiros, sendo os neopentecostais mais propensos a praticar a libertação do mal com a imposição das mãos. Todavia, o óleo e a fé se conjugam para carimbar o projeto pentecostal deste líder: este elemento e este conceito se unem em todas as ações rituais para englobar as outras. Seja nos gestos, como nas palavras, a preeminência do óleo, que unge tudo, e da fé que sempre deve ser invocada, permite veicular uma eficácia no marco do evangelismo.

O óleo, que somente o pastor (e eventualmente as obreiras por ele delegadas) pode manusear, define seu lugar preeminente na hierarquia da igreja (o pastor na cabeça depois as obreiras e finalmente os fiéis), conferindo também uma exclusividade operativa em relação à eficácia: somente com o óleo se “fazem” elementos que curam. A exclusividade do manuseio do óleo reforça o poder do pastor: ele detém o magistério da doutrina da fé e distribui o óleo da eficácia. Nas sessões de culto do pastor, a eficácia do óleo conjuga-se com as

exortações a desenvolver a fé e vice-versa, sendo esta uma injunção que devolve ao fiel (no seu lugar de discente que escuta a pregação) uma agência, pois esta disposição do espírito é o ingrediente complementar e universal da eficácia ritual. Nestas torções sutis entre eficácias dos elementos e estados interiores da fé se estabelece a autoridade do pastor e a pregação relativa à importância da participação ativa dos adeptos à libertação e à cura através da fé.

Os elementos fazem parte, num primeiro momento, do espaço público do Culto da Libertação; num segundo momento, eles entram na esfera individual dos fiéis onde participam os possíveis episódios de aflição. Junto com as disposições intencionais e emocionais relativas à conversão interior dos fiéis os elementos unguídos seguem caminhos possíveis até a cura.

Antes de eu me converter, eu tinha epilepsia, eu tive duas vezes crises de epilepsia, eu adquiri isso não sei como, hoje no mundo há muitas pessoas epiléticas e elas não são curadas porque elas vivem a base de remédio e eu cheguei me ver a base de remédio e depois de que me converti eu resolvi abandonar o remédio e fazer as campanhas e me virei na fé. Fiz tanta campanha que nem sei qual foi a que me deu a libertação, mas me lembro de que foram a do pano, a luz divina, água... Essa epilepsia era uma coisa maligna porque não tomava somente minha mente, tomava meu corpo, eu lutava contra esse mal. Eu ficava inconsciente, acordava no hospital como se o corpo tivesse tomado um bocado de cacetadas, então crendo na palavra de Deus nunca mais tive essas crises e vivo bem até hoje. (Fiel da Igreja)

O potencial das campanhas no seu conjunto toma uma importância relevante: tudo se passa como se a adesão e a participação dos adeptos (exemplos de engajamento pela fé) fizessem agir os elementos. Mais uma vez é implícita a conjunção entre a eficácia ritualística e materializada nos elementos e o estado interior, imaterial, da fé. O pastor, exegeta dos textos bíblicos, é suposto poder “criar” o ritual com elementos porque conhece símbolos testamentários (ele sabe como fazer

o “trabalho com símbolos”); ele justifica o uso de elementos visíveis (os elementos do culto) com eficácias invisíveis que acabam curando. Indicando analogias com efeitos de curas médicas, o pastor define como a relação entre a materialidade do remédio e a invisibilidade da doença é análoga à fé (invisível) que se torna “visível” no momento em que a doença deixa o corpo do fiel. Como argumenta o pastor:

Na sexta-feira pensei isso: se a dor de cabeça é invisível, porque você acredita que o Anador vai atingir a dor? Se o Anador é um objeto visível e a dor não é, ninguém vê a dor, você sente, é um estado e ele não tem uma forma assim material. Então como é que o Anador consegue? É o mesmo para mim com a água, com o óleo, com os panos. Eu vejo eles, mas eles fazem seu trabalho como o Anador.

De fato, o pastor articula uma série de encaixes entre planos visíveis e invisíveis criando o contexto para ação ritual: o mundo dos símbolos da Bíblia se materializa nas coisas que circulam no culto e que conseguem curar estados invisíveis (como a “dor” do relato, curam de estados espirituais ruins). De fato, como já argumentado, um jogo paradoxal entre o invisível e do visível é atuado, correspondendo a uma condensação entre estados, disposições interiores (associadas à fé) e realidades exteriores (os elementos, isto é, as materialidades). Trata-se de uma sequência de correspondências implícitas: a libertação do mal-estar físico (exterior e visível) deve ressonar com a libertação do mau moral/maldição (interior e invisível); a fé, como a dor, é invisível (ambos refletem estados interiores: uma sensação, uma emoção), sendo possível materializar a fé nas “coisas” do culto e se tornar assim visível/evidente no próprio resultado: a cura. Os deslocamentos do invisível para as coisas visíveis e vice-versa se apresentam como processos ambíguos e condensados, sendo o óleo que tudo unge e consagra o unificador de todos os elementos. Evita-se também riscos de dispersão do tema da fé, pois é reiterado a cada unção. Tudo se passa

como se objetos múltiplos convergissem no tema único, para depois voltar a agir multiplicando as possibilidades de cura.

CONCLUSÃO

As coisas do culto agem, portanto, como substitutos materiais da fé. É importante destacar o assunto da participação da fé,¹² em relação ao processo de cura nas narrativas dos interlocutores que geralmente falam que “o segredo está na pessoa” e que “é só acreditando”. A insuficiência da fé é apresentada, em princípio, como causa de possíveis fracassos. Na ausência da fé não se tem o resultado porque, simplesmente, o elemento, no processo, não teria eficácia nem a capacidade de desencadear a cura. É a fé que age, em suma, em tudo, como um estado interior poderoso que permite transformações no corpo e no espírito (age tanto contra a dor/doença, quanto contra o demônio/maldição), não desprezando as coisas para entrar no mundo. Todavia, sem o poder eficaz (e ritualístico) associado aos elementos, a fé não entraria no mundo. Com efeito, a sua imanência nas coisas permite curas de corpos nesta realidade mundana e não unicamente a salvação num plano moral ou escatológico (transcendente o mundo, numa realidade *post-mortem*). Na fé, finalmente, reside a agência dos fiéis,¹³ cuja imaginação é capturada neste contexto ritual e terapêutico pela eficácia das coisas “criadas” pelo pastor. Entre agenciamentos e fluxos, devemos portanto considerar desvios, paradoxos e possibilidades de criar mundos latentes, por meios de ações e tropos que certos atores manejam (no caso o pastor) mais que outros, embora sejam eles mesmos capturados pela própria invenção cultural. (WAGNER, 2010)

12 Na medida em que nos relatos dos fiéis há uma ênfase desta noção religiosa.

13 Sobre este conceito de desvio cognitivo e captura da imaginação. (SEVERI, 2002)

REFERÊNCIAS

- BÍBLIA. *Bíblia Sagrada*. Tradução de João Ferreira de Almeida. Salvador: Sociedade Bíblica do Brasil, 1988.
- BIRMAN, P. Destino dos homens e sacrifício animal: interpretações em confronto. *Comunicações do ISEER*, Rio de Janeiro, Ano 13, n. 45, p. 35-43, 1994.
- BRAGA, J. S. *Ancestralidade Afro-brasileira: o culto de babá e ogum* Salvador: EDUFBA: IANAMÁ, 1992.
- CAMPOS, L. S. *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis: Editora Vozes; São Paulo: Simposio Editora: UMSP, 1997.
- CHERONI, S. S. La Iglesia Universal ¿también se ocupa de la salud? In: ANUARIO ANTROPOLOGIA SOCIAL Y CULTURAL EM URUGUAY 2004-2005. 4., 2004. Montevideo. *Anais...* Montevideo: Nordan Comunidad: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2004. p. 135-140.
- ÊXODO. Português. In: *Bíblia Sagrada*. Tradução de João Ferreira de Almeida. Salvador: Sociedade Bíblica do Brasil, 1988. p. 68-121. Cap. 29. Ver. 7.
- DEUTERONÔMIO. Português. In: *Bíblia Sagrada*. Tradução de João Ferreira de Almeida. Salvador: Sociedade Bíblica do Brasil, 1988. p. 217-262. Cap. 33. Ver. 24.
- FAVRET-SAADA, J. Ser afetado. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 13, n. 13, p. 155-161, 2005.
- FRESTON, P. *Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment*. 1993. 308 f. Dissertação (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade estadual de Campinas, Campinas, 1993.
- HALLOY, A. “Incorporar” os Deuses: dispositivos pragmáticos do transe de possessão religiosa do culto Xangô de Recife (primeiras pistas). In: TAVARES, F.; BASSI, F. (Org.). *Para além da eficácia simbólica*. Salvador: EDUFBA, 2013. p. 121-146.

- HOUSEMAN, M.; SEVERI, C. *Naven ou Le donner à voir*. Paris: CNRS Éditions: Éd. la Maison des sciences de l'homme, 1994.
- HOUSEMAN, M. O vermelho e o negro: um experimento para pensar o ritual. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, p. 79-107, 2003.
- HUMPHREY, C.; LAIDLAW, J. *The archetypal actions of ritual: a theory of ritual illustrated by the jain rite of worship*. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- INGOLD, T. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, Ano 18, n. 37, p. 25-44, jan./jun. 2012.
- LUCAS. Português. In: *Bíblia Sagrada*. Tradução de João Ferreira de Almeida. Salvador: Sociedade Bíblica do Brasil, 1988. Cap. 4. Ver. 18. p. 1076-1120.
- MAFRA, C. *Os evangélicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- MARIANO, R. *Neopentecostais: o pentecostalismo está mudando*. 1995. 241 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) — Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.
- MENDOÇA, A. G. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1984.
- MENÉNDEZ, E. L. Modelos de atención de los padecimientos: de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas. *Ciência & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 185-207, 2003.
- MENESES, J. *Pentecostalismos e os rituais de cura divina: personagens e percursos*. São Cristóvão: Editora UFS. 2008.
- MÍGUEZV, D. P. El protestantismo popular En la Argentina. Las lógicas de expansión del pentecostalismo durante el siglo XX. In: ANUARIO DEL IEHS. 17., 2002, Buenos Aires. *Anais...* Buenos Aires: Universidad de la Provincia de Buenos Aires, 2002. p. 163-197.
- TAUSSIG, M. T. *Mimesis and Alterity: a particular history of the senses*. New York: Routledge, 1993.

TAVARES, F. *Agenciamentos terapêuticos e redes de cuidado na Ilha de Itaparica*. Projeto Território, redes de cuidado, direitos e vulnerabilidade socioambiental entre populações tradicionais da Baía de Todos os Santos. Salvador. 2011. (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - Fapesb). Projeto em andamento.

SEVERI, C. Memory, reflexivity and belief. Reflections on the ritual use of language. *Social Anthropology*, Cambridge, v. 10, n. 1, p. 23-40, 2002.

TURNER, V. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Tradução de Nancy Campi de Castro. Petrópolis: Editora Vozes, 1974.

SMITH, P. Aspects de l'organisation des rites. In. IZARD, M.; SMITH, P.; LÉVI-STRAUSS, C. (Org.). *La fonction symbolique: essais d'anthropologie*. Paris: Gallimard, 1979. p. 139-170.

WAGNER, R. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WYNARCZYK, H. La guerra espiritual en el campo evangélico. *Sociedad y Religión*, Buenos Aires, n. 13, p. 3, sem. 1995.

SACRAMENTO. *Blog*. [S.l.], [20--]. Disponível em: <<http://ssacramento.blogs.sapo.pt/16122.html>> Acesso em: 22 jul. 2014.

“Sexta-Feira Santa foi feito o dia de colher erva!” Apontamentos sobre as religiosidades nos itinerários da marcela em Guarani das Missões-RS

Carlos Alberto Steil
Juliano Florczak Almeida

O caráter plural do catolicismo no Brasil já foi destacado por diversos estudiosos. Um breve levantamento das principais referências dos seus intérpretes no campo das ciências sociais da religião confirma, a partir de diferentes chaves de leitura, esta diversidade de estilos, modos e formas de ser católico.¹ Pierre Sanchis (1992, p. 33), por exemplo, interpretou este pluralismo como uma forma estrutural de sincretismo. Em seu texto intitulado “Catolicismo: modernidade e tradição”, ele observava que “[...] há religiões demais nessa religião”. Noutro texto: “Para não dizer que não falei de sincretismo”, ele apresenta o catolicismo como uma religião “[...] especialmente

1 Entre os de referência que destacaram o pluralismo católico podemos citar as pesquisas de Rubem César Fernandes (1987, 1994) sobre romarias, Regina Novaes (1985, 1997) no seu estudo sobre CEBs e pentecostalismo e CEBs e política; Cecília Mariz e Maria das Dores Machado (1994) com seus estudos sobre sincretismo e trânsito religioso e de Cecília Mariz (2006), discutindo o reavivamento e a diversidade no catolicismo; Marcelo Camurça (2006), fazendo uma análise do campo religioso brasileiro a partir da perspectiva da diversidade; Ari Pedro Oro (1996), no seu livro *Avanço pentecostal e reação católica*.

propensa a sofrer o processo sincrético”. (SANCHIS, 1994, p. 10, grifo do autor) Este pluralismo católico ou esta modalidade de sincretismo, que para ele se equivalem, resultaria de uma longa duração que tornou possível a simultaneidade de “práticas pré-modernas, modernas e pós-modernas” (SANCHIS, 1997, p. 104-105) que coabitam e se combinam dos mais diversos modos. Trata-se, para o autor, de “um pluralismo de tipo peculiar que o caráter encompassador e dominador do catolicismo conseguia disfarçar [...], de modo que sua brusca emergência se deva, ao menos em parte, mais a uma troca de nossos instrumentos de observação e análise do que a uma novidade objetiva”. (SANCHIS, 2001, p. 23)

Outro autor que chamou a atenção para a pluralidade do catolicismo é Otávio Velho em seu texto clássico “O cativo da Besta-Fera”. (VELHO, 1995) Partindo de uma perspectiva hermenêutica, baseada sobretudo em Paul Ricoeur, ele realiza um trabalho de escavação da “cultura católica” partilhada por uma comunidade tradicional camponesa do sertão brasileiro. Servindo-se da hermenêutica, como um instrumento de prospecção analítica, busca alcançar o nível das crenças e atitudes profundas (VELHO, 1995, p. 16) e, assim, ultrapassar as camadas superficiais dos termos e das expressões que estão em jogo na noção de cativo da Besta-Fera, presente no discurso recorrente da Teologia da Libertação, que procura associar o cativo e a Besta-Fera à experiência histórica da escravidão no Brasil e ao capitalismo. Enfim, o catolicismo não seria sincrético apenas pela sua capacidade de encompassar e de compatibilizar diferenças de estilos e modos de ser e viver a fé, mas diverso e disjuntivo em relação aos seus próprios fundamentos. O que torna inglória a busca de um catolicismo como estrutura, para além das experiências presentes que ele engendra.

Na esteira desses dois autores, procuramos identificar matrizes diversas de crenças e atitudes fundamentais que, de algum modo, convivem num catolicismo plural que acolhe e encompassa a diversidade dos regimes de crença na sociedade brasileira. A imagem que

Steil (2004) encontrou para expressar esta dinâmica foi a da “porta giratória”, sugerida por um dos interlocutores do grupo carismático católico São José, em Porto Alegre. Participar do grupo tornava possível, aos seus frequentadores, compartilhar crenças e assumir atitudes de vida de outros regimes de crer, como o do espiritismo e o da Nova Era, sem que para isso tivessem que romper com seu pertencimento católico.

Esta mesma dimensão plural do catolicismo foi explorada em outros três contextos etnográficos. O das romarias do catolicismo tradicional, no estudo sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa, na Bahia (STEIL, 1996), no das aparições marianas contemporâneas (STEIL; MARIZ; REESINK, 2003) e no dos caminhos de Santiago no Brasil. (STEIL; CARNEIRO, 2011) No primeiro contexto, o Santuário de Bom Jesus da Lapa é descrito como uma “arena de disputas de sentidos” em tensão com o conceito de *communitas*, proposto por Victor e Edith Turner, o qual se tornou recorrente nos estudos de peregrinação. (TURNER; TURNER, 1978) Procurou-se mostrar que, ao acolher uma multidão de pessoas de diferentes regiões do país, o Santuário também acolhe a pluralidade de suas práticas, rituais e crenças. Ao mesmo tempo, povoado pela multidão, o Santuário se institui como um espaço liminar, no qual os romeiros podem sentir-se autorizados e livres para expressar suas crenças e realizar seus rituais sem os constrangimentos da estrutura e do controle social de seus locais de origem. Outra dimensão observada neste estudo foi a da coetaneidade do catolicismo tradicional com outras formas de expressão do “ser católico”, como a da romanização e da Teologia da Libertação que, no caso da romaria de Bom Jesus da Lapa, tinha no clero que dirige o Santuário e nos agentes da Pastoral da Terra seus principais representantes.² Por fim, chama-se a atenção para a presença de uma cultura bíblico-católica que permite aos romeiros do Bom Jesus

2 O conceito de coetaneidade foi formulado por Joannes Fabian, que o define como um projeto que remete aos usos do tempo nos contextos da antropologia. (FABIAN, 2013)

situar-se num mundo em movimento. Nas histórias sobre as origens do Santuário, recolhidas nas conversas durante o trabalho de campo, foi possível identificar os mitos bíblicos, expressos em narrativas que incorporam o ambiente físico e social do sertão, que evidenciam uma cultura e visão de mundo que a literatura sociológica tem chamado de catolicismo popular tradicional.

O segundo contexto, das aparições marianas recentes, mostra que, para além da convergência das linhas de dois movimentos massivos, de origem e raízes diversas, no interior do catolicismo mundial — as aparições e o carismatismo católico — os rituais, associados às aparições e realizados, sobretudo, por católicos do movimento carismático, incorporavam diversos elementos das religiões do *self* e da Nova Era. (STEIL, 2001, 2003) Neste sentido, observa-se uma diferença fundamental entre as aparições contemporâneas, que tem seu “centro exemplar” nas aparições de Maria em Medjugorje, na Bósnia e Herzegovina, e as aparições modernas, do século XIX e início do XX, cujo “centro exemplar” era as aparições de Lourdes, na França e Fátima, em Portugal.³ Esta diferença se apresenta, como mostrado na introdução do livro *Maria entre os vivos*, como um duplo mimetismo em que a aparição externa de Maria para um vidente particular desloca-se para as formas de “locuções interiores” em que ela manifesta-se como uma voz interior no *self* de cada indivíduo. (STEIL, 2003, p. 36)

Por fim, no contexto das etnografias dos caminhos de Santiago no Brasil, destacou-se a tensão existente nestes rituais — ao mesmo tempo religiosos e turísticos — entre o Deus transcendente e pessoal da ortodoxia católica e o deus imanente e difuso que se apresenta

3 O uso de “centro exemplar” aqui remete ao sentido que Clifford Geertz atribui ao Negara, como um “estado ícone” que teria alcançado sua plenitude no passado, cujo esplendor se esvai nas réplicas que são feitas nas tentativas reiteradas de reproduzi-lo num processo temporal contínuo de “dissolução de uma unidade original numa crescente diversidade; não um processo inexorável no sentido da boa sociedade, mas um gradual esbatimento de um modelo clássico de perfeição”. (GEERTZ, 1991, p. 28)

como energia e força impessoal da Nova Era. Aqui, também, como no contexto anterior, observa-se um deslocamento ainda mais radical da transcendência para a imanência. Este processo vem acompanhado de uma perda do controle da Igreja Católica sobre os rituais de peregrinação e a emergência de outros mediadores que se constituem enquanto tal na medida em que se tornam capazes de acolher a confluência das experiências partilhadas por um movimento holista crescente de dissolução das fronteiras entre natureza e cultura, pessoa e ambiente, indivíduo e sociedade, homens e deuses. (STEIL, 2008, 2011)

Neste texto, escrito a quatro mãos,⁴ procuramos seguir este movimento plural do catolicismo a partir de outro contexto etnográfico: o da coleta da marcela, na Sexta-Feira Santa, nos campos da pequena cidade de Guarani das Missões, no Noroeste do estado do Rio Grande do Sul, para onde confluem as linhas do catolicismo e da Nova Era, da pastoral da criança e dos curadores e das benzedeadas, da botânica e do saber popular, da doença e da saúde entre tantas outras com as quais é tecida diuturnamente a intrincada e espessa malha da vida. Assim, ainda que nosso propósito inicial fosse identificar as linhas de força, os movimentos e os fluxos que atravessam o catolicismo nesta pequena cidade rural, o mapa das religiões no Brasil, com suas fronteiras definidas pelo nosso olhar analítico, mantinha-se como

4 Cabe aqui esclarecer o leitor que este texto tem como referência empírica o trabalho de campo de Juliano Florczak Almeida, em Guarani das Missões - RS, que deu origem a sua dissertação de mestrado, orientada por Carlos Alberto Steil, defendida em 2014, no PPGAS/UFRGS, intitulada *Bom Jardim dos Santos: trazendo as plantas de volta à vida (Fluxo dos Materiais e religiosidades populares em Guarani das Missões - RS)*. Inicialmente, Almeida organizou os dados sobre a marcela, que se encontram dispersos na dissertação, e elaborou uma primeira versão deste texto. Num segundo momento, discutimos esta primeira versão e levantamos uma série de elementos que entendemos que poderiam se incorporar ao texto. Almeida voltou à escrita e apresentou uma segunda versão. Sobre esta versão Steil trabalhou para dar uma redação final ao texto, apresentando pesquisas anteriores numa tentativa de estabelecer uma conexão dentro da nova perspectiva que vamos assumir neste texto.

um *habitus* que levamos para o campo etnográfico. Num exercício para superar este olhar corporeificado, buscamos, seguindo a sugestão de um artigo de Clara Mafra sobre os dados sobre religião no censo demográfico brasileiro de 2010 — comentado por Steil (2013) em *Debates do NER* — substituir o mapa pelo holograma.⁵ O holograma que propomos neste texto tem a marcela como metáfora,⁶ a qual atravessou o caminho de Almeida em sua pesquisa de mestrado em Guarani das Missões e que elegemos como este elemento multi-dimensional no qual fomos envolvidos como mais uma linha da tessitura do pluralismo católico.

Tomando como foco a marcela,⁷ organizamos este texto em três partes. Na primeira, buscamos assinalar os momentos em que a *via-crucis* da paixão de Jesus encontra-se com a marcela, apontando para a presença de uma cultura bíblico-católica no catolicismo em Guarani das Missões. Neste tópico, também, chamamos a atenção para o vazamento da marcela, que não está encerrada nas fronteiras do catolicismo enquanto uma dimensão da cultura ou do mundo social, tampouco cativa nos limites de suas flores amareladas no mundo da natureza. Ao contrário, povoa e é povoada pelo fluxo dos

5 A citação que segue possivelmente ajude o leitor a situar-se na discussão que travamos neste número de *Debates do NER*, em que comento o texto de Clara Mafra: “diferentemente do mapa, que nos apresenta as religiões como unidades compartimentadas numa topografia plana, o holograma nos dá a informação do todo e da posição relativa de cada parte, permitindo reconstruir numa imagem com informações tridimensional”. (STEIL, 2013, p. 32)

6 Planta também conhecida como macela e *Achyrocline satureioides*. A marcela é utilizada para problemas digestivos.

7 Ao focar nosso olhar nos caminhos de uma planta — a marcela —, em alguma medida, este texto remete à perspectiva de traçar as vidas sociais das coisas, discutida por Appadurai (2008). No entanto, nosso interesse difere do de Appadurai, ainda que as duas abordagens não sejam contrárias. Em verdade, poderia se dizer que são complementares, pois se Appadurai nos convida a seguir as histórias de objetos ou suas circulações, nossas preocupações recaem sobre o modo como a marcela atravessa e encompassa diferentes formas de vida.

materiais que a atravessam, reunindo objetos, coisas e pessoas que se ameaham pelo movimento contínuo da vida. (INGOLD, 2011a, 2012b) Na segunda parte, seguiremos a marcela em seu itinerário pelos caminhos da Nova Era. Nesta linha de seu traçado, vamos acompanhá-la em suas danças no compasso das cirandas dos ciclos das luas, com quem troca energias. Aqui o orvalho também se faz presente como um elemento que rejuvenesce aqueles que cruzam em seus caminhos com a marcela coletada no alvorecer. Por fim, as sendas trilhadas pela marcela permitem, ainda, refletir sobre corpos que são curados e fortalecidos quando encharcados pelos chás da marcela e de suas plantas irmãs que são despejados em bules e servidos em xícaras e canecas para o combate diuturno das doenças do corpo e da alma. Neste processo vamos encontrar também panelas, chaleiras cheias da água que recebe a infusão de suas flores e folhas que se transformam sob a ação do fogo.

A MARCELA NO CAMINHO DE JESUS

Lucas colhe marcela antes do alvorecer na Sexta-Feira Santa. Em 2013, às quatro horas da madrugada, já era possível flagrá-lo, com um amigo, rumo à zona rural de Guarani das Missões. Mais tarde, naquela mesma manhã de sexta-feira, encontrei-os quando retornavam com suas bolsas cheias de flores amarelas. Então, Lucas me disse que não bastava colher a marcela antes do amanhecer. Era preciso estar de volta antes dos primeiros raios de sol. Mas, não é apenas Lucas e seu amigo que colhem marcela em Guarani das Missões. Daniela diz que é uma tradição levantar cedo e colher as flores amarelinhas. Na escola técnica, sediada no município, sempre há marcela colhida na Sexta-Feira Santa e, se alguém fica doente, dão-lhe um chazinho da erva. Já a benzedeira Mãezinha costuma não só colher marcela com o sereno, mas aproveita a Sexta-Feira da Paixão para coletar outros vegetais, pois, como diz, a “Sexta-Feira Santa foi feito o dia de colher erva”.

O padre jesuíta e botânico, Clemente Steffen, em seu guia dos usos das plantas medicinais, afirma que

segundo antiga tradição entre nós [os gaúchos] a marcela se coleta na madrugada de Sexta-Feira Santa. Tem este costume uma base no fato de ela florescer por esta época e são exatamente as flores que se coletam e se usam. (STEFFEN, 2010, p. 53)

No seu verbete sobre a marcela, no entanto, o padre botânico não faz referência explícita à vivência de Lucas e de milhares de outras pessoas que encontram no orvalho e nas flores da marcela a potência transformadora da morte que continua operando na vida daqueles que compartilham da experiência da Paixão de Jesus. Mas, para Lucas e seus companheiros, a fé, que opera milagres, acrescenta sua potência restauradora da vida às propriedades fitoterápicas identificadas pela ciência na composição da marcela.

Este ritual da Paixão, que se realiza em todo o estado antes do sol nascer, coloca os coletores da marcela, a cada novo ciclo do calendário litúrgico, no caminho das mulheres e dos discípulos que vão ao túmulo muito cedo, no Sábado de Aleluia, para cuidar do corpo de Jesus.⁸ Evitar que a luz matutina e o calor dos raios solares incidam sobre as flores da marcela e façam evaporar o sereno ali depositado, faz com estes coletores de hoje caminhem entre os seguidores mais fiéis e próximos de Jesus: aqueles que testemunharam a sua ressurreição. Assim, a marcela, enquanto um holograma, opera como um registro da experiência de ser católico tanto no relevo do ritual quanto na profundidade do mito que ele evoca. E, esta vivência ritual atualiza e reproduz um estilo, uma ética e um engajamento próprios de estar no mundo como católicos.

No entanto, para além de um sentido religioso que pode ser associado à marcela, o qual se agrega como um reforço às suas propriedades

8 Seguimos aqui as narrativas dos evangelhos de Mateus (2002) capítulo 28, e de João (2002) capítulo 20.

fitoterápicas, queremos chamar a atenção para o orvalho como um elemento comum que está presente no túmulo de Jesus e nas flores da marcela, aproximando e encompassando estes dois eventos. Se o orvalho potencializa a marcela, isso se deve menos à força subjetiva da fé, e mais ao fato de que o sereno que recobre as suas flores é o mesmo que cobriu o túmulo de Jesus. Mas, se as flores da Paixão de Jesus remetem seus coletores à experiência de pertencer a uma tradição ou cultura bíblica de longa duração, o orvalho situa-os num mundo evanescente, instaurando-se, assim, a percepção de “ser guiado pelo passado, mas não determinado por ele, no horizonte de um futuro que se apresenta como essencialmente imprevisível”. (INGOLD; HALLAM, 2007, p. 11)

Enfim, o mesmo Jesus que é a pedra, sobre a qual se edifica sua igreja, também se esvai como o sereno. Por isso, é necessário coletar as flores da marcela antes do sol raiar, para privar da companhia de Jesus neste efêmero tempo do mundo, entre a morte e a ressurreição, entre a ascensão ao céu e o juízo final. O orvalho permite, assim, que o caminho de Jesus, no Sul do Brasil, cruze com o da marcela, inscrevendo, mais uma vez, a narrativa bíblica no movimento contínuo de reinvenção do que é ser católico. Jesus é, então, como o dragão da hagiografia de São Bento, evocada por Ingold (2012a, p. 17-18), “não se vê, mas existe e faz toda a diferença quando aparece no caminho de alguém ou de alguma coisa.”⁹ Mas, se o orvalho é efêmero, a marcela, ao contrário, transcende o

9 O trecho é tão bonito que merece ser transcrito: “A história fala de sobre um monge que encontrou um dragão. Esse monge era incansável: sua mente estava divagando e ele estava louco para fugir do ambiente confinado da vida monástica. São Benedito, por sua vez, já cansado da lamúria do monge, ordenou que ele partisse. Assim que ele pisou fora do recinto do monastério, no entanto, o monge ficou horrorizado porque encontrou seu caminho bloqueado por um dragão com a boca aberta. Convencido de que o dragão iria devorá-lo e tremendo de medo, ele gritou e pediu ajuda de seus irmãos. Eles vieram correndo. Nenhum deles, entretanto, podia ver nenhum dragão. Apesar disso, eles levaram o seu colega renegado — que ainda tremia com a experiência — de volta ao monastério e, a partir daquele dia, ele nunca mais se desviou ou pensou nisso.” (INGOLD, 2012a, p. 17-18)

momento fugidio e pode ser guardada até a próxima Semana Santa – no movimento cíclico do calendário litúrgico – socorrendo seus coletores, familiares e amigos, nos momentos de dor, ao longo de todo o ano. Neste sentido, sua permanência, nas casas dos moradores e instituições de Guarani das Missões, torna-a uma mediadora entre o tempo da Paixão e o tempo comum do calendário cristão.

Mas, a marcela não se contenta em enredar-se com os caminhos trilhados pelos seus coletores nos campos de Guarani das Missões, nas manhãs da Sexta-Feira Santa. Como veremos em seguida, ela está aberta ao pluralismo do próprio catolicismo, assim como a outros movimentos religiosos e sociais que confluem para ela. Em seguida, vamos relatar dois exemplos de movimentos que se enredam na marcela. O primeiro aponta para o emaranhado do catolicismo popular na marcela, que consegue reunir e fazer interagir objetos, rituais e agentes dos dois movimentos. O segundo está referido ao movimento ambiental e a percepção de que o uso indiscriminado de agrotóxicos estaria atingindo as malhas de interações que tornam possível a reprodução da vida em Guarani das Missões.

No Sábado Santo, os padres da Paróquia Santa Teresa D'Ávila, de Guarani das Missões, benzem as cestas de alimentos que serão consumidos no Domingo de Páscoa. O olhar atento sobre o conteúdo destas cestas vai encontrar, com frequência, as flores de marcela, escondendo-se furtivamente entre esses alimentos. Esta presença da marcela permite que as forças e sentidos, associados ao catolicismo popular, contagiem os alimentos que pertencem ao contexto ritual da missa, sob o controle oficial do clero. Observa-se, aqui, um duplo movimento que se encontra na marcela, o qual torna possível o fluxo entre os materiais que atravessam estas duas conformações do catolicismo. Ou seja, se, por um lado, a marcela encompassa no catolicismo popular os alimentos levados à igreja para a bênção sacerdotal; por outro, ela é impregnada desta bênção, tornando-se mediadora das energias emanadas dos rituais e objetos do catolicismo oficial para os demais católicos.

O segundo movimento é o de contágio das plantas que crescem nos campos de Guarani das Missões pelos agrotóxicos. É difundida, entre nossos interlocutores, a percepção de que está se tornando cada dia mais difícil encontrar vegetais que não estejam contaminados por veneno. “[Nas lavouras, os agricultores] *Colocam aquelas maqui-ninhas nas costas e vão...*”, relatou Benta, preocupada com o uso indiscriminado de agrotóxicos. Zenaida, por sua vez, comenta que não adianta madruguar na Sexta-Feira Santa — pensando que assim se maximizará as propriedades medicinais da planta — se a colheita da marcela for feita perto de uma lavoura. Ela diz ter franqueado para conhecidos a coleta da marcela em sua chácara, já que não usa veneno. Mas, adverte, não dá para cortar as flores que crescem perto da divisa, porque os vizinhos têm lavoura e colocam defensivos. Enfim, nestes dois contextos, vemos que a marcela perfaz um caminho no qual faz composições com outras coisas que atravessam sua trajetória. Não se trata, portanto, de algo apartado do mundo. Ao contrário, engaja-se no mundo e por isso dá testemunho de suas mudanças.

A MARCELA E OS FLUXOS ENERGÉTICOS DA NOVA ERA

Ao contrário de grande parte de seus vizinhos, Heloísa, que foi coordenadora da Pastoral da Saúde em Guarani das Missões, não colhe marcelas antes do amanhecer das Sextas-Feiras Santas. Ela costuma colher as flores da marcela na lua cheia, pois, nesse tempo, as forças das plantas emergem até suas folhas e flores. Já outras plantas, como o picão e a tiririca, das quais se utilizam as raízes para fazer chás, é mais adequado colhê-las na lua nova, quando suas energias submergem até às raízes. Como se pode ver, os caminhos das marcelas de Heloísa cruzam-se mais com as fases da lua, deixando passar por suas flores e folhas os fluxos energéticos da conjunção entre planetas e satélites, do que com as fases do calendário litúrgico do catolicismo popular que atualizam a vida e a paixão de Jesus no mundo.

Assim, quando julho de 2012 estava chegando ao fim, Heloísa, rindo, falou ao pesquisador: “*Nesse ano, tenho marcela fresca para virada do ano*”. Aparentemente inócua e destituída de qualquer conteúdo político ou religioso, esta afirmação, em seguida, se revelaria como uma posição no âmbito de uma intensa controvérsia instaurada pela marcela entre moradores de Guarani das Missões. Para Heloísa, assim como para suas companheiras das Pastorais da Saúde e da Criança, que buscam diferenciar-se da maioria dos católicos locais que não frequentam a sua rede de pessoas, objetos, coisas e crenças, a marcela e o orvalho que a impregna, não evocam com a mesma intensidade a presença efêmera e fugaz de um deus transcendente no mundo. Ao contrário, a marcela para estas pessoas torna palpável os fluxos de energias naturais, desencadeadas pelos crescentes e minguantes do luar. Ou seja, se a marcela, colhida por Lucas e seus amigos, remete a uma imaginação mítica de um passado bíblico que se atualiza nos rituais do catolicismo popular, a de Heloísa e suas companheiras está permeada pela imaginação de uma imanência mística de forças, fluxos e energias que encontra no universo Nova Era um solo fértil de plausibilidade.

Ao circular pelos ambientes místico-naturais a marcela acaba sendo povoada pelos materiais que a constituem como fontes de saúde e de vida. Enquanto um material que flui entre mundos diversos, a marcela não se reduz nem a um significante que carrega em si um significado a ser descoberto, nem a um fitoterápico natural que se define por suas propriedades terapêuticas. Ao contrário, ela está aí como um ponto de confluência de muitas linhas: dos múltiplos catolicismos, da Nova Era, da saúde, da ecologia, de gênero. Enfim, ela coloca em movimento tanto graças divinas sobrenaturais, quanto energias cósmicas naturais, interligando mundos diversos e aparentemente contraditórios.

Mas, as energias não são exclusivas das plantas que povoam a imaginação místico-imanente da Nova Era. Elas atravessam também o mundo do curandeiro Neco, que explicou para o pesquisador que

os maus-olhados são energias negativas que pessoas põem [em outras pessoas]. E, contra o mau-olhado, as pessoas costumam pôr arruda na frente de suas casas, porque a arruda é a planta mais energética que tem na natureza... tem muita energia.

E, continuou dizendo: “o pessoal muitas vezes confunde essa energia com forças ocultas”. No entanto, segundo Neco, não se deve fazer esta associação entre a energia própria das plantas com as práticas de feitiçaria. Toda planta, diz o curandeiro, tem energia: “Tudo que é planta é energética. Se tu está meio mal, vai e abraça uma árvore para ver se tu não melhora.”

Tampouco a lua é o único astro ao qual se deve estar atento para seguir essas trocas de energias. O sol também produz fluxos energéticos. Zenaida, enquanto guiava o pesquisador pelos canteiros de seu jardim, costumava arrancar folhas de plantas medicinais e macerá-las para sentir o aroma. Fez isso com o cidró e com a canela sob o sol escaldante de fevereiro. Os cheiros não seriam tão fortes, lembrava ela, quanto se estivessem perambulando pelo mesmo jardim no frescor da manhã. É que as substâncias das plantas, diz Zenaida, esvaem-se com a fortidão do sol. Assim que suas folhas murcham, suas energias se vão. Por isso, se for necessário colher alguma folha ou flor para preparar um chá, recomenda que elas sejam colhidas cedo, de manhã, antes do sol das dez horas.

Um olhar holográfico sobre a marcela revela não apenas multiplicidade de linhas, mas também de pontos de vista que a povoam. Ao emergir na cena pública ela instaura uma controvérsia e uma disputa de políticas ontológicas, para usar o termo de Mol (2007). Contudo, sua multiplicidade, ou melhor, sua multidimensionalidade — para permanecer com a metáfora do holograma — não podem ser confundidas com uma diversidade cartográfica, como se as marcelas de Lucas, de Heloísa, de Zenaida ou de Neco pudessem ser representadas como territórios ou regiões de significados separados e excludentes. Ao contrário, o que procuramos mostrar é

que a marcela vaza o tempo todo, estabelecendo um fluxo contínuo de materiais e de significados entre os sujeitos e as coisas com que cruzamos em Guarani das Missões. Enfim, entendemos que há uma marcela, ainda que ela não seja una.

Acreditamos que é esta multidimensionalidade da marcela que permite que os nossos interlocutores vivam o pluralismo católico sem precisar dividir-se em grupos ou seitas. Ou ainda, podem experimentar outras formas de espiritualidades e de relações com o sagrado sem deixar de serem católicos ou migrarem para outras religiões. Lucas, Heloísa, Zenaida e Neco são católicos, foram batizados, fizeram a primeira comunhão, receberam a crisma, frequentam as capelas próximas de suas casas, têm seus santos de devoção, atuam em suas comunidades, participam das pastorais, apesar de suas diferenças em relação às suas concepções de vida sobre o que consideram o verdadeiro catolicismo e uma vida temente a Deus. Os fios que tecem esta precária unidade católica são fundamentalmente de ordem material. São flores que crescem nos campos, plantas cultivadas nos jardins das casas, objetos que ganham vida nos rituais, imagens que se tornam confidentes dos devotos, corpos que se moldam de acordo com suas posições hierárquicas, sacerdotes e curadores que transitam pela pluralidade dessas dimensões de que se constitui o catolicismo. E, cotidianamente, abrem-se novos pontos de fuga entre as múltiplas dimensões que configuram a experiência da espiritualidade para muito além das fronteiras do próprio catolicismo.

Um destes pontos de fuga, que observamos em Guarani das Missões, refere-se aos movimentos entre o catolicismo e a Nova Era, que passam pelos chás, pelas poções, pelos xaropes e pelos florais, produzidos e distribuídos pelas Pastorais da Saúde e da Criança. Uma importante via de comunicação pela qual fluem as energias da Nova Era que se entrelaçam com as graças e os milagres dos santos e os poderes das entidades do sincretismo católico tradicional. Não é por acaso que terapias integrativas, normalmente vinculadas aos circuitos da Nova Era, sejam acessadas por católicos no âmbito destas Pastorais. Zenaida,

que passou a usar plantas medicinais depois que participou de cursos da Pastoral da Saúde, costuma consultar livros sobre plantas, alguns deles escritos por padres e religiosos católicos. Foi por intermédio dela que chegou às nossas mãos o livro *Aromaterapia: sementes do saber*. (LAVERY, 1997) Mas, os livros são somente mais um objeto que se emaranham numa intrincada teia de eventos e cursos sobre o uso de plantas e de terapias alternativas, muitos deles ministrados por padres ou religiosos, nas paróquias, para agentes pastorais. Enfim, da mesma forma que a marcela não acaba em suas folhas ou em suas flores amarelas, também o catolicismo ou a Nova Era não se encerram nos limites de territórios religiosos ou de comunidades de crença.

EM BUSCA DA CURA: QUANDO A MARCELA VIRA CHÁ

Depois de colhidas, seja com o orvalho da Sexta-Feira Santa, seja sob a lua cheia, as flores da marcela são secadas à sombra, para não perderem suas vitaminas e suas energias. Uma parte dessas flores é destinada aos amigos e parentes, outra é guardada para o uso pessoal ou da família no decorrer de ano. Se a parte destina à família garante a proteção dos seus em momentos de adversidade e doenças relacionadas com o sistema digestivo, a marcela ofertada aos parentes e amigos fomenta a rede de reciprocidade e de trocas entre os moradores de Guarani das Missões.

Lidar com plantas medicinais, como a marcela, envolve habilidades que são aprendidas no acompanhamento atento da sua trajetória em pelo menos três momentos especiais: na colheita, na secagem e na preparação do chá.¹⁰ Assim, seguimos nossos amigos coletores de marcela no seu cuidado para que o orvalho não evaporasse com o sol das manhãs e para que a incidência do sol, na hora da secagem, realizada à sombra, não queimasse as suas flores, roubando sua

10 O chá de marcela é bom para o estômago, isto é, para doenças do sistema digestivo.

seiva. Referimo-nos, também, ao processo no qual flores e folhas de plantas impregnam com suas energias a água quente que é despejada sobre elas para que, por infusão, se transformassem em chás. Agora, passamos a segui-la mais de perto na sua condição de chá, com especial atenção para a teia de relações que ela tece entre mulheres das pastorais, curandeiros e benzedeadas.

Aprende-se, com as mulheres das pastorais, que folhas e flores não devem ser fervidas, a menos que estejam secas. “*Até pouco tempo atrás*”, diz Marlene, coordenadora da Pastoral da Criança, “*eu fervia os chás que fazia. Mas, chá não se ferve, senão perde toda a vitamina*”. Esta assertiva é reforçada por Heloísa, que contou ter assistido a um teatro, encenado num congresso da Pastoral da Saúde, no qual aprendera que chás de folhas e flores não se fervem. E mais, que “*é preciso cobrir o chá, para que as suas forças não evaporem*”. Esta prática é partilhada por Daniela, que comenta que “*não se fervem folhas verdes*”. Para fazer um chá, basta “despejar água quente sobre as plantas, tampar e esperar por cinco minutos”.¹¹ Para estas mulheres, o ato de tampar o chá pode estar relacionado com o cuidado para que energias do orvalho e da seiva da marcela, preservadas na colheita e na secagem, não evaporem com a fervura. Mas, o seu contexto interpretativo e vital não está atravessado apenas pelas linhas do orvalho que atualiza a narrativa da paixão e ressurreição de Jesus, mas também pelas energias da natureza que encontram um solo de plausibilidade na Nova Era e no movimento ambiental. Enfim, da colheita à feitura do chá, a marcela requer cuidados e habilidades para lidar com suas flores e com as energias que confluem para ela.

Para a cura das doenças do sistema digestivo, no entanto, não é indicada apenas a ingestão de chás de flores, folhas ou raízes. A cura pode exigir um processo mais complexo pelo qual se torna necessária

11 Nem todos os nossos interlocutores fazem infusões tampando e tomando o cuidado de não ferver folhas. Mas essas habilidades são cada vez mais difundidas, propagação que se deve, em grande medida, aos cursos das Pastorais e da Emater-Ascar.

a retirada de algo material do corpo enfermo por meio de rituais de imposição de mãos ou de gestos que imitam o ato de expelir um objeto. O curandeiro Neco conta que um dos casos que mais o marcou foi o de uma menina que chegou à sua casa com o diagnóstico de anemia. Ele impôs as mãos sobre a criança e descobriu que ela estava com um problema nos intestinos: “*Não era anemia, nada*”, diz Neco, “*ela estava mesmo era com nó nas tripas*”. Uma infecção que, como ele explica, “*fazia com que vários dias ela não fosse aos pés*”. Naquela noite mesma ela foi curada e defecou, expelindo, nas fezes, o mal que a acometia.

A benzedeira Mãezinha, de Guarani das Missões, comentou que para se ter êxito na cura de certas doenças, é preciso realizar rituais e gestos que sejam capazes de expelir coisas e objetos dos corpos das pessoas. Estas práticas rituais de cura de Neco e de Mãezinha coincidem com relatos etnográficos recorrentes nos estudos do catolicismo, que descrevem a relação entre processos de cura e atos que expurgam coisas e objetos causadores de males ou doenças. Melvina Araújo (2002, p. 115), por exemplo, em seu estudo sobre ervas medicinais na cidade de Londrina, no Paraná, relata que “A cura das doenças [...] é pensada, pela população pesquisada, como resultante da extração de um mal entranhado no corpo ou na alma. [...] a doença é expelida do corpo através de secreções e excreções.” Estas práticas remetem tanto aos sistemas xamânicos de curas, recorrente na literatura sobre grupos indígenas, quanto em contextos dos curandeiros espíritas que atraem multidões, ou ainda, a situações etnográficas de rituais recentes de religiões pentecostais, como aqueles analisados por Moreno e Bassi em texto que consta nesta coletânea.

Todos estes rituais que operam a cura pela extirpação do mal que se materializa em objetos e coisas palpáveis, parecem compartilhar de uma concepção de corpo que o percebe como um território aberto, que pode ser invadido e povoado por materiais e organismos que lhe são estranhos, ou ainda, atravessados por forças do bem ou do mal. Preventivamente, com o objetivo de produzir um

fluxo benéfico de energias positivas, Mãezinha, a curandeira a que nos referimos acima, batiza seus descendentes em casa. Para executar este ritual, utiliza um raminho de alguma árvore frutífera, mergulhando-o na água benta e, em seguida, arremessando gotas desta água sobre o corpo da criança, pronunciado a fórmula cristã do batismo: “Eu te batizo [nome da criança] em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Amém”.¹² Mãezinha comentou que ela usa ramos de árvores frutíferas para que a criança dê frutos tal como a árvore. Assim, a criança passa a participar da árvore frutífera e vice-versa. Enfim, a noção de corpo que orienta estes rituais e estas crenças não é a de uma entidade orgânica discreta, concepção criticada por Csordas (2013), mas a de um corpo compósito, que pode crescer em pés de frutas ou tramar com as flores da marcela que o encharcam como chá que cura as suas dores de estômago.¹³

NOTAS FINAIS

Seguindo os caminhos da marcela, por trajetórias tortuosas e controversas, acompanhamos a colheita das suas flores na madrugada de uma Sexta-Feira Santa e no frescor de uma manhã depois de

12 A literatura já deixou clara a importância do batizado nas religiosidades populares. Araújo (2002, p. 85) diz que “O batismo é responsável por purificar a alma do pecado original, existente em decorrência da desobediência de Adão e Eva à ordem divina de não provar do fruto da árvore do conhecimento.” Assim, nenhuma criança pode ser privada do sacramento. Para evitar que uma criança morra sem ter sido batizada, são comuns os batizados em casa, os quais podem serem realizados novamente na igreja. (ARAÚJO, 2002, p. 88)

13 A situação etnográfica estudada por Moreno e Bassi em artigo deste livro parece implicar uma noção de corpo similar a essa. A potência do óleo manipulado pelo pastor de Amoreiras é, por meio de rituais, distribuída nos chamados “elementos”, os quais, a seguir, atuam na exortação de males espirituais e físicos, como exorcismos, asma, epilepsias, de modo que esses *elementos* passam a participar dos corpos, ao mesmo tempo em que não podem ser distinguidos do óleo, da Bíblia, do pastor e assim por diante.

uma noite de lua cheia. Aprendemos, com as mulheres, os cuidados necessários na feitura de um chá e acabamos nos deparando com uma noção de corpo partilhada por sistemas religiosos de cura que os mapas das religiões no Brasil situam em territórios separados, como se fossem vasos comunicantes. Nesse caminho, os invólucros foram postos em suspeita por muitos atravessamentos que acabaram desfazendo fronteiras conceituais que o nosso olhar analítico tende a demarcar e capturar como se fossem totalidades empíricas. Nesta imagem holográfica da marcela, buscamos perceber a multidimensionalidade do catolicismo, atravessado por múltiplos fluxos energéticos, de diferentes fontes do sagrado e da vida.

Pudemos observar que a identidade católica, ainda que desejada pelos fiéis e pelo clero, não resiste à força destes atravessamentos, na medida em que acolhe em si a multiplicidade de rituais e a diversidade de crenças que estão presentes na paisagem religiosa que ele habita. Da mesma forma que a marcela é “um ponto de confluência de materiais que momentaneamente fundem-se numa forma reconhecível” (INGOLD, 2011b, p. 4), o catolicismo, em Guarani das Missões, mostra-se como uma unidade provisória, num devir contínuo que, muito impropriamente, imaginamos envolto num invólucro, capaz de proteger as pessoas do contágio dos movimentos que atravessam o mundo atual. Ao focarmos o catolicismo a partir da marcela, embaralharam-se as divisões que pretendem situá-lo no plano de um mapa em que cada religião estaria em seu quadrado.

Enfim, entendemos que a marcela, o Lucas, as mulheres das pastorais, o Neco, a Mãezinha, os padres e tantas outras pessoas, com as quais Almeida cruzou em seu caminho de pesquisa, convidam-nos a seguir os movimentos das coisas e suspeitar das redomas. Mas, seguir as trajetórias das coisas não é uma tarefa simples. Ela exigiu que o pesquisador estivesse continuamente em movimento, num ir e vir da academia para o campo e do campo para a academia. E, nesse movimento, ele foi desfazendo também as pretensas fronteiras entre estes dois mundos. O que o retirou de uma zona de conforto, criada por

conceitos consagrados e teorias estabelecidas que, ilusoriamente, fazem-nos acreditar que estamos protegidos do mundo em que vivem nossos interlocutores, uma vez que habitamos o mundo das ideias como sujeitos “diferentes dos sujeitos que pesquisamos”. No esforço por romper com a arrogância de quem entra no campo demarcando esta diferença, resta-nos assumir a posição de aprendiz. E, nos caminhos trilhados nesta pesquisa, tratava-se de uma dupla aprendizagem: de jardinagem e de etnógrafo.

Assim, ao seguir a marcela, tivemos como intento não apenas olhar para ela, mas olhar com ela, seguindo as linhas que ela traça, juntando coisas e pessoas que habitam um mundo comum. (INGOLD, 2011a, p. 1) A atenção deslocou-se, portanto, dos significados, que a marcela evocava para as pessoas, para o movimento contínuo dos materiais e das energias que a atravessam e que as pessoas, em vão, tentam capturar em formas fixas ou identidades estáveis. Abandonamos, então, o olhar que se fixa na superfície dos objetos ou nos invólucros dos corpos humanos e não humanos, como se fossem entidades que existem independentes e separados do ambiente. Ao mesmo tempo, procuramos “educar nossa atenção” para perceber o fluxo dos materiais que atravessam todas as coisas, para além da grande divisão entre natureza e cultura, premissa fundante do pensamento antropológico moderno. Enfim, nosso esforço foi o de seguir a trajetória da marcela de modo que o movimento, a observação e a descrição etnográfica, na qual incluímos o leitor, fosse uma única coisa.

REFERÊNCIAS

APPADURAI, A. Introdução: mercadorias e a política de valor. In: *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói: EdUFF, 2008. p. 15-88.

ARAÚJO, M. *Das ervas medicinais à fitoterapia*. São Paulo: Ateliê Editorial: Fapesp, 2002.

CAMURÇA, M. A. A realidade das religiões no Brasil no Censo do IBGE-2000. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (Org.). *As Religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

EVANGELHO segundo João. Português. In: Novo Testamento. Tradução da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Paulinas, 2002. p. 297-381.

EVANGELHO segundo Mateus. Português. In: Novo Testamento. Tradução da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Paulinas, 2002. p. 11-113.

FABIAN, J. *O tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

FERNANDES, R. C. Imagens da paixão: a igreja no Brasil e na Polônia. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, jul. p. 44-63, 1987.

FERNANDES, R. C. *Romarias da paixão*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

GEERTZ, C. *Negara: o estado teatro no século XIX*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil; Difel, 1991.

INGOLD, T. *Being alive: essays on movement, knowledge and description*. New York: Routledge, 2011a.

INGOLD, T. Caminhando com dragões: em direção ao lado selvagem. In: STEIL, C. A.; CARVALHO, I. C. de M. (Org.). *Cultura, percepção e ambiente: diálogo com Tim Ingold*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012a. p. 15-29.

INGOLD, T. Da transmissão de representações à educação da atenção. *Educação*, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, jan./abr. 2010. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/article/viewFile/6777/4943>>. Acesso em: 18 mar. 2012.

INGOLD, T. Introduction. In: INGOLD, T. (Ed.). *Redrawing Anthropology: materials, movements, Lines*. Burlington: Ashgate Publishing, 2011b. p. 1-20.

INGOLD, T. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 25-44, jan./jun. 2012b. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_pdf&pid=S0104-71832012000100002&lng=en&nrm=iso&tlng=pt>. Acesso em: 15 set. 2012.

INGOLD, T.; HALLAM, E. *Creativity and cultural improvisation*. Oxford: Berg, 2007.

LAVERY, S. *Aromaterapia: sementes do saber*. Niterói, RJ: Avatar, 1997.

MARIZ, C. Catolicismo no Brasil Contemporâneo: reavivamento e diversidade. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (Org.). *As Religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006. p. 53-68.

MARIZ, C.; MACHADO, M. das D. C. Sincretismo e trânsito religioso: uma comparação entre pentecostais e carismáticos. *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, v. 45, p. 24-34, 1994.

MOL, A. Política ontológica: algumas ideias e várias perguntas. In: NUNES, J. A.; ROQUE, R. (Org.). *Objectos impuros: experiências em estudos sociais da ciência*. Porto: Edições Afrontamento, 2007.

NOVAES, R. R. Os escolhidos de Deus. *Cadernos do ISER*, Rio de Janeiro, n. 19, p. 7-84, 1985.

NOVAES, R. R. As metamorfoses da besta fera: o mal, a religião e a política entre os trabalhadores rurais. In: BIRMAM, P.; NOVAES, R. R. *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1997.

ORO, A. P. *Avanço pentecostal e reação católica*. Petrópolis: Vozes, 1996.

SANCHIS, P. Introdução. In: SANCHIS, P. (Org.). *Catolicismo: modernidade e tradição*. São Paulo: Loyola, 1992.

SANCHIS, P. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, A.; STEIL, C. A. (Org.). *Globalização e religião*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997, p. 103-115.

SANCHIS, P. Para não dizer que não falei de sincretismo. *Comunicação do ISER*, Rio de Janeiro, v. 45, p. 5-11, 1994.

SANCHIS, P. Religiões, religião... alguns problemas do sincretismo no campo religioso Brasileiro. In: SANCHIS, P. (Org.). *Fiéis & cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001. p. 9-57.

STEFFEN, C. J. *Plantas medicinais: usos populares tradicionais*. São Leopoldo, RS: Instituto Anchietano de Pesquisas, 2010.

STEIL, C. A. Da comunidade à mística. *Teoria & Sociedade*, Belo Horizonte, p. 144-155, maio 2003. Edição e numero especial.

STEIL, C. A. Mapas e hologramas como metáforas para pensar os dados sobre religião no censo do IBGE de 2010: comentários ao texto números e narrativas, de Clara Mafra. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 24, p. 29-37, 2013.

STEIL, C. A. *O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jardim da Lapa*. Petrópolis, RJ: Vozes: CID, 1996.

STEIL, C. A. Pluralismo, modernidade e tradição: transformações do campo religioso. *Ciencias Sociales y Religión*, Porto Alegre, v. 3, n. 3, p. 115-129, 2001.

STEIL, C. A. Renovação Carismática Católica: porta de entrada ou de saída do catolicismo? Uma etnografia do Grupo São José, em Porto Alegre (RS). *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, p. 11-35, 2004.

STEIL, C. A.; CARNEIRO, S. M. C. de Sá. Peregrinação, turismo e nova era: rotas de Santiago de Compostela no Brasil. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 28, p. 105-124, 2008.

STEIL, C. A.; MARIZ, C. L.; REESINK, M. L. (Org.). *Maria entre os vivos: reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003. p. 19-36.

STEIL, C.; CARNEIRO, S. M. C. de Sá. (Org.). *Caminhos de Santiago no Brasil: interfaces entre turismo e religião*. Rio de Janeiro: Contra Capa: Faperj, 2011.

TURNER, V. W.; TURNER, E. *Image and pilgrimage in Christian culture*. New York: Columbia University Press, 1978.

VELHO, O. *Besta-fera: recriação do mundo. (Ensaio de crítica antropológica)*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

Cura, corpo e saúde no Santo Daime

Edward MacRae

Paulo Alves Moreira

Raimundo Irineu Serra, mais conhecido como Mestre Irineu, o fundador do Santo Daime, vem ganhando destaque crescente nas últimas décadas. O rapaz negro e pobre que, no início do século XX saiu de um pequeno povoado do interior do Maranhão para ganhar a vida no distante Acre, recém-anexado ao território nacional, acabou encontrando um “tesouro” na floresta. Este, mais valioso para ele do que qualquer ouro no mundo da matéria, consistia num encontro com antigas tradições indígenas da região que ele viria a resgatar e atualizar, tornando-as compreensíveis e coerentes com os valores que gradualmente se estabeleciam na nova sociedade nacional brasileira.

Seu sucesso nesta empreitada pode ser avaliado em parte pelo prestígio que vem recebendo por parte da sociedade acreana. Esta, nos últimos anos, vem lhe homenageando e reconhecendo oficialmente a importância do seu legado para formação cultural e identitária do novo estado. Assim, hoje em Rio Branco e seus arredores carregam seu nome: uma travessa, uma avenida, uma área de proteção ambiental, uma linha de ônibus e uma sala de exposições no Museu da Borracha.

Se, ainda durante sua vida, já se construía mitos em torno de sua personalidade e de seus feitos, a tendência atual é de acirramento do processo. No momento ainda é possível encontrar pessoas que conviveram com ele e testemunharam episódios marcantes de

sua vida ou ouviram de sua própria boca relatos a respeito de sua juventude. Seus depoimentos são riquíssimos e nos fornecem importantes bases para reconstruir a sua trajetória de vida. Porém, como qualquer relato de lembranças de tempos passados, são coloridos de forma inextricável pela posição da própria testemunha perante os fatos relatados. Assim, ao confrontá-los na tentativa de produzir uma história coerente, o pesquisador é constantemente lembrado de que, mesmo atendo-se aos padrões de rigor acadêmicos vigentes, seu produto final será somente mais um dos relatos a circular sobre o tema, inevitavelmente marcado pelos pontos de vista de quem o produziu, e não uma “verdade” objetiva e conclusiva.

Trabalhando com esse material, basicamente de natureza oral, chama a atenção as suas qualidades míticas. Afinal, nossas fontes geralmente são seguidores da própria religião fundada por Mestre Irineu, o Santo Daime, e comungam frequentemente de sua bebida sacramental. Esta os leva para as regiões psíquicas do “astral” onde ele continua a liderar. A antropóloga Sandra Goulart, ao discutir a natureza mítica desses relatos comenta que, para os daimistas, a história de como Mestre Irineu conheceu a bebida, recebeu um novo nome para ela e proferiu seus ensinamentos, torna-se o mito de origem da doutrina, reatualizando-a constantemente em seus rituais e na maneira de seus seguidores conduzirem suas vidas individuais. Os relatos sobre a iniciação de Mestre Irineu tornaram-se, assim, fundamentais na instrução de qualquer daimista. (GOULART, 1996, p. 52) Essa qualidade mítica e o estado de consciência alterada em que frequentemente se dá a transmissão desses relatos dão a eles um tom próprio de maravilhamento que o antropólogo não pode ignorar assim como a multiplicidade de pontos de vista dos seus interlocutores.

Raimundo Irineu Serra, ou Irineu, como seria mais conhecido em sua juventude, nasceu em 1890¹ neto de escravos na cidadezi-

1 Há controvérsias sobre a data de nascimento de Irineu Serra. Opta-se aqui pela data registrada no seu batistério, o primeiro a registrar a data de seu nascimento e o mais plausível. (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 70)

nha maranhense de São Vicente Férrer. Trabalhando desde cedo para ajudar a família, aos 15 anos desentendeu-se com seu tio que, desde a separação de seus pais, assumira as funções paternas. Diz-se que este desaprovava de suas intenções de casar-se com uma prima mal falada, o que levou o jovem Irineu a resolver então correr o mundo. Após trabalhar em São Luiz, Belém e Manaus, em 1912 foi ao Acre em busca das riquezas que se diziam encontrar nos seringais daquele território, recém-incorporado ao Brasil. Ao chegar, logo constatou ser ilusão pensar em ganhar dinheiro como seringueiro, mas a experiência serviu para incentivá-lo a se alfabetizar e depois partir para novas experiências. (MORTIMER, 2001, p. 50) Viajou bastante pela região amazônica onde exerceu várias ocupações. Trabalhou em seringais e com a Comissão de Limites que traçava as fronteiras do território visitando também a Bolívia e o Peru, vivendo em Sena Madureira, Xapuri, Brasiléia (ou Brasília, como era então chamada) e para, finalmente, fixar residência em Rio Branco no início da década de 1920. Lá, foi soldado da Força Policial até 1929, (MOREIRA, 2008, p. 84) quando abandonou a corporação com a patente de cabo, passando então a trabalhar como operário nas obras do governo e posteriormente na agricultura.

Apesar de analfabeto quando chegou ao Acre, comenta-se que sempre se mostrou inteligente e habilidoso. Alfabetizou-se sozinho e sempre se destacou em suas ocupações, por mais humildes que fossem. Durante uma estadia no Peru foi apresentado por outro negro conterrâneo seu, Antônio Raimundo Costa, a uns caboclos que tomavam ayahuasca,² chamada por eles de “purgativo”. A intenção dessa prática era atrair saúde, fortuna e felicidade, mas como o ritual incluía a invocação de entidades espirituais indígenas,

2 Esta era uma bebida tradicionalmente usada como enteógeno por grupos indígenas e pajés da Amazônia ocidental, feita a partir da cocção de folhas da chacrona ou rainha (*psychotria viridis*) e do cipó mariri ou jagube (*banisteriopsis caapi*). Mestre Irineu deu-lhe o nome daime.

muitos a consideravam como um “pacto satânico”. (GOULART, 2004; MACRAE, 2000; MOREIRA; MACRAE, 2011)

Relata-se que, por ocasião de sua primeira experiência com a bebida, quando seu efeito se fez sentir, os participantes da sessão começaram a invocar o espírito guardião da ayahuasca. Mas, Irineu, ao invés dos diabos que esperava, viu somente cruzeiros, o que lhe causou muita estranheza e o levou a duvidar que se tratasse realmente de algo diabólico. Pediu então para ver uma série de lugares como: sua terra natal no Maranhão e Belém, realizando assim suas primeiras “viagens astrais”.

Segundo conta Luís Mendes do Nascimento (1992, p. 14),³ algum tempo depois, durante outra sessão, uma senhora se apresentou para Antônio Costa e ele então disse a Irineu:

‘Tem uma senhora conversando comigo e ela me falou que foi sua companheira desde que você saiu do Maranhão. Ela te acompanhou até aqui.’ Irineu não entendeu, porque tinha feito a viagem sozinho.

Senhora? Mas rapaz, no barco que eu vim não tinha nenhuma mulher; de onde veio essa senhora?

Ela disse que se chama Clara.

Clara? Mas não veio nenhuma Clara comigo.

Ela disse que é para você vir tomar ayahuasca no sábado.

Ansioso por conhecer essa senhora, na vez seguinte que tomou a ayahuasca Irineu armou sua rede de modo que tivesse uma vista da Lua que estava cheia ou quase cheia. Era uma noite clara, muito bonita e, ao sentir a força da bebida ele começou a olhar para a Lua. Esta parecia se aproximar até ficar bem perto dele, na altura do teto da casa. Dentro dela havia uma senhora de grande beleza, sentada num trono. Sobre sua cabeça havia uma águia

3 Luís Mendes do Nascimento tornou-se posteriormente um seguidor de Raimundo Irineu Serra e líder de uma comunidade daimista.

prestes a alçar vôo.⁴ A aparição falou então: — Tu tens coragem de me chamar de Satanás?

Ave Maria, minha senhora, de jeito nenhum!

Você acha que alguém já viu o que você está vendo agora?

Aí ele vacilou, pensando que estava vendo o que os outros já tinham visto.

Você está enganado. O que estás vendo nunca ninguém viu. Só tu. Agora me diz: quem você acha que eu sou?

Diante daquela luz, ele disse: — Vós sois a Deusa Universal!

Muito bem. Agora você vai se submeter a uma dieta. Para tu poder receber o que eu tenho para te dar.

A dieta era passar oito dias comendo macaxeira insossa e água.

A prescrição de uma dieta remetia a uma prática comum entre curandeiros desejosos de aprender os segredos da ayahuasca e consistia em passar diversos dias em isolamento na floresta, ingerindo somente certos alimentos específicos. Assim, segundo o relato de Luís Mendes (1992), Irineu passou oito dias comendo somente “macaxeira insossa” (sem sal) e água ou chá de erva cidreira, mantendo-se afastado de qualquer contato feminino ou até de qualquer pensamento sobre mulheres, enquanto continuava seu trabalho de seringueiro. Tomou ayahuasca somente no primeiro dia. Após três dias “mirava”⁵ continuamente e, para afastar o medo que sentia, ocasionalmente dava tiros de espingarda para o alto, no meio da floresta.⁶ Sofreu muitas provações: os paus criavam vida e ele era perturbado por aparições. Chegou a ver uma saia de mulher, embora não houvesse mulher por perto. Teve contato direto com animais, que se aproximavam

4 Alguns relatos dizem que sobre sua cabeça a senhora carregava também uma laranja. (RODRIGUES, 1992)

5 O verbo “mirar”, no contexto ayahuasqueiro, refere-se às experiências essencialmente visionárias decorrentes da ingestão da bebida.

6 Segundo relatos, esta seria a origem da queima de fogos que ocorre durante certos rituais daimistas.

dele. Como diz Luis Mendes: “Foi como Cristo no deserto e seus quarenta dias de provação”. (NASCIMENTO, 1992, p. 14)

Continuando o relato de Nascimento, após alguns dias de dieta e fortes mirações, algumas das quais até assustadoras, certo dia, sentado na saponema de uma árvore, Irineu viu a senhora que havia vislumbrado anteriormente na lua. Ela disse que estava pronta para atendê-lo no que ele pedisse. Irineu pediu então que ela lhe fizesse um dos melhores curadores do mundo, ao que recebeu advertência de que não poderia ganhar dinheiro com aquilo.

Minha Mãe, eu não quero ganhar dinheiro!

Muito bem! Mas você vai ter muito trabalho, muito trabalho!

Ele pediu que ela associasse tudo que tivesse a ver com a cura, nessa bebida.

Não é assim que tu está pedindo? Pois já está feito e tudo está em suas mãos. (NASCIMENTO, 1992, p. 15)

O “recebimento” desse dom por Irineu Serra é um dos momentos míticos de maior importância para os daimistas, por afirmar a natureza divina e curativa de seus ensinamentos, sendo reatualizado nas diversas ocasiões em que executa o ritual. Essa seria a essência da religião para seus adeptos. Foi a partir deste episódio que Mestre Irineu começou a realizar curas com a bebida, inicialmente de forma provavelmente similar a outros curandeiros amazônicos, até que, passados muitos anos, formou a sua própria comunidade em torno de uma doutrina religiosa que desenvolvia aos poucos. Esta atividade dotou-o de um grande carisma, amparado no mito relatado acima por Nascimento (1992), segundo o qual ele teria sido escolhido diretamente pela Rainha da Floresta (Nossa Senhora da Conceição) para desempenhar essa função. Fica aparente na comunidade do Daime⁷ a concepção de uma fusão entre a bebida, o carisma do Mestre Irineu e

7 Neste texto adotamos Daime (com D maiúsculo) para nos referirmos à comunidade formada pelos seguidores de Mestre Irineu e daime (com d minúsculo) para a bebida.

o poder de cura dos dois. Desse modo, Mestre Irineu seria o escolhido, e a bebida, seu veículo de cura. A cura, para ele e seus seguidores, se apresentava como uma espécie de missão. Tudo indica que, para a comunidade, tanto a bebida quanto o próprio Mestre Irineu estariam inextricavelmente relacionados à questão da cura. Esta era tomada sempre num sentido amplo, abrangendo tanto o corpo quanto o espírito. (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 150) A partir desse pensamento daimista, muito dos conteúdos do cancionário da religião abrangem de alguma forma o tema cura que está em seu âmago, embora sejam poucos os (canções da religião) que falam explicitamente sobre o tema da cura. Este universo se assemelha em parte ao contexto dos pajés e caboclos. Estes também utilizam, de maneira análoga, músicas que as vezes são chamadas de “doutrinas”, especialmente no Maranhão, e frequentemente versam sobre o tema da cura. Esta similaridade levou os pesquisadores Labate e Pacheco (2004) a apontarem alguma relação entre isso e a frequência com que os daimistas se referem ao termo “doutrina”. Sugerem que os hinos do Daime seriam “doutrinas” não só no sentido de trazerem ensinamentos e preceitos, mas também no sentido específico de os apresentarem sob a forma de música cantada.

Aqui, torna-se necessário atentar para o contexto social e racial em que vivia e trabalhava Mestre Irineu. Sabe-se das pretensões das elites brasileiras no início do século XX em tornar o Brasil um país branco e ocidental, apostando na extinção de raças e culturas, consideradas inferiores e primitivas, como a negra e a indígena. Nesse sentido, informadas pela eugenia e pelo positivismo, haviam aprovado legislação que desqualificava as técnicas terapêuticas populares, rotuladas de “charlatanismo” e “macumba”, em prol da medicina científica, de difícil acesso à maioria da população.

Praticante de uma medicina informal e líder de um grupo religioso de matriz afro-indígena-esotérica, cujos seguidores eram em grande parte negros, Mestre Irineu sofria severos preconceitos e era frequentemente alvo de acusações de ser praticante de “macumba” ou “curandeirismo”, e outros tipos de perseguição, seja de ordem

religiosa, seja política. Ainda na década 1910, as sessões do primeiro grupo ayahuasqueiro frequentado por ele, o Círculo de Regeneração e Fé (CRF), era forçado a mudar constantemente o local de suas reuniões, para fugir da perseguição policial. Quando, em 1932, passou a realizar seus “trabalhos” públicos em Vila Ivonete, Mestre Irineu também provocou muito receio e desconfiança. Afinal o próprio termo “trabalho”, usado para designar os rituais que praticava, era uma das categorias usadas na perseguição jurídico-policial à “macumba”. (MAGGIE, 1992, p. 179) Ele teve diversos problemas com as autoridades, tendo de se valer de amizades poderosas para se livrar da polícia.

Visto como um “preto macumbeiro” ou o “Rei da Macumba”, Mestre Irineu inspirava temor e suspeita na sociedade local também devido ao seu porte avantajado e seus fenótipos negros. Tais características frequentemente evocam estereótipos racistas de forte teor sexual e assim não é surpreendente que ele fosse acusado de, além de promover casamentos e descasamentos (função que, devido ao seu prestígio como padrinho, conselheiro e líder espiritual, ele parece de fato ter feito), também roubar as mulheres de seus seguidores.

Nesse contexto, é possível conceber as características, acentuadamente cristãs e católicas, que sua doutrina adquiriu com o passar dos tempos, como sendo uma maneira de contrabalançar sua origem afro-indígena. Até a aparição que lhe teria ensinado a curar com a ayahuasca foi identificada como a Virgem da Conceição e o próprio nome “ayahuasca” ou corruptelas como “aoasca”, popularmente usados, mas de origem indígena, foi alterado para o termo “daime”, mais adequado ao português. O próprio mito de origem de suas práticas relatava que seu primeiro contato com a bebida teria se dado num contexto indígena em que se propunha um pacto satânico. Ao tomar a ayahuasca, Mestre Irineu, porém, teria tido uma visão da Virgem, ao invés do diabo esperado, e ela lhe ensinara uma doutrina cristã diversa das diferentes tradições indígenas que até então serviam de contexto cultural para o uso da bebida.

O corpo ritualístico da religião ensinada por Mestre Irineu demorou muitos anos para ser consolidado. Inicialmente, os participantes das cerimônias daimistas permaneciam sentados e cantavam diversas vezes os poucos hinos recebidos até então por Mestre Irineu e alguns dos seguidores. Segundo Goulart (2008), no início os “trabalhos de cura” ou de “concentração” formavam praticamente o conjunto principal dos rituais. Afinal, foi como curador que Mestre Irineu tornou-se conhecido e começou a atrair adeptos.

Esses “trabalhos” eram realizados normalmente às quartas-feiras e consistiam basicamente em tomar daime e ficar em silêncio ao redor de uma mesa em cujo centro se encontrava uma cruz. Se sua condição de saúde o permitisse, o doente também tomava a bebida. Mestre Irineu fazia alguns “chamados” e dava alguns assobios para invocar os seres curadores. A bebida servia tanto como medicamento em si quanto como um oráculo propiciador de mirações, onde os remédios apropriados se apresentavam. Estes eram considerados de natureza divina e sua natureza variava, incluindo desde chás ou compressas de ervas até pílulas e comprimidos “de farmácia”. Em alguns casos, uma só sessão com daime poderia resolver, mas, em outros, o tratamento poderia se estender, envolvendo uma sequência de trabalhos.⁸

Os daimistas consideram que as canções entoadas na religião, ou seja, hinos ou “chamados” não são “compostos” de maneira deliberada pelos indivíduos e sim que sejam inspirados por espíritos ou divindades que, através deles, transmitem seus conhecimentos. O “dono” de um hino não é, portanto, seu “autor” e tanto ele quanto outros que vierem a cantar essas músicas devem buscar fazê-lo da maneira a mais fiel possível à sua forma original. Esses hinos daimistas parecem desempenhar também funções análogas aos “ícaros” dos curandeiros “vegetalistas” ayahuasqueiros. Essas são melodias mágicas, muitas

8 Mestre Irineu também costumava realizar curas fora de rituais, usando métodos dos mais variados que podiam incluir ou não o uso da ayahuasca. (MOREIRA; MACRAE, 2011)

vezes assobiadas sem o acompanhamento de letras, que seriam transmitidas pelas próprias “plantas professoras”. Seriam dotadas da capacidade de invocar o poder desses vegetais e de xamãs do passado, desempenhando, assim, funções curativas e fortalecedoras. Há no Daime canções conhecidas como “chamados” que parecem ser herança direta dos “ícaros” dos curandeiros “vegetalistas” ayahuasqueiros.⁹ Fala-se que Mestre Irineu costumava fazer “chamados”, melodias assobiadas ou cantadas em solo, no objetivo de invocar seres espirituais para resolver alguma questão urgente ou curar alguma doença entre os presentes. O “chamado” é tratado dentro do Daime como um segredo que envolve certos tabus. Não se deve fazer uso dele à toa, sem nenhum objetivo pertinente, sob pena de se incorrer em alguma punição do “astral” ou da entidade invocada. Com a morte do fundador do Daime, o uso de “chamados” nos rituais da religião nos dias atuais está por desaparecer. Entretanto, ainda hoje, a outra categoria de canções no Daime conhecida como hinos, algumas vezes podem ser usados no formato ritual dos “chamados”.

9 Mestre Irineu possivelmente derivava muitos de seus conhecimentos e métodos de cura das tradições vegetalistas dos índios e caboclos. Estes concebem as doenças e outros males como resultado de desequilíbrios orgânicos ou até de inveja, feitiços ou panemas (de efeitos similares ao feitiço). Tais noções eram complementadas com elementos culturais ligados ao catolicismo popular e ao esoterismo do Círculo Esotérico União do Pensamento (CECP), além de considerações sobre a conduta moral do consulente. Para ele, a cura deveria vir acompanhada de uma mudança de vida, norteadas por princípios cristãos como amor, perdão (a si e aos outros), arrependimento, caridade e pagamento de promessas. De maneira análoga à dos xamãs, Mestre Irineu muitas vezes empregava o daime simplesmente para provocar uma alteração de consciência que levasse o cliente a reviver intensamente a situação a partir da qual o distúrbio se originava, e nesse novo enfrentamento superá-la, livrando-se assim do incomodo que o afligia. (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 147) Esta estratégia de cura, segundo Levi-Strauss, pode ser melhor apreendida através do conceito psicanalítico de ab-reação; ou seja, “o momento decisivo no tratamento, quando o paciente revive intensamente a situação inicial, a partir da qual seu distúrbio se originou, antes que ele finalmente o supere.” O xamã para Levi-Strauss é um ab-reator profissional. (LEVI-STRAUSS, 1989) Nesse sentido, xamãs da tradição vegetalista podem ser considerados ab-reatores, assim como Mestre Irineu.

Esta peculiaridade acontece com apenas dois hinos de um acervo de mais de quinhentas canções que integram o repertório ritual da religião. (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 132) As canções rituais, que são categorizadas estritamente como hinos, cumprem principalmente funções pedagógicas e doutrinadoras, uma vez que, através de suas letras, veicula-se valores e orientações comportamentais para os adeptos. Pode-se falar que o tema da cura está fortemente presente, tanto nas canções como nos mitos e nos ritos do Daime, quanto na mente e no imaginário de seus seguidores.

No final da década de 1930, Mestre Irineu criou um ritual chamado “baile”, onde os hinos passaram a ser cantados junto com passos de dança, acompanhados do toque de um instrumento de marcação conhecido como maracá. No ritual de baile passou-se a cantar um conjunto de hinos, conhecido como hinário, geralmente executado em datas festivas do calendário cristão: Semana Santa, São João, Finados, Nossa Senhora da Conceição, Natal e Reis. O ritual de baile geralmente iniciava às seis horas da tarde e terminava ao amanhecer. De certa forma, este ritual passou a ser um marcador diacrítico dessa nova religião. O movimento corporal executado no baile passou a ser essência da cultura daimista. O baile para os adeptos da religião é muitas vezes concebido como uma jornada ou vigília, onde se exige muito do corpo. Na maior parte do baile se dança um ritmo de “marcha”, executado com dois passos para o lado direito e dois passos para o lado esquerdo. Esta marcha do baile daimista pode ser repetida por mais de oito horas. Estima-se, a depender do tamanho do passo, que os daimistas possam percorrer cerca de 20 km num ritual desses. Ouve-se na comunidade do Daime que baile dá vigor e saúde aos adeptos, principalmente pela exigência de preparo físico. Outra exigência do baile é coordenação motora, necessária para harmonizar o toque do maracá, o canto e dança. Todos esses elementos do ritual do baile, em conjunto com o consumo da ayahuasca, formam um complexo sistema onde se trabalha o corpo, a mente e espiritualidade dos adeptos. Assim o corpo (“matéria” para os daimistas) alcança a cura e

saúde no ritual de baile. Possivelmente este ritual pode ser visto como uma espécie de síntese do mito inicial vivido por Mestre Irineu. Todos esses aspectos da cultura do Daime podem ser considerados como uma espécie de *habitus* em torno do consumo religioso da ayahuasca ou daime. Entendemos aqui a expressão nos termos propostos por Bourdieu (2001, p. 167), onde o *habitus* seria uma,

espécie de poder simbólico gerador e unificador, construtor e classificador, sendo que essa capacidade de construir a realidade social, seria ela mesma socialmente elaborada a partir de um corpo socializado, investido na prática dos princípios organizadores e socialmente construído num curso de uma experiência social situada e datada.¹⁰

De certa forma, esse *habitus* seria a base estrutural da religião criada por Mestre Irineu e, ao ser assimilado nos corpos e mentes de seus seguidores, tornaria indissociáveis a bebida e a manifestação cultural. Pode-se dizer ainda que esse molde cultural reforça valores considerados emblemáticos de sociedades ocidentais influenciadas pelo cristianismo, além de promover sentimentos de coesão social tais como a disciplina, a generosidade, o amor familiar, o sentimento comunitarista e o respeito à natureza. Hoje antropólogos consideram o seu culto como “Rito de ordem” (COUTO, 1989) e o uso religioso da

10 Não obstante, para o autor, “os hábitos estariam inscritos nos corpos pelas experiências passadas, assim, tais esquemas de percepção e ação permitiriam atos de conhecimento prático, fundados no reconhecimento de estímulos condicionais aos quais os agentes estão dispostos a reagir sem uma posição explícita de finalidades”. (BOURDIEU, 2001, p. 169) Desse modo, o corpo estaria no mundo social, mas o mundo social estaria no corpo. Ou seja, “[...] as próprias estruturas deste mundo social estariam presentes nos esquemas cognitivos que os agentes empregam para compreendê-lo, a partir da socialização da mesma história em comum. Assim, despertaria nos agentes a relação de pertencimento e de posse na qual o corpo possuído pela história se apropria de maneira imediata das coisas habitadas pela mesma história.” (BOURDIEU, 2001, p. 185)

ayahuasca um bom exemplo de redução de danos¹¹ relacionado ao uso de psicoativos, por prever um quadro de regras e valores, rituais e religiosos e sociais para o uso, estrutura de vida para os seguidores e controle da disponibilidade da substância. (COUTO, 1989; MACRAE, 1992; LABATE, 2004) A doutrina que desenvolveu, sintetizada na ressignificação do uso da bebida indígena e abarcando fragmentos de códigos culturais de diversas outras matrizes culturais, acabou por desempenhar um importante papel estruturante na sociedade acreana com um todo, segundo atestam todas as homenagens prestadas atualmente a Mestre Irineu. Hoje se encontram numerosas variações desse *habitus* de consumo religioso da *ayahuasca*, vegetal ou daime, estruturando outras religiões *ayahuasqueiras*, que se multiplicam por todo o Brasil e por outros países. Entretanto, não se pode negar que o ato inicial resignificador e resignificante deste *habitus* foi de Mestre Irineu.

Outro aspecto importante para religião é que a bebida não é considerada pelos seus adeptos como sendo uma “droga”, mas como um veículo de cura, ou sacramento, dotado de grandes poderes transformadores. Assim toda vez que uma pessoa o toma ela teria a

11 A estratégia da saúde pública conhecida como “redução de danos” vem sendo implementada em inúmeros países a partir da década de 1980, e no Brasil a partir de 1989, para enfrentar as consequências negativas do uso de substâncias psicoativas. Embora alguns datem seu início na década de 1920, quando o relatório Rolleston confirmou a correção da política britânica de prescrever opiáceos para dependentes dessas substâncias, seu maior desenvolvimento se deu a partir do momento em que se entendeu que para controlar a epidemia mundial de Aids era primordialmente necessário evitar a disseminação do HIV entre os usuários de drogas injetáveis. Sua premissa básica era de que, uma vez constatada a ineficácia das políticas proibicionistas em impedir o uso de drogas, o melhor seria ensinar os usuários a fazer o uso menos danoso a sua saúde e à população em geral. Para tanto seria necessário atentar para os controles sociais informais que costumeiramente incidem sobre o uso de substâncias psicoativas, reforçando aqueles que se mostravam eficientes e sugerindo alterações naqueles que não o eram. Entre esses controles informais, rituais, sejam religiosos ou simplesmente sociais, são de grande eficácia em reduzir danos. (MACRAE, 2008, p. 293)

oportunidade de entrar em contato direto com Deus e, se tiver merecimento, poderia receber até a cura de uma doença mortal, como diversos adeptos dizem ter recebido.

Dada a grande variação nos efeitos produzidos pela mesma dose do mesmo lote de Daime, em diferentes indivíduos ou em diferentes momentos, pouca importância é normalmente dada a questões relacionadas à potência da bebida no sentido farmacológico. É até um pouco constrangedor discutir o assunto com a maior parte dos adeptos para quem “O daime é o daime” e uma atenção demasiada a esses detalhes é vista como tendendo a deixar de lado sua natureza divina e equipará-lo a uma “droga” ao dar tanta atenção a seu lado material.

Os hinos em conjunto com a bebida servem também para orientar as interpretações das experiências que os adeptos têm durante as sessões. Ajudam a criar unidade entre as vivências dos indivíduos e dos símbolos mágicos ou míticos em que se projetam tais vivências, o que é símbolo grande importância para evitar a desagregação do grupo. O antropólogo catalão Josep Maria Fericgla, pesquisador do uso indígena da ayahuasca, seguindo Turner, considera que esta é uma função psíquica ou espiritual do símbolo que as sociedades ocidentais perderam ao passo que se distanciaram dos caminhos que permitiam organizar as pulsões inconscientes e usar essa “fonte de renovação” em proveito individual e coletivo. (FERICGLA, 1989, p. 13)

Outros pesquisadores, confrontados com indicações da eficácia de técnicas terapêuticas “não científicas”, como as utilizadas por Mestre Irineu, têm tentado entender o fenômeno sem recorrer a noções de espiritualidade ou poderes curativos transpessoais, onde a presença e certos atos, rituais ou não, de determinadas pessoas promoveriam a cura de outras. Nesse sentido uma das posições mais conhecidas é a de Jerome Frank. Segundo ele os métodos primitivos de cura envolvem um jogo entre paciente/curador, o grupo e o mundo sobrenatural; isso serve para aumentar as expectativas de cura do paciente, ajuda-o a harmonizar seus conflitos internos, a reintegrá-lo no seu grupo e no mundo espiritual, fornece-lhe um quadro conceitual para

promover isso e tocá-lo emocionalmente. Para Frank, a função do processo como um todo é de combater o desânimo e reforçar a autoestima do paciente. (FRANK, 1974, p. 66)

Diante da constatação de que o ritual é uns dos componentes essenciais dos sistemas populares de cura, cientistas têm atribuído seu poder a fatores como os seguintes:

- a) as longas e complexas preparações permitem que os parentes e amigos do paciente manifestem seus cuidados por ele;
- b) as preparações e participações rituais ajudam ao paciente e a comunidade a sentirem-se em controle de uma situação que parecia desesperadora;
- c) as relações dentro da comunidade são reforçadas e a solidariedade grupal é enfatizada;
- d) o drama e a estética do ritual são reconfortantes e distrativos;
- e) certos aspectos do ritual reforçam os laços entre o paciente e um grupo do qual ele pode ter se sentido distanciado;
- f) o paciente pode sentir alívio através da crença de que a harmonia entre ele e o mundo espiritual foi estabelecida;
- g) os rituais e símbolos servem para interpretar o significado da doença, e do papel do doente em determinado contexto cultural;
- h) o paciente é tocado emocionalmente pela intensidade do ritual, aumentando assim sua esperança e confiança em que algo de importante está para ocorrer;
- i) o custo de rituais de cura é bastante elevado na maioria das culturas (inclusive no caso da medicina ocidental) e pode incluir a preparação de comidas muito valorizadas, reforçando mais uma vez a autoestima, a esperança e o orgulho do paciente;
- j) quando preparados psicoativos são utilizados, ou quando ocorrem estudos dissociativos ou outras alterações de consciência, como parte do ritual, o poder do curador é reforçado por experiências tão incomuns e estes reforçam o sistema de crença espiritual. (ACHTERBERG 1985, p. 157)

Embora nem todas essas considerações sejam aplicáveis aos rituais daimistas, que não requerem normalmente nem grandes preparações e nem grandes gastos, alguns desses aspectos estão presentes e as suas

características principais são de buscar a harmonia do paciente consigo mesmo, com seu grupo e com sua fé na possibilidade de cura.

Os estudos realizados a respeito do Daime têm focado aspectos socioculturais ou etnofarmacológicos (estes a respeito do uso da ayahuasca por curandeiros indígenas e mestiços). Pouco tem sido feito até agora a partir de um enfoque clínico, portanto torna-se difícil fazer afirmações científicas categóricas sobre a ocorrência ou não de curas físicas. Porém o trabalho de campo antropológico constata a existência de um grande número de casos de pessoas que dizem ter “recebido curas” através do Daime ou de estarem “se curando na Doutrina”.

Vale lembrar que na Amazônia, na falta de um sistema oficial de saúde capaz de atender à população como um todo, a prática de diversas formas de curandeirismo é amplamente difundida, indicando algum tipo de eficácia dessa abordagem. Mestre Irineu é lembrado até hoje por suas curas, mesmo por aqueles que não aderiram à sua religião. Sua clientela abrangia não só a população mais desassistida da região, mas também membros da elite econômica e política. Da mesma forma, alguns discípulos de Mestre Irineu também tornaram-se famosos em Rio Branco, como curadores. Entre esses, destaca-se o Padrinho Sebastião, fundador de um ramo derivativo do Daime, conhecido como Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS), após a morte de Mestre Irineu. A Vila Céu do Mapiá, principal centro da linha do Padrinho Sebastião, é constantemente procurada no momento por doentes em busca de cura. Muitos são provenientes das populações ribeirinhas que não têm aonde mais buscar socorro para casos como malária, ferimentos, picadas de cobra, doenças mentais, alcoolismo e muitos outros males. Mas há também muitos visitantes vindos de grandes metrópoles, tanto brasileiras quanto estrangeiras, que se sentem “desenganados pelos médicos” e veem os seus ensinamentos e o daime como último recurso, algumas vezes para condições gravíssimas como: câncer, Aids ou dependência de drogas como álcool, cocaína e até heroína.

Na visão daimista a doença nem sempre é maléfica e é concebida como tendo um sentido, como uma tentativa de restauração do equilíbrio perturbado e, em certos casos, até como um evento que exalta e enriquece. Configura-se assim o que o antropólogo François Laplantine (1991) denominou “modelo etiológico da doença benéfica” e que começa a ser compartilhado por um número crescente de pessoas no mundo contemporâneo. Esse modelo surgiria quando indivíduos vivem, por ocasião de um episódio patológico, um questionamento de sua existência, ou quando a sociedade, em um dado momento de sua história, atravessa uma crise profunda de seus valores fundamentais. Algumas das maneiras em que a doença pode ser concebida de forma positiva, elencadas por Laplantine (1991, p. 119), se aplicam à visão daimista da questão:

- a) Doença-proeza — que permite ao doente dar provas de sua vontade e fé, exercitando-as e ampliando-as;
- b) Doença-cura — em que as manifestações patológicas são consideradas reações adequadas a influências desarmoniosas de origem interna ou externa. Assim, vômito e diarreia são considerados formas de ‘limpeza’ ou purificação, assim como as lesões cutâneas conhecidas como ‘perebas’;
- c) Doença-salvação — vista como a experiência mais significativa que possa ser vivida, levando à ‘iluminação’, à ‘libertação’; ao ‘sair da ilusão’. Conforme assinala Laplantine, tal afirmação do sentido positivo da doença remete a uma percepção convencida da coerência do social, ou seja, a uma interpretação totalizante fruto de um pensamento religioso. Este atribui uma reversibilidade e ambivalência ao sagrado que ‘agríde e salva e até mesmo agríde e salva simultaneamente, mas de qualquer maneira apela... apenas para a busca de um sentido.’.

No Daimé o “merecimento” de uma doença pode ser entendido como “sentença” ou “ensinamento” apontando sempre para a busca de um mestre interior e para a conversão a uma vida guiada pelos ideais de harmonia, amor, verdade e justiça.

Alguns consideram essa abordagem religiosa da questão da cura no Daime como tendendo ao moralismo. Porém, é necessário lembrar que mesmo a moderna medicina científica contém aspectos fortemente normatizadores. Esta atualmente extrapola os limites da busca da verdade científica para tornar-se diretriz de condutas. “Ordena”, “prescreve”, “certifica”, “promete” e “ameaça”. Laplantine chega até a qualificar essa normatividade de “religiosa” considerando que atualmente a saúde ocupa rigorosamente o lugar exato antes ocupado pela salvação e que, para a sociedade laica, a fé médica preenche em grande parte o vazio deixado pelo desencanto com as grandes religiões. (LAPLANTINE, 1991, p. 238)

A doutrina daimista se apresenta raramente de forma sistematizada, com claras proibições e injunções. Os hinos normalmente se limitam a enfatizar a importância de determinadas qualidades como o amor, a humildade, a fraternidade, a percepção do sagrado. A plena contundência de sua importância é captada pelo adepto ao entrar num estado de consciência particular devido à sua ingestão do daime e à sua participação no ritual. Uma das características notáveis dos estados de consciência como aqueles provocados pela ingestão ritualizada da ayahuasca é o aumento de sugestibilidade. Assim as mensagens e os valores veiculados pela música e por todo o contexto ritual influenciam os participantes de forma marcada, atingindo não só seu consciente, mas também o inconsciente.

A música serve, assim, para induzir um estado receptivo inicial carregado de sentimentos elevados e tranquilos para ajudar no enfrentamento das várias dificuldades que surgem durante a jornada ou vigília que é a sessão de daime. Alguns hinos possuem imagens tão vívidas que parecem verdadeiros “roteiros de miração” e todos transmitem mensagens de segurança e conforto que respaldam o mergulho no inconsciente à busca da força e compreensão necessárias para o ser humano encarar suas dificuldades ou problemas de saúde.

É também importante destacar a natureza da linguagem e das imagens utilizadas pelos hinos. Fugindo das estruturas analíticas

e sintáticas que organizam a consciência ordinária, elas remetem a outra ordem em que predominam as expressões paradigmáticas ou metafóricas. Segundo Fericgla (1989), permitem que a mente fale de si mesma (não que a mente fale de...) personificando-se em outras entidades, das quais o mais importante são suas relações, seu funcionamento sistêmico. Fericgla sugere que somos nós mesmos que criamos o mundo que percebemos segundo certas leis que regem ao mesmo tempo nossa vida interior, cognitiva e mental em geral e o mundo externo. São leis dinâmicas que governam as relações dos elementos (sejam estes materiais ou ideacionais) e não os elementos que se articulam por si próprios. Seleccionamos, remodelamos e adequamos a realidade que vemos para conformá-la de acordo com nossas crenças sobre o tipo de mundo em que vivemos. Ao mesmo tempo, e de forma sistêmica, nossas ideias sobre o tipo de mundo em que vivemos, que é a estrutura relacional que lhe dá forma, partem de determinadas relações básicas que se dão no mundo em si, incluindo nós. Para tanto, a mente dispõe de diversos recursos organizativos. São os autênticos centros criadores de culturas e não se limitam à lógica racional e nem tão pouco ao limitado número de elementos da realidade que nossa consciência é capaz de captar. (FERICGLA, 1989, p. 7) Decifrando esse sistema o indivíduo pode recriar a cultura novamente, reorganizando os padrões de pensamento que ela condiciona cada vez que o caos ou a enfermidade ameaçam.

Este raciocínio sobre alguns aspectos da cura no Daime nos dá a noção da eficácia do ritual daimista, de um ponto de vista da nossa cultura. Porém, estes aspectos se resumiriam a uma visão parcial do fenômeno. Por outro lado, é importante ressaltar que o fenômeno da cura no Daime pode ser analisado de uma forma mais ampla e simétrica, levando-se em consideração todos os elementos envolvidos na questão. Assim, se analisarmos a gênese do Daime, veremos que a atuação curativa de Mestre Irineu, o fundador da religião, não se restringia aos rituais. Em muitos relatos fica claro que as curas podiam

acontecer em outros momentos e lugares. Mestre Irineu, e tudo relacionado a ele, formavam uma totalidade e, em conjunto, parecem ter sido essenciais para a cura, tanto física quanto moral ou espiritual. Assim, para focarmos o epicentro do fenômeno, porém, não de forma isolada, devemos observar em seu entorno o complexo de conexões entre agentes e mediadores. Estes seriam possivelmente: a bebida, o mito fundante, os variados métodos de cura empregados por Mestre Irineu, os rituais e as interpretações do imaginário da comunidade. Segundo a perspectiva metodológica do antropólogo Bruno Latour (1997), todos os aspectos ou fatores ligados ao fenômeno são considerados mediadores da cadeia de elementos que os interligam. Ainda, segundo Latour, só nos resta explicar o número de pontos ligados, a força da extensão de cada ligação e a natureza dos obstáculos. Para o autor, cada uma dessas cadeias é lógica, ou seja, vai de um ponto a outro, mas algumas cadeias não associam tantos elementos ou não conduzem aos mesmos deslocamentos. Ou seja, como são feitas as atribuições de causas e efeitos; que pontos estão interligados; que dimensões e que força tem essas ligações; quais os mais legítimos porta-vozes; como esses elementos são modificados durante a controvérsia.

Seguindo o pensamento latouriano, tudo entra em jogo para se chegar ao que concebemos como realidade no fenômeno. Tudo influencia e é influenciado por ação e reação. Tudo, então, se torna agente ou mediador para além dos polos sociedade e natureza. Assim, não podemos pensar somente em aspectos humanos isolados, mas também em aspectos não humanos. Um só existe em função do outro, seria uma espécie de mescla de natureza e cultura, quase sujeitos ou quase objetos. Isso é que torna compreensível a noção de agência, onde ambos humanos e não humanos estão imersos em rede e participam ativamente de uma cadeia de efeitos. (LATOUR, 1994) Dessa forma, acompanhando o raciocínio de Latour, podemos pensar a cura no Daime como resultado da conexão de elementos agenciadores do fenômeno em interdependência. Ainda mais, se consideramos

que Mestre Irineu ao final da sua vida, quando deixou a parceria com Circulo Esotérico Comunhão do Pensamento (CECP) (instituição esotérica ocultista), disse na ocasião: “*Se não querem o meu daime,¹² também não me querem, eu sou o daime e o Daime sou eu*” (entrevista com João Rodrigues, secretário de Mestre Irineu, em março de 2007). Como podemos observar, Mestre Irineu se considerava ser a bebida ou forma de fazê-la e a própria instituição. São observáveis na comunidade interpretações desses dizeres no sentido de que ele passasse a ser a bebida no sentido literal, como uma espécie de espírito do Daime. A partir dessas interpretações podemos dizer que, para os seguidores, Mestre Irineu é a própria bebida e também a própria instituição. Isto é, podemos dizer que Mestre Irineu, o eleito pela Rainha da Floresta para ser o maior “curador do mundo”, estaria em unidade com a bebida e a instituição religiosa, então, ambas representariam o mito fundante, teriam o mesmo poder de cura. Desse modo, onde está o Daime (instituição e bebida) ele está, ou seja, o dom da saúde.

REFERÊNCIAS

ACHTERBERG, J. *Imagery in healing: shamanism and modern medicine*. Boston: Shambhala, 1985.

BOURDIEU, P. *Meditações pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

CIRCULO ESOTÉRICO DA COMUNHÃO DO PENSAMENTO. *Primeira Série de instruções*. São Paulo: Editora Pensamento, 1957.

COUTO, F. *Santos e xamãs: estudo do uso ritualizado da ayahuasca por caboclos da Amazônia, e, em particular, no que concerne sua utilização sócio-terapêutica na doutrina do Santo Daime*. 1989. 250 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Estadual da Bahia, Salvador, 1989.

12 Como já colocamos antes, Mestre Irineu se refere ser ele, a forma de fazer a ayahuasca e o próprio cultural da instituição.

- FERICGLA, J. M. El Sistema dinámico de la cultura y los diversos Estados de la mente humana: bases para un irracionalismo sistemático. *Cuadernos de Antropología*, Barcelona, p. 13-67, 1989.
- FRANK, J. *Persuasion and healing*. Londres: Johns Hopkins University Press, 1974.
- GOULART, S. *As raízes do Santo Daime*. 1996. 248 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.
- GOULART, S. *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica: as religiões da Ayahuasca*. 2004. 311 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.
- GOULART, S. Estigmas de cultos ayahuasqueiros. In: LABATE, B. C. et al. (Org.). *Drogas e Cultura: novas perspectivas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (Org.). *O uso ritual da Ayahuasca*. 2. ed. Campinas: Mercado de Letras, 2004.
- LABATE, B. C.; PACHECO, G. Matrizes maranhenses do Santo Daime. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (Org.). *O uso ritual da Ayahuasca*. 2. ed. Campinas: Mercado de Letras, 2004.
- LAPLANTINE, F. *Antropologia da doença*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- LATOUR, B. *Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. São Paulo: UNESP, 1997.
- LATOUR, B. *Jamais fomos modernos: ensaio de Antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.
- LEVÍ-STRAUSS, C. *Pensamento selvagem*. Campinas: Papyrus, 1989.
- MACRAE, E. *El Santo Daime y la espiritualidad brasileña*. Quito: Abya Yala, 2000.
- MACRAE, E. *Guiado pela lua: xamanismo e uso da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.

- MACRAE, E. O uso ritual de substâncias psicoativas na religião do Santo Daime como um exemplo de redução de danos. In: NERY FILHO, A. et al. (Org.). *Toxicomanias: incidências clínicas e socioantropológicas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- MAGGIE, Y. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- MORTIMER, L. *Nosso Senhor Aparecido na floresta*. São Paulo: Céu de Maria, 2001.
- MOREIRA, P. A. *Eu venho de longe: a história de vida de Raimundo Irineu Serra, fundador do Daime*. 2008. 362 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade do Estado da Bahia, Salvador, 2008.
- MOREIRA, P.; MACRAE, E. *Eu venho de longe: mestre Irineu e seus companheiros*. Salvador: EDUFBA, 2011.
- NASCIMENTO, L. M. Depoimento. *Revista do Centenário Diocese de Crato*, 1992.
- RODRIGUES, J. Depoimento. *Revista do Centenário Diocese de Crato*, 1992.

Circuitos transnacionais da ayahuasca: efeitos no Uruguai

Juan Scuro

INTRODUÇÃO

A circulação da ayahuasca entre diferentes grupos ou âmbitos sociais não é novidade. Sua multiplicidade também não é de agora, pelo contrário, já está presente na mitologia de alguns povos que utilizam a bebida.¹ Mesmo entre indígenas do Amazonas tem havido momentos nos quais um determinado grupo incorpora os conhecimentos dos usos da ayahuasca, prática que não necessariamente conheceu antes.

1 Por exemplo, o mito tukano: uma vez que os seres sobrenaturais deixaram tudo pronto para os tukanos habitarem a terra, voltaram para o seu mundo prometendo que dariam aos humanos mecanismos para se comunicar com aqueles. Trata-se de Yajé, uma criança que nasceu à noite, na obscura mata, brilhando, dando luz. Com essa luz a sua mãe conseguiu se orientar até chegar onde estavam os homens para perguntar quem era o pai da criança. Um homem disse que era o pai e tomou um pedaço de cordão umbilical. Depois outro homem falou que era o pai e pegou uma perna da criança. Logo, os homens gritaram que todos eram os pais e foram pegando cada um uma parte do corpo de Yajé. Assim, cada tribo, teve sua própria planta para entrar em contato com os espíritos. (Reichel-Dolmatoff, 1975)

Luis Eduardo Luna (1986) cita bibliografia a partir da qual se levantam mais de 40 designações diferentes para a bebida entre diversos grupos indígenas e mestiços. Herlinda Agustín, mulher *onaya* Shipibo-Konibo, reconhece como seus avós (de quem ela aprendeu a arte de curar) aprenderam, por sua vez, dos cocama e os huariapana. (BELAUNDE, 2013)

Vemos que desde o início um olhar sobre as ayahuascas e seus usos deve se configurar em termos de circuitos transnacionais. Não só transnacionais no sentido que se dá ao termo para identificar alguns processos contemporâneos de circulação de práticas, crenças, conhecimentos, sujeitos etc., entre diferentes Estados-nação modernos (CAPONE, 2010; CSORDAS, 2009), mas também transnacional entre as próprias nações indígenas do Amazonas que fazem circular a ayahuasca. Em termos de Estado-nação é a ayahuasca transnacional também na sua “origem”, desde que esta é utilizada numa área geográfica também transnacional, a bacia do Amazonas, onde existem dados do seu uso nos territórios da Bolívia, Peru, Equador, Colômbia, Venezuela e Brasil.

Que a ayahuasca seja então transnacional não é novidade. Isto não tira o interesse no fato destes usos da ayahuasca alcançarem territórios muito distantes tradicional e geograficamente daquela região na qual as plantas utilizadas para sua elaboração crescem naturalmente. Plantas que formam parte do grupo dos denominados alucinógenos (FURST, 2002; SCHULTES; HOFMANN, 2000), enteógenos (RUCK et al., 1979), plantas de poder, plantas mestres (LUNA, 1984), ou plantas psicointegradoras. (WINKELMAN, 1996) Luis Eduardo Luna (1984, 1986) tem introduzido a ideia de “*plant teachers*”, que os “vegetalistas” peruanos utilizam para se referir a determinadas plantas como mestres ou doutores. Segundo esta tradição, o conhecimento se adquire através destas plantas, que têm espírito e o poder de ensinar àquele que realiza de forma adequada o jejum correspondente para utilizá-la.

As plantas de poder acionam multiplicidade de representações e construções de desejos em torno delas e da constelação de associações

a que remetem. Deste potencial surge a possibilidade de observar o conjunto de representações e práticas orbitantes como paradigmática de processos simultâneos ora convergentes, ora divergentes. Ou melhor, antagônicos ao mesmo tempo e por isso mesmo possíveis.

O fato de a ayahuasca provir do ambiente considerado pelo imaginário branco-europeu como paradigmático e extremo do contínuo “natureza-cultura” (a floresta amazônica) e que seu consumo esteja diretamente vinculado às formas de conhecimento dos sujeitos que habitam aquele ambiente e que representam (para esse imaginário colonial) o extremo da alteridade, fazem dos sujeitos e suas cosmovisões, práticas e conhecimentos, novos sujeitos em novas posições desde as quais é possível enunciar e produzir um discurso que se incrusta com precisão entre as expectativas e o desejo de quem atualiza as representações mencionadas. Simultaneamente, o interesse mundial por estas plantas e o conhecimento implícito tornam possível a circulação em grande escala dos sujeitos que possuem estes saberes, o que redundará na ampliação dos âmbitos nos quais estes discursos e práticas penetram e nos benefícios de aqueles que fazem circular suas práticas e conhecimentos.

O movimento centrífugo da ayahuasca, desde seu ambiente originário para os grandes centros urbanos, é observado a partir da década de 1980. O processo se desenvolveu, no caso do Brasil, através de instituições religiosas criadas até os anos de 1960, as chamadas religiões ayahuasqueiras brasileiras (LABATE, 2004), entre elas o Santo Daime, sob a qual Edward MacRae e Paulo Moreira centram seu texto neste mesmo livro. Na Colômbia, a possibilidade de experimentar a ayahuasca em cidades como Bogotá é também dessa época. (URIBE, 2002; SARRAZIN, 2008) Também na Colômbia, mais recentemente, se observa como alguns embera-chamí se apropriam de uma prática alheia, o uso de yajé, para incrementar as redes de seus “xamãs” e oferecer cerimônias de yajé nas proximidades das grandes cidades. (LOSONCZY; RUBIANO, 2013) No Peru, ao menos duas décadas antes, estavam se produzindo pesquisas (DOBKIN DE RIOS, 1984)

no que acabariam sendo grandes centros de atração turística, os usos da ayahuasca nas cidades de Iquitos e Pucallpa. Foram principalmente os anos 1980 que levaram a ayahuasca fora da Amazônia, embora não necessariamente dos países amazônicos. Para isso seria necessário esperar a próxima década. Hoje é possível participar de uma sessão com ayahuasca em ao menos um país de cada um dos cinco continentes, sendo que no continente americano e europeu é onde mais abunda esta possibilidade. No entanto, o passaporte intercontinental da ayahuasca não é do final do século passado, mas de meados do século XIX. Assim como diferentes grupos indígenas narram sua mitologia em torno da ayahuasca, é criada também uma narrativa branca da mesma, que dá origem a outras ayahuascas.

A possibilidade de narrar ao mundo europeu a existência da ayahuasca veio da mão do botânico britânico Richard Spruce, que nomeou uma planta que conheceu entre grupos tukano do Rio Vaupes em 1851. A este cipó Spruce classificou como *Banisteria Caapi* (MCKENNA, 1992; REICHEL-DOLMATOFF, 1975), mais tarde conhecida como *Banisteriopsis Caapi*, hoje catalogada na coleção Richard Spruce do Museu de Historia Natural de Londres. *Caapi* era a forma pela qual os tukano com os quais Spruce tomou a bebida a nomeavam. (REICHEL-DOLMATOFF, 1975) A ayahuasca circula transnacionalmente desde tempos que não temos como datar dadas as tradições orais de seus primeiros portadores e alcança o continente europeu no século XIX. Ao longo do século XX se produziram diferentes aproximações e usos da ayahuasca com interesses diversos, possibilitando a transnacionalização em maior escala da última década do século passado e o apogeu no século XXI.

Os usos indígenas e mestiços têm sido as “fontes” através das quais se produziu o gradual conhecimento por parte de outros sujeitos que deviam arribar ao contexto amazônico para experimentar esta bebida. A partir da década de 1960 alguns “xamãs” começam a ser “descobertos” por brancos, produzindo fascinação e encanto. Os usos de ayahuasca dos xamãs do Peru, Colômbia e Equador começam a ser

amplamente difundidos e a partir da década de 1990 se produz uma grande circulação deles por vários países, incluindo toda a América Latina, Estados Unidos e Europa.

O que veremos a continuação são os circuitos transnacionais que possibilitam os usos da ayahuasca no Uruguai. É descrito o processo que permitiu a formação de quatro grupos que usam a bebida nesse país, eles são: a Igreja Daimista Céu de Luz, o Camino Rojo, o Centro Holístico Ayariri e o Instituto Espiritual Chamánico Sol Nueva Aurora. O uso da ayahuasca no âmbito desta última instituição desencadeia os argumentos centrais da última parte deste texto, intitulada “os efeitos”, onde se observam as interpelações e reconexões que se produzem quando se constitui um “ayahuasqueiro charrua”, problematizando deste modo aspectos sensíveis da história e presente do Uruguai, tais como a relação com o indígena de modo geral e os charruas em particular.

OS CIRCUITOS

Na década de 1990 começa a ser possível tomar ayahuasca no Uruguai seguindo algum dos formatos de consumo que já estavam sendo desenvolvidos em outros lugares, mas sempre, claro, produzindo formas locais de uso, como veremos no final deste capítulo. Evidente que isto não se dá de forma isolada no Uruguai e que o fenômeno responde a processos regionais e globais muito mais amplos. Por exemplo, a década começaria, entre muitas outras coisas, com a famosa Cúpula da Terra (Rio-92), no Rio de Janeiro em 1992. Na época, o agora líder da Igreja Daimista Uruguaia Céu de Luz,² já tinha conhecido a ayahuasca através do Santo Daime, quatro anos antes, precisamente no Rio de Janeiro. O encontro mundial que dava continuidade

2 Tenho desenvolvido mais profundamente o processo de transnacionalização do Santo Daime para o Uruguai na minha dissertação de mestrado (SCURO, 2012a) e sob a trajetória particular do líder. (SCURO, 2012b)

à primeira grande conferência sobre meio ambiente de 1972 em Estocolmo, foi uma oportunidade para dar a conhecer o Santo Daime ao mundo e propor um projeto de produção sustentável da bebida (são necessárias grandes quantidades de plantas para dar conta da demanda de consumo). O Santo Daime, através da Igreja Céu do Mar, do Rio de Janeiro, junto à presença do atual líder da Igreja Uruguaia (que na época morava na comunidade daimista do Rio) esteve presente no Rio-92 e desta forma foi possível, por exemplo, que um grupo de japoneses conhecesse a bebida, o Santo Daime, e acabassem criando sua própria igreja no Japão, com a qual, posteriormente, a homóloga uruguaia teria boas relações e se visitassem reciprocamente. Desde 1988, ano no qual Ernesto Singer (líder de Céu de Luz no Uruguai) conhecera o Santo Daime no Rio de Janeiro, passaram alguns anos nos quais ele foi morar no Mapiá³-AM e a partir de 1991 começou a levar Santo Daime (ayahuasca) para o Uruguai. No mesmo período outros uruguaianos estavam conhecendo o Santo Daime, por exemplo, em Florianópolis. Não levaria muitos anos mais para que se fundasse a Igreja Céu de Luz no Uruguai, o que acabou acontecendo em 1996. Se o exemplo do conhecimento do Santo Daime por parte do grupo de japoneses no Rio-92, ou mesmo o caso uruguaio, querem mostrar a rapidez ou facilidade com que pode se dar o contato necessário para transportar uma prática religiosa ao outro extremo do mundo, confirmando assim algumas das observações de Thomas Csordas (2009) respeito à transportabilidade das práticas religiosas, por outra parte, devemos considerar uma especificidade relativa às dificuldades que encontram os usos da ayahuasca em se espalharem. Digamos que se trata de duas caras da mesma moeda, uma diz respeito à obtenção da bebida, já que as plantas necessárias para sua elaboração são

3 Sede matriz da linha daimista criada por Sebastião Mota de Melo após a morte do fundador do Santo Daime, Raimundo Irineu Serra. Na década de 1980 a linha do Padrinho Sebastião criou a Vila Céu do Mapiá se constituindo na matriz desta corrente, exemplo: Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS), atual Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal (ICEFLU).

endógenas do Amazonas e não resulta fácil o cultivo das mesmas fora deste ambiente. Um corolário deste mesmo problema é relativo ao transporte da bebida desde o lugar de sua elaboração (principal, mas não unicamente a região amazônica e outras zonas de climas tropicais). A outra face da mesma moeda é relativo ao *status* legal que a bebida tem em diferentes países e os controles sanitários que podem ser aplicados à mesma. Um exemplo de como pode se solucionar isto foi o mecanismo utilizado durante algum tempo pela então recente Igreja Daimista Uruguaia, quando ainda tinha muita relação com sua homóloga carioca. A encomenda via aérea da bebida funcionou como mecanismo de circulação até um problema bastante evidente surgir, os altos custos que isto significava. No caso do Santo Daime, criar uma rede transnacional de igrejas pode permitir maior facilidade para fazer circular a bebida. Por exemplo, no caso uruguaio, foi possível deixar de depender do Rio de Janeiro para obtenção da bebida e passar a obtê-la em Florianópolis, ou incluso Porto Alegre. Como mostram MacRae e Moreira (2015) no seu capítulo deste livro, são muitas as pessoas que chegam ao Mapiá, com diferentes intenções. Entre daimistas de Céu de Luz, são muitos os que já estiveram ao menos uma vez no Mapiá, alguns morando por longos períodos, outros frequentando o lugar anualmente, incluso algum daimista uruguaio tem seu próprio dormitório numa conhecida casa da Vila o que redundava em boas relações que permitem um alto fluxo de pessoas entre Mapiá e Uruguai e vice-versa.

Na mesma época que o Santo Daime, no ano 1994, chegava ao Uruguai, pela primeira vez, Aurélio Diaz Tekpankalli. O que tem se reconhecido como “Camino Rojo” é um formato criado pelo mexicano Aurélio Diaz Tekpankalli com o nome de Fogo Sagrado de Itzachelatlan. Aurélio Diaz, autodenominado chefe de chefes das nações indígenas da América do Norte, tem levado o modelo de rituais criado em base a uma mitologia indígena norte-americana ao longo de diversos países na década de 1990. Esse foi o caso da chegada deste modelo de práticas rituais no Uruguai. Alguns uruguaiois que no

ano de 1993 estavam viajando por vários países latino-americanos, conheceram Aurélio Diaz na Bolívia, em ocasião dele mesmo estar promulgando, baseado num discurso indigenista de reconexão com a “*Madre Tierra*” e o “*Gran Espíritu*”, o formato de cerimônias por ele criado. Trata-se de um discurso de reconexão com as cosmovisões indígenas de cada terra, de reconhecimento de suas tradições e saberes etc. Estes uruguaios que encontraram Aurélio Diaz na Bolívia falaram para ele que seria importante que ele visitasse o Uruguai, pois nesse país, toda a tradição indígena teria se perdido e não existia um conhecimento ou conexão com estas dimensões espirituais, tradicionais etc. Isto foi o que expressaram aqueles sujeitos que conheceram Aurélio Diaz, fazendo referência a um processo histórico e um imaginário hegemônico que têm construído o Uruguai como um país branco, sem índios, e sob o qual voltaremos no final deste artigo. Assim foi que em 1994 Aurélio Diaz foi pela primeira vez ao Uruguai e começou a implantar o seu modelo junto com um grande grupo de pessoas que para esse então já tinham curiosidade do que estava chegando. A partir de 1997, uma vez conseguido o que Aurélio havia lhes solicitado, um sítio afastado de dimensões suficientemente grandes para montar um acampamento de mais de uma centena de pessoas, começaram de fato a realizar as “buscas de visão”, a prática mais conhecida e significativa do Camino Rojo. No Uruguai, a instituição que tem começado a reproduzir as práticas apreendidas por Aurélio Diaz, hoje, se organiza com o nome de “*El Camino de los Hijos de la Tierra*”. A “família” do Camino Rojo (designação com a qual os participantes se identificam) é uma organização onde converge um conjunto de sujeitos procurando transitar um caminho de autoconhecimento através da utilização de um sistema de práticas que inclui o uso de plantas de poder, a psicoterapia gestáltica, os cursos de espiritualidade etc. Estritamente, o fato de ser um espaço onde é possível ter uma aproximação à psicoterapia gestáltica, por exemplo, tem a ver com a própria trajetória de um dos principais líderes e fundadores da instituição, o psicólogo Alejandro Spangenberg. De forma similar,

os cursos de espiritualidade que são oferecidos no âmbito do Camino Rojo, são, em verdade, espécies de “círculos” interconectados que vão formando uma rede de redes. Isto tem a ver com a própria dinâmica do Camino Rojo, onde cada uma das possibilidades de transitar estas redes vem da mão do desenvolvimento das aptidões de cada um dos membros da “família”. Em definitiva, a família se constitui de um círculo interconectado com outros círculos desenvolvidos pelos participantes. Neste sentido, boa parte da oferta psicoterapêutica e espiritual tangencial à instituição “El camino de los Hijos de la Tierra” é oferecida pelos membros publicamente mais conhecidos do Camino Rojo, Alejandro Spangenberg e seu genro Alejandro Corchs. Camino Rojo é, em primeiro lugar, uma forma genérica de se referir a um estilo de vida que propõe ao sujeito que o transita viver em harmonia com o ambiente tomando consciência de pertencer a uma forma de vida que transcende à sua própria existência, formando parte de um todo, o Gran Espíritu. Toda a vida e os fenômenos que nela acontecem estão dentro, segundo esta perspectiva, de uma totalidade da qual formamos parte. O processo de tomada de consciência consiste precisamente no desenvolvimento da percepção e sensibilidade que permite nos compreender enquanto parte desse todo que transcende as individualidades. Assim como nas correntes religiosas é sempre observável o processo de ruptura e diversificação das doutrinas ou interpretações das mesmas, o mesmo acontece com o Camino Rojo, onde a parceria com Aurélio Diaz duraria certo tempo para logo se acabar e produzir adaptações locais.

Outra forma de uso da ayahuasca no Uruguai é a do vegetalismo peruano. Conhece-se como vegetalismo a tradição de uso de um amplo leque de plantas por parte de mestiços do Amazonas peruano. São muitas as plantas utilizadas e os efeitos buscados. Atualmente o vegetalismo tem grande difusão no mundo graças ao permanente fluxo de xamãs mestiços que fazem cerimônias com ayahuasca pelo mundo, mas também ensinam e praticam, tanto nos ambientes amazônicos quanto fora do Amazonas, as chamadas “dietas” ou jejuns.

Esta é a prática mais relevante e através da qual se adquire o conhecimento necessário para trabalhar com plantas. Os aportes clássicos que têm se produzido nesta área, são o percurso que vai de Marlene Dobkin de Rios (1984) a Luis Eduardo Luna (1986) e Stephen Beyer (2010), os que entendo mais relevantes para compreender este fenômeno. Devemos em boa medida a Luis Eduardo Luna (1986) o conhecimento destas práticas enquanto “vegetalismo”. O vegetalismo é de grande relevância dentro do campo em estudo já que, de um lado, traça toda uma tradição própria cheia de meandros. Do outro, é a origem a partir da qual foram surgindo as possibilidades de criar as, hoje, denominadas “religiões ayahuasqueiras brasileiras” quando Irineu Serra conheceu os usos da ayahuasca possivelmente em território peruano ou o atual território do Acre.

No Uruguai, esta tradição está presente através do Centro Holístico Ayariri, centro no qual é possível encontrar um conjunto heterogêneo de práticas que se poderiam denominar dentro do conjunto de ofertas da *New Age*. Sua diretora, Merilena Vázquez, professora de educação física, deixaria esta profissão para começar a apreender as técnicas da psicologia transpessoal de Stanislav Grof, mais concretamente a denominada respiração alotrópica. Como mostra Ismael Apud (2013, p. 82), no processo de formação nesta nova área que permitia a Merilena continuar a trabalhar com o corpo é que conhece, no final da década de 1990, a ayahuasca, através de um colega do curso de respiração alotrópica. Este colega tinha estado no Peru e conhecido a ayahuasca, bebida que levou consigo e deste modo conseguiram fazer uma primeira cerimônia numa casa no litoral leste do Uruguai entre cinco amigos. (Assim começava o contato de Merilena com a ayahuasca, fato que pronto a levaria visitar Takiwasi, em Tarpoto (Peru), o famoso centro de tratamento de toxicomanias dirigido pelo médico francês dr. Jacques Mabit. Como narra Mabit, a permanência dele no Peru teve relação direta com o fato de ter conhecido as práticas locais de alguns curandeiros que utilizavam ayahuasca no seu ofício. Ele mesmo conta que numa experiência com ayahuasca

teve visões de que o que ele tinha que fazer era ficar lá e trabalhar na possibilidade de juntar os sistemas biomédicos e dos curandeiros para tratar pessoas com usos problemáticos de drogas.

Assim foi que nos anos de 1990 fundou o Centro Takiwasi, que se convertera num reconhecido centro. Jacques Mabit, como ele mesmo narra, foi apreendendo as artes de curar com plantas através de alguns grandes vegetalistas da região, como os famosos curandeiros Aquilino Chujandama e Juan Flores. Como descreve Apud (2013, p. 84-85), Merilena ouviu falar deste curandeiro Juan Flores e a partir desse momento começou uma relação na qual a atual diretora de Ayariri frequentou o centro de Juan Flores em Pucallpa e o visitava duas vezes no ano ficando lá por períodos de alguns meses. Do mesmo modo, Juan Flores visitou o Uruguai em algumas oportunidades até a parceria acabar. No Uruguai esta tradição está presente também em outros formatos ou instituições, como o caso da Organização Não Governamental (ONG) EnCamino, que realiza cerimônias de ayahuasca e jejuns. Os retiros ou jejuns são realizados por ambas as instituições, a primeira dirigida pela professora formada nas terapias de Stanislav Grof, Merilena Vázquez, e a segunda pelo psicólogo Daniel Lapunov.

Atualmente, os mestres com os quais estas instituições estão trabalhando (Ayariri e EnCamino) são os curandeiros peruanos Orlando Chujandama (neto de Aquilino, que fora seu mestre) e seu primo Winston respectivamente, com os quais existe um fluido intercâmbio de visitas, tanto deles ao Uruguai quanto de uruguaios que se organizam em grupos para realizar jejuns com eles perto da cidade de Tarpoto, no Amazonas peruano. Hoje, o vínculo de Ayariri com Orlando parece muito sólido. Suas visitas ao Uruguai são motivo de realização de jejuns e cerimônias especiais. Todos os anos, o centro Ayariri organiza grupos para visitar Orlando no seu centro de “dietas”.

Poderíamos dizer que todos os grupos urbanos usuários de ayahuasca são resultado de processos ecléticos. Por exemplo, no Santo Daime (e nas religiões ayahuasqueiras brasileiras de modo

geral) é possível juntar elementos do catolicismo com as tradições indígenas. O mesmo poderia se dizer do uso mestiço do vegetalismo, dos centros holísticos etc. É claro que uma grande dose de ecletismo é observável nestas práticas, ecletismo que poderíamos ampliar ao conjunto de práticas ligadas à *New Age*. De fato, o ecletismo é uma das características do neoxamanismo que descreve DuBois (2009). Dizer então que um centro usuário de ayahuasca é eclético talvez não seja dizer muito. Porém, nos mesmos centros onde podemos identificar esse ecletismo, é observável também a filiação a tradições que legitimam e guiam as práticas do lugar. Ser mais ou menos eclético responde então à legitimidade da tradição ou tradições em questão, pois todas as tradições são em si mesmas resultados de ecletismos anteriores. Uma vez que essa tradição (sempre eclética) se legitima e passa o tempo, parece ser que deixa de precisar o adjetivo de eclética.

O que acontece no último centro que apresentarei agora, o Instituto Espiritual Chamánico Sol Nueva Aurora, de modo um tanto quanto diferente do resto dos grupos usuários de ayahuasca no Uruguai, é que se trata de fato de uma reinvenção permanente de uma tradição que, embora existindo diferentes linhagens aos que o Instituto recorre, esta filiação pode ser mais maleável, em aparência, do que em outros casos. Embora todos os grupos estejam sempre reinventando suas práticas, algumas características de Nueva Aurora, como a sua muito curta existência, fazem com que seja observável certo “nomadismo” de práticas, filiações, *settings*, em comparação com o que se observa nos outros grupos. De alguma forma, o Instituto está ainda “procurando” sua própria tradição e dando lugar para que os próprios participantes introduzam e modifiquem as práticas e os *settings*. Esta forma de uso de ayahuasca de Nueva Aurora é uma das últimas instituições criadas no Uruguai e a última que enunciamos aqui.

O Instituto existe desde 2008, ano no qual seu líder e fundador, Santos Victorino Oreggioni, começa a realizar cerimônias com ayahuasca no Uruguai. As atividades que o Instituto oferece incluem

a utilização de diferentes medicinas provenientes de contextos de uso por parte de populações indígenas americanas, principal, mas não unicamente amazônicas. Ocupam o lugar de medicinas sagradas e, por tanto, de uso ritual: a ayahuasca, o tabaco, o rapé e o kambô. Estas substâncias são utilizadas nas atividades que o Instituto realiza, tais como cerimônias em lugares fechados, em ambientes abertos e em retiros espirituais. Também se realiza periodicamente a cerimônia do Temazcal, além de danças e outros tipos de atividades através das quais é possível alcançar estados de percepção ou sensibilidade que permitem ao participante encontrar um espaço onde pode adquirir conhecimentos, intercambiar experiências, refletir em torno de aspectos pessoais, de sua individualidade, achar um espaço de sociabilidade etc. Isto, claro, é válido para todos os grupos.

Santos Victorino, líder fundador do Instituto Espiritual Chamánico Sol Nueva Aurora, foi iniciado na ayahuasca na fronteira entre Uruguai e Brasil, na cidade de Santana do Livramento, nos anos 2000. A primeira vez que Santos tomou ayahuasca, na fronteira, era também a primeira vez que Jorge Vargas, atual dirigente da Igreja Daimista Céu de São Jorge, de Livramento, tomaria ayahuasca. Esse encontro que derivou na trajetória ayahuasqueira tanto de Santos Victorino quanto de Jorge Vargas, o primeiro atualmente à frente do Instituto Nueva Aurora, o segundo dirigindo uma igreja daimista, aconteceu devido à presença naquela época de um conhecido “xamã” na região, de nome Orestes. Tanto Santos quanto Jorge chamaram Orestes de xamã, esta pessoa que realizava Temazcal e outras práticas “xamânicas” na fronteira. Segundo Santos, Orestes tinha vontade de trabalhar naquele momento com ayahuasca na fronteira e foi assim que entrou em contato com o Padrinho Antonio Hoff, da Igreja Daimista Flores de Amor, de Novo Hamburgo-RS. Deste modo, através do contato de Orestes, o Padrinho Antonio chegaria a Livramento para realizar uma cerimônia de ayahuasca, onde participaram tanto Santos quanto Jorge. A partir deste momento, Santos participa ativamente da comunidade daimista de Novo Hamburgo e também

junto a Jorge, em Livramento, até que no final de 2007 começa a receber, através de suas experiências com ayahuasca, mensagens claras para realizar cerimônias de ayahuasca no Uruguai.

“Tribo” é o nome que os participantes das atividades de Nueva Aurora e o próprio Santos se auto atribuem. É com essa forma que se identificam. Santos Victorino se autodenomina “Ayahuasqueiro charrua”. Ayahuasqueiro, num sentido amplo, é todo aquele sujeito que faz uso da ayahuasca de forma mais ou menos rotineira (embora não seja a frequência de consumo o principal aspecto classificativo) e que vê nesta prática uma forma de aquisição de algum tipo de ajuda, experiência benéfica ou conhecimento para sua vida ou vidas alheias.

Falar de charruas no Uruguai não é uma tarefa simples já que remete a toda uma série de fatos históricos constituintes da mitologia da nação que são reatualizados dramaticamente nas diferentes esferas da vida cotidiana, porém, é este um dos principais aspectos que quero remarcar neste texto, dando passo assim a seção final do mesmo, onde veremos os efeitos que estes circuitos transnacionais da ayahuasca produzem no Uruguai, muito especialmente o relativo ao último centro mencionado, o Instituto Espiritual Chamánico Sol Nueva Aurora.

OS EFEITOS

A pluralidade de formas de uso da ayahuasca em contexto amazônico mostra como esta diversidade estabelece uma imagem de índio ou xamã em função do país ou região e então se conforma uma “política do índio” e seus saberes (ex. patrimonialização da ayahuasca no Peru, associação de taitas na Colômbia, processo de patrimonialização da ayahuasca no Acre) e portanto, se constrói uma imagem nacional do índio (ao menos no que refere aos índios e mestiços usuários de ayahuasca). Esta diversidade também constrói os campos de uso da bebida nos ambientes alheios nos quais chega. O exemplo do

Uruguai mostra a conformação de um campo de usos da ayahuasca segundo tradições diferentes. Isto conforma os mecanismos de distinção e filiação que determinam a “oferta” no país que “recebe”, ao mesmo tempo em que retroalimenta imagens daqueles lugares de origem. Trata-se do processo de transnacionalização. Stefania Capone (2010) atribui a Ulf Hannerz uma cota de responsabilidade na adoção do termo “transnacional” e no abandono da ideia de globalização. Segundo Capone, Hannerz entende que o termo “transnacionalização” é mais humilde e apropriado para dar conta dos processos contemporâneos. Hannerz prefere uma análise de fluxos, imagem que foge da clássica relação centro-periferia, cara à ideia de globalização. Embora a ideia de fluxo possa remeter a um aspecto mais “líquido”, Hannerz mantém uma posição crítica em relação à perda das noções de centro e periferia, não para remarcar sua existência, mas para distinguir fluxos assimétricos. Esses fluxos, para Hannerz, não significam unicamente movimento espacial, deslocamento territorial, mas têm também uma dimensão temporal (HANNERZ, 1997), como podemos observar, por exemplo, no fato de fluxos que “ativam” memórias, passados, resgates de práticas tidas como ancestrais, inclusive ao ponto de redesenhar as fronteiras dos Estados-nação. Para Capone (2010), os fluxos de que fala Hannerz (1997) não implicam grandes requerimentos de movimento. Essa aparente contradição entre transnacionalização e não necessidade de movimento é articulada na ideia de redes sociais que os grupos estabelecem no novo lugar aonde chegam. Com o desenvolvimento de redes sociais, o movimento deixa de ser imprescindível e pode ser minimizado graças à expansão dessas redes nas quais cada indivíduo é um nó. (CAPONE, 2010)

Vimos tudo isto no processo de formação de um campo de práticas neoxamánicas no Uruguai. Neste processo que vai da desterritorialização à reterritorialização, se centra a ideia de transnacionalização, que nos termos de Thomas Csordas (para o caso da transnacionalização religiosa) se baseia em dois aspectos: a possibilidade de existirem “práticas portáteis” (*portable practice*) y “mensagens transponíveis”

(*transposable message*). As primeiras tratam de aqueles ritos que se podem apreender facilmente, com pouco requerimento de conhecimento esotérico, que não necessariamente tenham que estar ligados a um contexto cultural específico e que possam ser executados sem a necessidade de elaborados aparatos ideológicos ou institucionais. (CSORDAS, 2009, p. 4) A ideia de *transposable message* tem relação com a capacidade de transformação e readaptação dessas práticas sem por isso perder sua natureza. A metáfora que o autor utiliza é a daquela peça musical que pode ser executada numa outra chave. Em que medida estas mensagens conseguem circular depende do grau de plasticidade e de universalidade. (CSORDAS, 2009, p. 5) Um dos exemplos colocados por Csordas é o estudado por Alberto Groisman (2000, 2009) em relação à expansão do Santo Daime para Europa, o que Csordas entende como “globalização inversa”. Csordas utiliza uma noção que entendo mais adequada para descrever esta modalidade de intersubjetividade religiosa no contexto da globalização, a ideia de processos “*pan-indigenous*”.

A problemática da transnacionalização surgiu a partir do estudo de grandes fluxos migratórios, principalmente para os Estados Unidos, mas ela não se limita, como em nosso caso, a contingentes migratórios. Embora os grupos humanos migrantes possam ser pensados como paradigma da transnacionalização, encontramos também fluxos de imagens e símbolos, de práticas e conhecimentos com potencial de rearticulação de sentidos nas esferas locais onde são transpostos. Os processos de transnacionalização, na visão de Capone (2010), têm um forte arraigo no local. Não se trata de um “entre” diferentes territórios, mas sim de uma reterritorialização. Dessa perspectiva é possível observar os níveis de agenciamento que os elementos transpostos alcançam nas novas localidades. Isto fica claramente evidenciado no caso da readaptação ou o agenciamento que produz, no âmbito de Nueva Aurora, o fato de transpor a prática de uso da ayahuasca. É isso o que se observa no exemplo com o qual fechamos este texto: a emergência de uma identidade charrua junto

com uma interpelação da história oficial que, entre outras coisas, determina o significado de símbolos tais como a “bandeira de Artigas”,⁴ resignificada no contexto do Instituto Nueva Aurora.

Nos lugares nos quais reterritorializam as práticas neoxamânicas, além de retomar um imaginário, práticas, vínculos com os ambientes e sujeitos “originários”, produz efeitos locais díspares. Por exemplo, mencionamos no caso do Camino Rojo no Uruguai, que o grupo de uruguaios que conhecera Aurélio Diaz na Bolívia pediu para ele fazer a “reconexão” com os componentes indígenas esquecidos no Uruguai. No Camino Rojo no Uruguai trabalham nesta linha de retomar um contato com o que foram os aportes ou conhecimentos autóctones desse território. Por exemplo, no meio do espaço físico onde se realiza uma das principais atividades do grupo, a “dança da paz”, se observa uma árvore colocada por eles, que não passa despercebida, e cuja história e significado nesse lugar é narrado continuamente. Trata-se de uma “*anacahuita*” (*Schinus molle*), árvore que cresce naturalmente na região e à qual se associam muitos usos folclóricos, indígenas, locais.

No caso dos usos do vegetalismo peruano no Uruguai, este deve se adaptar da saída do Amazonas para ingressar em centros holísticos urbanos onde se oferecem cerimônias de ayahuasca dentro de um conjunto de outras ofertas terapêuticas como a respiração alotrópica, ioga etc. Outros exemplos de transformações e adaptações neste sentido podem se observar no caso das linhas religiosas como o Santo Daime que, no caso do Uruguai, se observa um processo de tradução para o espanhol de algumas preces ou a utilização da bandeira nacional dentro da igreja.

4 Bandeira do prócer uruguaio José Gervasio Artigas, símbolo pátrio nacional. Data de 1815 e consiste em duas faixas horizontais azuis, separadas por uma faixa branca no meio. Estas três faixas horizontais, azul, branco, azul, são atravessadas na diagonal por uma faixa vermelha. É considerada a primeira bandeira dos “orientais” (o que agora seriam os uruguaios) e associada ao projeto artiguista da Liga dos Povos Livres, uma confederação de províncias independentes e autônomas. Para conhecer sua historia ver Beraza (1957).

Voltemos então a esta noção de como o processo de circulação da ayahuasca pelo mundo articula representações diversas em torno “do índio”, tanto daqueles índios “originários” conhecedores da ayahuasca quanto da reterritorialização que o processo de transpor a ayahuasca para outros contextos produz, isto é, as reconexões que permite e articula com novos territórios que alcança.

Além da especificidade das transformações que experimenta cada um dos centros usuários de ayahuasca no Uruguai, gostaria de concluir este artigo mostrando o processo que está se produzindo no Instituto Nueva Aurora, que através da implementação das práticas neoxamânicas no Uruguai, reinventa, reterritorializa e recria aspectos altamente significativos na história e imaginário nacionais, tais como a relação do Estado-nação com o indígena e particularmente com os acontecimentos em torno a um grupo específico, os charruas, grupo ao qual Santos Victorino se autoadscreve.

A ascendência charrua de Santos por via de sua avó paterna articula nele o interesse e a legitimidade para se inscrever a uma tradição que aciona no Uruguai uma série de problemáticas ligadas a sua história, identidade, interesses econômicos, relações étnicas etc. De fato, uma das primeiras ações da República com seu primeiro presidente assumido em 1830, resultou ser um acontecimento dramático que consistiu na eliminação, por parte das forças governantes, do conjunto de índios charruas que andavam pelos pampas do território nacional. Isto é conhecido como o massacre de Salsipuedes (nome do arroio onde aconteceu a matança) de 1831.

Santos Victorino, autodenominado “Ayahuasqueiro charrua”, nasceu na cidade de Mercedes, capital do departamento de Soriano, no Uruguai. Alto, magro e de longos cabelos negros, afirma jocosamente ser um “brasileiro nascido no Uruguai”. Ayahuasqueiro charrua brasileiro nascido no Uruguai, leva a bandeira da Liga dos Povos Livres, a “bandeira de Artigas”, como seu principal emblema. Mas o que é, de onde vem, a “bandeira de Artigas”? Para ser preciso com a história deveríamos falar das bandeiras de Artigas, como se intitula

o livro de Agustin Beraza (1957), pois tem sido mais de uma as bandeiras associadas a este personagem histórico. No período de 1811 a 1820, época de grandes conflitos na região do Prata, do apogeu do artiguismo, da relação deste com os charruas e outros indígenas da região surgem as famosas bandeiras de Artigas. Entrar nesta temática implicaria a abordagem de todo o emaranhado (o que excede as nossas intenções aqui) da história da região para o período assinalado, aspectos que estou desenvolvendo no contexto de elaboração da minha tese de doutorado. O que interessa é que a bandeira de Artigas é um símbolo pátrio uruguaio associado ao projeto da Liga dos Povos Livres, de independência, e de distinção com Buenos Aires, motivos pelos quais tem a forma e cores que tem, duas faixas azuis horizontais, separadas por uma branca no meio e atravessadas no diagonal por uma faixa vermelha, associada ao federalismo. A história da bandeira é longa e complexa, pode se aprofundar nela com Agustín Beraza (1957), mas é associada a processos de lutas, guerras, independências, consolidação de projetos políticos e assim vira um dos maiores emblemas junto com a bandeira nacional.

O que interessa destacar aqui é que a interpretação que faz Santos Victorino dos fatos históricos e do significado da bandeira de Artigas é diferente da interpretação da história oficial. A ênfase de Santos Victorino está colocada na relação comprovada entre charruas e Artigas e, neste sentido, segundo Santos, longe de ser um símbolo de guerra, a bandeira de Artigas é um símbolo de paz que deve muito no seu significado aos charruas. Assim, segundo Santos, as faixas azuis de baixo e de cima representam a terra e o céu respectivamente, a pachamama e o estado espiritual. A faixa branca do meio representa tudo o que vive entre a terra e o céu, a purificação necessária para alcançar o estado espiritual desejado, aquele que se alcança transitando o caminho vermelho, representado pela faixa diagonal da bandeira que une ambas as dimensões, térrea e espiritual. Segundo Santos, esta simbologia provém dos charruas e por isso eles não atacavam aqueles acampamentos onde divisavam esta bandeira. Um fato interessante que se

repete entre líderes dos grupos ayahuasqueiros no Uruguai em relação ao conhecimento que têm das populações que habitaram essas terras, diz respeito ao fato deste conhecimento ser alcançado através do uso da ayahuasca. Ou seja, mesmo translocalizada, a ayahuasca permite a quem a utiliza, estabelecer a “reconexão” com os saberes locais, das populações originárias das terras onde é utilizada, numa forma que faz pensar no “panindigenismo” mencionado anteriormente ao qual Csordas se refere.

Santos Victorino se observa brasileiro nascido no Uruguai, mas as relações de Santos com o território ou a nacionalidade vão muito além das atuais fronteiras dos Estados-nação, tanto assim que outros espaços de identificação como sua filiação charrua e a identificação com os povos livres o levam para outros territórios que transcendem as fronteiras da “república” atual. É aí que Santos reafirma o seu discurso artiguista, portanto federal, diferente do que finalmente a história deparou para a região.

Gostaria de concluir este artigo problematizando o sentido e o lugar que têm estas apropriações simbólicas de reemergência charrua no contexto do Estado-nação uruguaio. Ouvi várias vezes Santos dizer, antes das cerimônias de ayahuasca, frases tais como “*van a ver um montón de índios*”, “*está lleno de índios*”. Mas, índios? No Uruguai? Acaso a história, o imaginário hegemônico e a própria antropologia não têm se preocupado por mostrar que “*no hay indios en el Uruguay*”? (VIDART, 2012) Aqui se faz necessário trazer esta forma de estabelecer vínculos entre as diferentes imagens do índio que são articuladas em Nueva Aurora. Trata-se da emergência de uma poética charrua diferente das conhecidas no Uruguai, tanto pela posição charruista de algumas agrupações quanto pelo rechaço generalizado que tem sido efetuado por parte de certa antropologia uruguaia em relação a estes grupos e temática. A opção de Santos Victorino e através dele, de Nueva Aurora, é a de imaginar o território da Bacia do Prata em termos do pensamento federalista artiguista, o da União dos Povos Livres, e daí o uso da bandeira dos Povos

Livres como principal emblema deste Instituto. Ou então, pensar o território nos termos da ocupação charrua do mesmo.

A questão indígena no Uruguai adquire relevância ímpar nas últimas décadas, após o processo de retorno das democracias na América Latina, das reformas constitucionais, do Convênio 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) etc. Esse será o contexto de reemergências de identidades indígenas no Uruguai, como mostra, por exemplo, o trabalho de Andrea Olivera entre as diferentes agrupações charruas no Uruguai. (OLIVERA, 2014) Desde uma perspectiva decolonial, Olivera observa o processo de crescimento das identidades charruas no Uruguai e se pergunta, entre outras coisas, o que significa ser indígena hoje no Uruguai (OLIVERA, 2014, p. 142), e agrego, no contexto descrito por José Basini sobre imagens índias e versões étnicas no Uruguai. (BASINI, 2003) De fato, a tese de Basini se intitula precisamente, “Índios num país sem índios”, ou seja, como se aborda a questão indígena no Uruguai? É que, como disse acima, a história, o imaginário hegemônico e a própria academia têm produzido constantemente a imagem de um Uruguai branco, sem índios. Porém, segundo Olivera, os eixos de “entrada” à identidade indígena (charrua) são quatro: o eixo genealógico, o político, o ecológico e o espiritual. Deste modo se constata o processo de reemergência charrua, como também o tem trabalhado Gustavo Verdesio (2013). Embora o trabalho de Olivera esteja centrado nas diferentes agrupações charruas (membros e não membros de CONACHA),⁵ e em nosso caso, Santos Victorino não faça parte de nenhuma destas agrupações, se observa no seu discurso que estes quatro eixos mencionados por Olivera (2014) estão presentes na sua *performance*, articulados de forma tal que inclusive o levam a defender sua postura de ficar “só”, sem se agrupar, no entendido de que, de fato, os charruas, nunca tenderam ao agrupamento.

5 *Consejo de la Nación Charrúa.*

Aqui tentei mostrar que os processos de circulação da ayahuasca são amplamente diversos, desde suas origens amazônicas até as articulações que permite nos locais onde é utilizada. Se de fato, como insiste Capone (2010), os processos de transnacionalização têm um forte arraigo no local, o exemplo que trouxe aqui mostra claramente as possibilidades de reconexões e reterritorializações que isto permite, ao ponto de ser possível a emergência de um “ayahuasqueiro charrua” no Uruguai, fazendo com que a ayahuasca permita, entre outras coisas, a circulação e encenação de um discurso que, como apenas mencionei, atravessa o conjunto da mitologia nacional (a questão indígena).

Paradoxalmente, ao mesmo tempo em que se coloca a “autoctonia” dos charruas e são imaginados como o “índio nacional”, a relação com o massacre de 1831 não está resolvida e são ocultados os processos de reemergência.

Em definitivo, os circuitos transnacionais da ayahuasca no Uruguai implicam, então — e, talvez, principalmente —, em fluxo de imagens, com poder tal de, entre outras coisas, fazer com que “*esté lleno de indios*” num “*país sin indios*”.

REFERÊNCIAS

APUD, I. *Ceremonias de ayahuasca. Entre un centro holístico uruguayo y el curanderismo amazónico peruano*. 2013. 187 f. Tesis de maestría (Metodología de la investigación científica) — Universidad Nacional de Lanús, Montevideo, 2013.

BASINI, J. *Indios num país sem índios: a estética do desaparecimento: um estudo sobre imagens índias e versões étnicas no Uruguai*. 2003. 349 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) — Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2003.

BELAUNDE, L. Entrevista com Herlinda Agustín, mujer onaya del pueblo shipibo-konibo. In: LABATE, B. C.; BOUSO SAIZ, J. C. (Ed.). *Ayahuasca y salud*. Barcelona: La liebre de marzo, 2013

BERAZA, A. *Las banderas de Artigas*. Montevideo: Imprenta Nacional, 1957.

BEYER, S. *Singing to the plants: a guide to mestizo shamanism in the upper amazon*. Albuquerque: University of New Mexico, 2010.

CAPONE, S. Religions “en migration”: de l’étude des migrations internationales à l’approche transnationale. *Autrepart*, Paris, n. 56, p. 235-259, 2010.

CSORDAS, T. J. (Ed.). *Transnational transcendence: essays on religion and globalization*. Berkeley: University California Press, 2009.

DOBKIN DE RIOS, M. *Visionary vine: hallucinogenic healing in the peruvian amazon*. Prospect Heights: Illinois Waveland, 1984.

DUBOIS, T. *An introduction to shamanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

FURST, P. *Alucinógenos y cultura*. Madrid: FCE, 2002.

GROISMAN, A. *Santo Daime in the Netherlands: an anthropological study of a New World Religion in a European Setting*. 2000. 295 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – University of London, London, 2000.

GROISMAN, A. Trajectories, Frontiers, and Reparations in the Expansion of Santo Daime to Europe. In: CSORDAS, T. (Ed.). *Transnational transcendence: essays on religion and globalization*. Berkeley: University California Press, 2009.

HANNERZ, U. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 7-39, 1997.

LABATE, B. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas: Mercado de Letras, 2004.

LUNA, L. E. The Concept of plants as teachers among four Mestizo Shamans of Iquitos, Northeastern Perú. *The Journal of Ethnopharmacology*, New York, n. 11, p. 135-156, 1984.

LUNA, L. E.; UNIVERSITET, S. *Vegetalismo: shamanism among the mestizo population of the peruvian amazon*. Stockholm: University of Stockholm, 1986.

LOSONCZY, Anne-Marie; Rubiano, J. C. La política por los espíritus: escenarios multiculturales em “zonas de contacto” (Valle del Cauca, Colombia). *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 33, n. 1, p. 11-29, 2013.

MACRAE, E.; MOREIRA, P. A. Cura, corpo e saúde no Santo Daime. In: TAVARES, F.; GIUMBELLI, E. (Org.). *Religiões e temas de pesquisa contemporâneos: diálogos antropológicos*. Salvador: EDUFBA, 2015. p. 391-414.

MCKENNA, T. *Food of the gods: the search for the original tree of knowledge*. New York: Bantam, 1992.

OLIVERA, A. Etnografia decolonial con colectivos charruas: reflexionando sobre interconocimietnos. En: ROMERO, S. (Ed.). *Anuario de antropologia social y cultural en Uruguay*. Montevideo: Nordan, 2014. p. 139-153. 12 v.

REICHEL-DOLMATOFF, G. *The shaman and the jaguar: a study on narcotic drugs among the indians of Colombia*. Philadelphia: Temple University Press, 1975.

RUCK, C. et al. Entheogens. *Journal of Psychoactive Drugs*, New Jersey, v. 11, n. 1/2, p. 145-146, 1979.

SARRAZIN, J. “El chamanismo es un camino”: las culturas indígenas como fuentes de sabiduría espiritual em Bogotá. In: ARGYRIADIS, K. et al. (Coord.). *Raíces en movimiento: prácticas religiosas tradicionales em contextos translocales*. Mexico: El Colegio de Jalisco, 2008.

SCHULTES, R. E.; HOFMANN, A. *Plantas de los dioses: orígenes del uso de los alucinógenos*. México: FCE, 2000.

SCURO, J. *No Uruguai também há Santo Daime: etnografia de um processo de transnacionalização religiosa*. 2012. 144 f. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012a.

SCURO, J. Sair para buscar, encontrar e voltar: de como surgiu uma igreja do Santo Daime no Uruguai. *Debates do NER*, Porto Alegre, n. 21, p. 151-180, 2012b.

URIBE, C. *El Yajé como sistema Emergente: discusiones y controversias* Bogotá: CESO: Universidad de los Andes, 2002.

VERDESIO, Gustavo. Un fantasma recorre Uruguay: la reemergencia charrúa en un “país sin indios”. *Lento*, Montevideo, n. 7, Oct. 2013.

VIDART, D. No hay indios en el Uruguay contemporáneo. In: ROMERO, S. (Ed.) *Anuario de antropología social y cultural en Uruguay*. Montevideo: Nordan, 2012. 10 v.

WINKELMAN, M. Psychointegrator plants: their role in human culture, consciousness and health. In: WINKELMAN, M.; ANDRITZKY, W. (Ed.). *yearbook of cross-cultural medicine and psychoterapy 1995: Sacred Plants, Consciousness and healing*. Berlin: Nordan, 1996. 6 v.

Circuito de plantas, chás, óleos e curas: comentários

Marcelo Camurça

INTRODUÇÃO

Busco aqui tecer breves comentários sobre os textos que compõem os seguintes capítulos do livro: “Sexta-Feira Santa foi feito o dia de colher erva!” Apontamentos sobre as religiosidades nos itinerários da marcela em Guarani das Missões-RS” de Carlos Alberto Steil e Juliano Florczak Almeida, em cotejo com “Religião e cura numa igreja pentecostal em Itaparica-Bahia” de Ángela Ramirez Moreno e Francesca Bassi. Em seguida, o mesmo sobre os textos “Cura, corpo e saúde no Santo Daimé” de Edward MacRae e Paulo Alves Moreira em relação a “Circuitos transnacionais da ayahuasca: efeitos no Uruguai” de Juan Scuro. Segundo a orientação do livro a ideia é estabelecer comentários entre os pares de textos, dois a dois: Steil/Almeida — Bassi e Moreno e MacRae/Moreira — Scuro que contemplam dentro de uma perspectiva antropológica, a realidade das religiões, tanto no nordeste quanto no sul do país e cone sul da América Latina, espelhando pesquisas realizadas em nível de pós-graduação nas universidades: Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e Universidade Federal da Bahia (UFBA).

COTEJO ENTRE OS TEXTOS DE STEIL E ALMEIDA E DE MORENO E BASSI

Centralidade da materialidade do fenômeno

Aparece como aspecto crucial, nos textos de Steil e Almeida e Moreno e Bassi, a dimensão da materialidade do fenômeno. Embora desejando discutir sentidos e significados, estes de fato irrompem “[...] a partir de uma dimensão material que focaliza corpos e coisas” (MORENO; BASSI, 2015, p. 349), onde ambos não são meros objetos manipuláveis, mas são interpretados em processos nos quais “as coisas participam” formando no texto de Moreno e Bassi “um dispositivo material e sensorial” (panos, botijas de óleo, garrafas de água, sabonetes, cálices) com iniciativa e poder de transformação.

De mesma forma, no texto de Steil e Almeida o foco está na planta marcela e na sua trajetória, numa espécie de “vida social das coisas”, mas principalmente centrada no “modo” como a planta “atravessa e encompassa diferentes formas de vida”.¹ É através da centralidade da planta em termos societários, culturais e simbólicos, o que nos lembra o “fato social total” de Mauss (1974) e todas suas manifestações/transformações: o orvalho que emana dela, as flores que brotam do seu caule até o chá, poções, xaropes e florais que são feitos a partir dela, que incrustados nesta “materialidade” podem ser extraídos diversos significados, sejam eles “míticos de um passado bíblico”, sejam “energéticos ou curativos”. (STEIL; ALMEIDA, 2015, p. 378)

Fluxos dos objetos na vida

No texto de Steil e Almeida (2015), sua protagonista, a planta marcela, não se explica por uma pertença ou ligação a um campo de

1 Esse trecho foi retirado da nota 7 do texto de Steil e Almeida (2015).

origem seja ele social ou natural, mas se insere num fluxo de agências que relacionam a planta à rede envolvente de objetos, coisas e pessoas. Trata-se então de seguir o “caminho” da planta num fluxo dentro da própria vida, do processo vivencial e transformador de pessoas e coisas com quem ela, marcela, interage.

Também no texto de Moreno e Bassi (2015) sobre pentecostalismo e cura, não é possível circunscrever os agentes, coisas e pessoas em “conteúdos semânticos” ou “representações” de um social, cultural ou histórico determinado. Há constantes descontinuidades em relação ao modo (neo)pentecostal costumeiro de orar ou curar. Exemplos proliferam: a liberação do mal não se dá pela maneira clássica evangélica, por imposição de mãos ou os milagres não são anunciados por revelações e sonhos como na tradição histórica pentecostal. Portanto, é exclusivamente no modo de enunciação, ação e seus processos transformativos, que se criam os “novos mundos”, em meio à “criatividade” que articula as coisas: óleo, “elementos” gerando seus significados, ou seja, aquilo que é denominado como “fé”. Há um constante desvio cognitivo das “materialidades” (óleo, sabonete, toalha) para novas dimensões de afeição e significação. O óleo que unge a toalha, esfregada no corpo, cabeça: cura e exorciza. Mas que pingado não intencionalmente numa garrafa de água pode posteriormente também curar: “[...] as próprias materialidades seguem os próprios caminhos se ligando a outros eventos”. (MORENO; BASSI, 2015, p. 358)

No entanto, neste caso dos rituais de cura nesta igreja pentecostal de Amoreiras, nota-se uma dialética das agências das materialidades/externalidades dos objetos e “elementos” articuladas às intencionalidades/interioridades das agências dos indivíduos: pastores e fiéis, que produzem os sentidos das “criatividades”: curas, libertações. Enfim, a dialética do “óleo e da fé”. As autoras chegam a afirmar que “[...] o invisível é também visível, os estados interiores e materialidades se confundem”. (MORENO; BASSI, 2015, p. ???) Embora possa se notar na interpretação destes, certa preeminência na deflagração da agência pelo pastor e a resultante de sentido nos fiéis em termos de

experimentação da cura e bênçãos, há também um reconhecimento pelas autoras, de que esta dinâmica de sentido termina sempre capturada pela eficácia do fluxo envolvendo os materiais.

No outro texto, se o cerne da argumentação de Steil e Almeida (2015) é a diluição das demarcações dentro de “campos”, todavia no início do texto quando há uma remissão a obras anteriores de Steil sobre o catolicismo e Nova Era, estes fenômenos aparecem ainda na configuração de “campos” embora com a ressalva de serem marcados por um caráter plural e poroso. Este introito serve para demarcar um salto no tratamento que os autores tomarão para o caso da etnografia da marcela, onde a referência passa a ser o fluxo da vida que reinscreve um objeto/coisa, a marcela, de vários modos. Agora o mote teórico é o “holograma” (e não a carta) e a “multidimensionalidade”. Sem dúvida, aqui podemos notar uma inspiração “ingoldiana”, o que prova o sucesso de recepção do pensamento deste autor na antropologia brasileira (VELHO, 2001; STEIL; CARVALHO, 2012); assim como experimentos de apropriação de suas reflexões para os estudos de religião. (MAFRA, 2012; RABELO, 2012) Os próprios autores Moreno e Bassi (2015) ressaltam no seu texto a importância de Ingold para abordagem de objetos e coisas em fluxo, referindo-se ao texto de Steil e Almeida; assim como a afinidade que esta perspectiva produziu entre os dois textos.

Cura como ponto de intercessão

Ambos os textos situam o episódio da cura como uma das transformações centrais no fluxo dos objetos, coisas e corpos. O texto de Steil e Almeida (2015) ressalta o aspecto dos corpos curados ou fortalecidos através dos chás da marcela ou das *performances* curativas utilizando a planta. Também o texto de Moreno e Bassi (2015) sublinha o papel terapêutico do óleo como mediador que atua sobre toalhas, garrafas de água e sal, que por sua vez entram em contato com os corpos dos fiéis liberando-os do mal (curas e exorcismos).

Steil e Almeida (2015) expressam através da sua etnografia uma concepção de corpo como “território aberto [...] invadido e povoado por materiais e organismos que lhe são estranhos” quando a cura implica então, na ação dos curandeiros, em “gestos que imitam o ato de expelir um objeto”. Há, portanto, no que está em jogo neste processo, uma correspondência e continuidade entre corpo e natureza: corpos que participam das árvores e plantas e vice-versa, enfim um “corpo compósito” com pés de frutas e flores de marcela. E aqui não podemos deixar de lembrar a noção de “cosmomorfismo” de Maurice Lévinas (1971) nos seus estudos sobre as imbricações dos povos canacas da Caledônia com o seu meio ambiente descrito em *Do Kamo*.

Nesse momento são os autores Steil e Almeida (2015) que reconhecem uma afinidade com o texto de Moreno e Bassi, onde a situação analisada pelos segundos expressa “uma noção de corpo [e de cura] bem similar” àquela mostrada por eles mesmos no seu texto. Lá também a cura é propiciada nos fluxos dos objetos, coisas e corpos quando “atuam na exortação de males espirituais e físicos, como exorcismos, asma e epilepsias, de modo que esses elementos passam a participar dos corpos, ao mesmo tempo em que não podem ser distinguidos do óleo, da Bíblia, do pastor e assim por diante”.²

COTEJO ENTRE OS TEXTOS DE JUAN SCURO E DE MACRAE E MOREIRA

Deslocamentos: uma dinâmica comum presente nos dois textos

Circuitos de territorializações, desterritorializações e reconexões com tradições locais

De forma explícita a ideia de deslocamento aparece no texto de Scuro (2015), que quer mostrar o processo de transnacionalização da

2 Trecho retirado da nota 14 do texto de Steil e Almeida (2015) dessa coletânea.

ayahuasca, perfazendo um circuito dos usos da bebida no Uruguai e suas transformações. Inicia mostrando o alcance da extensão da circulação da ayahuasca no planeta: “os cinco continentes” com ênfase para o “americano e europeu”. Realiza também uma breve tipologia das etapas da transnacionalização da ayahuasca que cobre os séculos XIX, XX e XXI.

Toda esta introdução é elaborada para apresentar em seguida a análise dos caminhos plurais do chá no Uruguai e as ressignificações produzidas nestas trajetórias. São elas: a constituição da Igreja Daimista Céu da Luz no país a partir do contexto globalizado do Fórum mundial, Eco 92 no Brasil; os tratamentos “indigenistas” do chá provenientes do México e do “vegetalismo peruano” através de xamãs mestiços que trazem para o Uruguai concepções da “Madre Tierra” e do “Gan espíritu” nos movimentos “Camino Rojo” e “Centro Holista Ayariri”. Por fim a etnografia do “Instituto Espiritual Chamánico Sol Nueva Aurora” e do seu líder Santos Victorino, auto proclamado “ayahuasqueiro charrua” que se reivindica, pelo ponto de vista espiritual, fazer a recapitulação de uma tradição indígena “charrua” num país dito “sem índios”. No mesmo movimento, estabelecendo conexões com símbolos pátrios como a “bandera de Artigas”.

A perspectiva teórica que interpreta estes deslocamentos da ayahuasca combina a “transportabilidade das práticas religiosas” de Csordas (2015) com processos sucessivos de desterritorialização e reterritorialização, redundando em “[...] diferentes níveis de agenciamento que os elementos transpostos alcançam nas novas localidades” tanto produzindo “efeitos locais díspares” daqueles originais, quanto interpelando realidades locais em reinterpretações inéditas destas. Enfim, “transformações e adaptações”.

Este trabalho se inscreve, atualiza e inova — até pelo local onde ele se desenvolveu, o Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Sociologia (PPGAS) da UFRGS — um conjunto de pesquisas anteriores que contemplaram as passagens/deslocamentos das religiões no cone sul da América Latina, num fluxo do Brasil ao Uruguai e

Argentina, como no caso das religiões afro-brasileiras e pentecostaisismos (CAROZZI, 1991, 1996; FRIGERIO, 1990, 1997; ORO, 1994, 1997), e para o caso particular do Uruguai nestas transversalidades, as pesquisas do saudoso colega Renzo Pi Ugarte (1992).

DO XAMANISMO AMAZÔNICO, PASSANDO PELAS RELIGIOSIDADES CATÓLICO-POPULARES, ÀS RELIGIÕES AYAHUASQUEIRAS: DESLOCAMENTOS DE RITOS, CURAS E DOCTRINAS

Segundo o texto de MacRae e Moreira (2015), desde a experiência primeva do Mestre Irineu com a bebida amazônica ayahuasca — na qual rompe com a usual busca utilitarista de fortuna e saúde pelos curandeiros da região quando invocavam entidades do mal, revelando no seu transe com a aparição da “senhora” um lado ético cristão de ajuda ao próximo — muitos outros deslocamentos são experimentados na trajetória e perfil do Santo Daime

Um grande primeiro deslocamento operado foi, então, a assunção de um formato católico popular transformando práticas originalmente xamânicas dos curandeiros amazônicos. Indicativos disto: a mudança do nome da planta/bebida de ayahuasca ou “aoasca” de cunho indígena para Daime, a associação da senhora da aparição à Virgem da Conceição e a incorporação de datas festivas do calendário católico: “Semana Santa, São João, Finados, Nossa Senhora da Conceição, Natal e Reis”. (MACRAE; MOREIRA, 2015, p. 401)

Pela iniciativa do Mestre Irineu deu-se a gradativa constituição de uma “doutrina” com a introdução de “hinos” recebidos do astral após a ingestão do chá cumprindo “função pedagógica e doutrinadora”, do “bailado” ao ritmo do maracá, onde se entoam os hinos, articulando-se “canto e dança” num “complexo sistema onde se trabalha o corpo, a mente e a espiritualidade dos adeptos”. Enfim, como “o corpo ritualístico da religião ensinada pelo Mestre Irineu demorou muitos anos para ser consolidado”, os autores tomam, o conceito de

habitus de Bourdieu para interpretar a formação do que vai se constituir como uma “cultura do Daime” quando pouco a pouco práticas com o chá passam a ser incorporadas e reproduzidas enquanto disposições padronizadas.

Outra sequência de deslocamentos é apontada pelos autores a partir de “numerosas variações desse *habitus* de consumo de ayahuasca, vegetal ou daime, estruturando outras religiões ayahuasqueiras que se multiplicam por todo o Brasil e por outros países”.

Ainda que sublinhem esta capacidade de desdobramentos e ressignificações sucessivas na configuração do Daime, também é possível ver uma tendência aglutinadora inibindo a dispersão na trajetória destes desdobramentos. É frisado por MacRae e Moreira (2015) que a bebida e os hinos servem para orientar as interpretações das experiências [individuais] que os adeptos têm durante as sessões. Há um papel hermenêutico, codificador e doutrinário na experiência com o Daime que ajuda a “[...] criar unidade entre as vivências dos indivíduos e os símbolos mágicos ou míticos [...]” (o chá, os hinos) inscritos na doutrina. Segundo os autores, os valores contidos nas músicas e ritual funcionam, dentro de uma religião pouco institucionalizada, como fonte de normas e ética pelo seu poder de “sugestionabilidade” ao virem incrustados na experiência do transe/“miração”. (MACRAE; MOREIRA, 2015, p. 404)

Além de remarcarem esta função de “rito de ordem” diante das múltiplas possibilidades de interpretação da experiência sensorial com o chá, os autores, ainda como mais um deslocamento do Daime, mencionam seu papel de prescrição para “redução de danos” relacionado ao uso de psicoativos. Ou seja, quando o uso religioso do Daime em dependentes químicos pode alterar e reduzir a dependência e o dano permanente dela.

CONCLUSÃO

Se “fluxo” é uma ideia forte presente nos textos por que então restringirmo-nos apenas a um cotejo entre os pares de textos indicados? Termino então estes meus comentários propondo um rápido exercício de abordagens cruzadas envolvendo os quatro textos.

No conjunto dos textos desponta a figura de objetos que circulam: as plantas (marcela, o cipó e folha da Amazônia de onde se extraem o daime) e sua transformação em chás. Também participa desta circulação o óleo inoculado em toalhas, garrafas e sabonetes que incorporam e propagam suas propriedades miraculosas.

Igualmente em todos os textos pode-se ver uma polissemia de que se revestem estes objetos: marcela, óleo, daime, chás e os efeitos plurais gerados por estes quando de seus deslocamentos. Nos textos de Steil e Almeida e de Scuro pode-se visualizar claramente as combinações e transversalidades entre um universo tradicional popular e as práticas de uma pós-modernidade alternativa da Nova Era: na passagem da feição “mítico” popular para a “energética” da planta marcela e das “terapias integrativas” como a “aromaterapia” que se extrai dela; ou das técnicas de psicologia transpessoal, respiração alotrópica e psicoterapia gestáltica aplicadas nos centros holísticos uruguaios ao lado do trabalho com as plantas tradicionais de conhecimento.

Para acompanhar estes deslocamentos na sua fluidez, notamos um tratamento teórico. No caso de Scuro, dispensa-se a noção de centro-periferia em prol da perspectiva de “fluxos assimétricos”. Também para MacRae e Moreira, a cura é vista como um fenômeno onde “são considerados [todos os] mediadores da cadeia de elementos que os interligam”, dentro da perspectiva de Bruno Latour (1994), sob uma “a noção de agência onde humanos e não humanos estão imersos em rede” estabelecendo uma “conexão de elementos agenciadores do fenômeno em interdependência”. Para Steil e Almeida, a ideia “ingoldiana” de um “mundo comum” que abriga pessoas e coisas; assim como para Bassi e Moreno, a ideia de que os agenciamentos

envolvendo pessoas e coisas “criam mundos”. (INGOLD, 2000 apud STEIL; ALMEIDA, 2015)

Por fim, atravessando os textos de uma forma mais explícita ou uma mais sutil, destaco a noção de cura. O texto de MacRae e Moreira coloca a cura como uma das motivações cruciais do Mestre Irineu na sua experiência fundante com o Daime; assim como seu papel central na constituição do ritual da “doutrina”. Também para Moreno e Bassi (2015), a cura é a principal dimensão que articula a agência de pessoas e coisas, internalidades e externalidades, óleo e fé. Para Steil e Almeida (2015), a cura é um dos momentos centrais de transformações e significações porque passa a marcela na relação com os corpos das pessoas. Também em Scuro (2015), ela é uma das dimensões importantes nas práticas dos agentes e Centros Holísticos pelos quais o chá se realoca em território uruguaio.

Após esta rápida visada no conjunto dos textos pode-se deprender que eles apontam para uma abordagem de maneira nenhuma localista. Embora apresentando uma rica etnografia com traços singulares das regiões, histórias e culturas abordadas no Nordeste (Bahia) e no sul do país — e fora dele (Rio Grande do Sul e Uruguai) —, também podemos observar perpassando estas realidades todo um fluxo de objetos que se tornam similares e de teorias e perspectivas analíticas que produzem conexões entre si. Neste processo também podemos incluir estes meus comentários.

REFERÊNCIAS

CAROZZI, M. J. Las disciplinas de la ‘New Age’ en Buenos Aires. *Boletín de lecturas sociales y económicas*, Buenos Aires, v. 9, n. 3, p. 24-32, 1996.

CAROZZI, M. J. Relações afro-americanas: reencantamento em Buenos Aires. *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, v. 41, p. 68-74, 1991.

- FRIGERIO, A. Estabelecendo pontes: articulação de significados e acomodação social em movimentos religiosos do cone-sul. In: ORO, A. P.; STEIL, C. A. (Org.). *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 153-177.
- FRIGERIO, A. Umbanda e Africanismo em Buenos Aires: duas etapas de um mesmo caminho religioso. *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, v. 35, p. 52-63, 1990.
- INGOLD, T. *The perception of environment: essays of livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2000.
- LEENHARDT, M. *Do Kamo: la personne et le mythe dans le monde Mélanésien*. Paris: Gallimard, 1971.
- MACRAE, E.; MOREIRA, P. A. Cura, corpo e saúde no Santo Daime. In: TAVARES, F.; GIUMBELLI, E. (Org.). *Religiões e temas de pesquisa contemporâneos: diálogos antropológicos*. Salvador: EDUFBA, 2015. p. 391-414.
- MAFRA, C. Como o Espírito Santo educa a atenção? In: STEIL, C. A.; CARVALHO, I. C. *Cultura, percepção e ambiente: diálogos com Tim Ingold*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012. p. 87-102.
- MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*, São Paulo: EDUSP, 1974.
- MORENO, A. R.; BASSI, F. Religião e cura numa Igreja Pentecostal em Itaparica-Bahia. In: TAVARES, F.; GIUMBELLI, E. *Religiões e temas de pesquisa contemporâneos: diálogos antropológicos*. Salvador: EDUFBA, 2015. p. 343-366.
- ORO, A. P. Religiões afro-brasileiras e política nos países do cone-sul. In: ORO, A. P.; STEIL, C. A. (Org.). *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 179-199.
- ORO, A. P. Difusão das religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul para os países do Prata. ORO, A. P. *As Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1994. p. 43-77.
- PI HUGARTE, R. *Permeabilidad y dinamica de las fronteras culturales: umbanda y pentecostalismo en el Uruguay*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1992.

- RABELO, M. Construindo mediações nos circuitos religiosos afro-brasileiros. In: STEIL, C. A.; CARVALHO, I. C. *Cultura, percepção e ambiente: diálogos com Tim Ingold*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012. p. 103-119.
- SCURO, J. Circuitos transnacionais da ayahuasca: efeitos no Uruguai. In: TAVARES, F.; GIUMBELLI, E. *Religiões e temas de pesquisa contemporâneos: diálogos antropológicos*. Salvador: EDUFBA, 2015. p. 415-440.
- STEIL, C. A.; ALMEIDA, J. F. Sexta-Feira Santa foi o dia de colher erva: apontamentos sobre a colheita da marcela em Guarani das Missões, RS. In: TAVARES, F.; GIUMBELLI, E. *Religiões e temas de pesquisa contemporâneos: diálogos antropológicos*. Salvador: EDUFBA, 2015. p. 367-390.
- STEIL, C. A.; CARVALHO, I. C. Diferentes aportes no âmbito da antropologia fenomenológica: diálogos com Tim Ingold. In: STEIL, C. A.; CARVALHO, I. C. *Cultura, percepção e ambiente: diálogos com Tim Ingold*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012. p. 31-47.
- VELHO, O. De Bateson a Ingold: passos na constituição de um paradigma ecológico. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, p. 133-140, 2001.

Sobre os autores

ÁNGELA RAMÍREZ MORENO

Mestranda em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

CARLOS ALBERTO STEIL

Antropólogo e professor titular do Departamento de Antropologia e dos Programas de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) e em Políticas Públicas (PPPoIPub) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). É pesquisador do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), coordenador do grupo de pesquisa Cultura e Turismo (CultTus) e membro do Núcleo de Estudos da Religião (NER). Seu interesse de pesquisa se concentra nas áreas da religião, do turismo e da política. Seu livro, *O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa, BA* (1996), recebeu o prêmio nacional Silvio Romero. É autor de diversos livros, coletâneas e artigos publicados em periódicos científicos.

CAROLINA SANTANA

Mestre e doutoranda em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

CLEIDIANA RAMOS

Jornalista. Doutoranda em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

CONCEIÇÃO APARECIDA DOS SANTOS

Formada em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), onde também cursou mestrado em Antropologia Social, obtendo título de mestre em 2010. É coautora do livro *Maria Bueno, santa de casa* (2011); e coprodutora do documentário etnográfico *A santa de casa e o povo de santo* (2012). Atualmente, é doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

EDWARD MACRAE

Doutor em antropologia pela Universidade de São Paulo (USP), mestre em Sociologia da América Latina pela Essex University e bacharel em Psicologia Social pela University of Sussex, professor de Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e pesquisador associado do Centro de Estudos e Terapia do Abuso de Drogas (CETAD). Autor de mais de 40 textos e coletâneas sobre uso de drogas, redução de danos, sexualidade e religiões ayahuasqueiras. É líder do Grupo Interdisciplinar de Estudos sobre Psicoativos (GIESP), um dos fundadores do Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos (NEIP) e da Associação Brasileira de Estudos Sociais de Substâncias Psicoativas (ABESUP).

EMERSON GIUMBELLI

Professor associado da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), atuando no Departamento de Antropologia e no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) em 2000. Coeditor da revista *Religião e Sociedade*. Como pesquisador,

dedica-se aos seguintes temas: religião e modernidade, símbolos religiosos e espaços públicos, laicidade. Autor dos livros *Símbolos Religiosos em Controvérsias* (2014), *O Fim da Religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França* (2002), *O Cuidado dos Mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo* (1997). Coorganizador dos livros *Religión, Cultura y Política en las Sociedades del Siglo XXI* (2013) e *A Religião no Espaço Público* (2012).

FÁTIMA TAVARES

Professora associada do Departamento de Antropologia e da Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia UFBA. Doutora em Ciências Humanas (Antropologia) pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Bolsista de Produtividade do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), nível 2. Trabalha com as temáticas da religião e da saúde e, mais recentemente, com festas e sociabilidades. É autora do livro *Alquimias da cura: a rede terapêutica alternativa em contextos urbanos* (2012) e coorganizadora, dentre outros, dos livros *Para além da eficácia simbólica: estudos em ritual, religião, ritual e saúde* (2013) e *Festas na Baía de Todos os Santos: visibilizando diversidades, territórios, sociabilidades* (2015).

FERNANDA HEBERLE

Doutoranda em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

FRANCESCA BASSI

PH.D. pela Université de Montréal (Canada), pós-doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e Pesquisadora ObservaBaía/UFBA.

JOE MARÇAL G. SANTOS

Doutor em Teologia com Pós-Doutorado em Antropologia Social. Professor do Núcleo de Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe (UFS).

JOSÉ LUIZ MORENO NETO

Médico sanitarista. Iniciou residência médica em Medicina Preventiva Social pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) em 2009. Mestre em Saúde Comunitária, área de concentração Política, Planejamento e Gestão (2011). Doutorando em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Professor assistente do Departamento de Medicina Preventiva e Social da UFBA e do Departamento de Saúde da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS).

JUAN SCURO

Mestre e doutor em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). É licenciado em Ciências Antropológicas pela Universidad de la República (UDELAR).

JULIANO FLORCZAK ALMEIDA

Mestre e doutorando em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

LÉA PEREZ

Professora do Departamento de Sociologia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), coordenadora do Centro de Estudos da Religião Pierre Sanchis da UFMG.

LÍGIA ÉVORA

Mestre em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

MARCELO CAMURÇA

Antropólogo, docente do Programa de Pós Graduação em Ciência da Religião e do Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Bolsista de Produtividade do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), nível 2. Autor de artigos em revistas especializadas sobre o tema de religião e sociedade e dos livros “Ciências Sociais e Ciências da Religião: polêmicas e interlocuções” (Paulinas, 2008) e “Espiritismo e Nova Era: interpelações ao Cristianismo histórico” (Santurário, 2013).

MARCELLO MÚSCARI

Doutorando em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (USP), possuiu mestrado na mesma área pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e graduação em Ciências Sociais na mesma universidade. Atua em torno das relações entre religião, Estado e sociedade; religião e políticas públicas; e religiões afro-brasileiras.

MARCOS VINÍCIO DE SANTANA PEREIRA

Professor assistente do colegiado de pedagogia da Universidade Estadual do Piauí (UESPI). Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Piauí (FAPEPI) e doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

MÔNICA KERBER

Formada em Ciências Sociais na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) em 2014 e mestranda em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS.

NORBERTO DECKER

Mestre e doutorando em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

PATRÍCIA BIRMAN

Professora titular de Antropologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UFRJ), doutora em Antropologia Social pela UFRJ (1988), com pós-doutorado na École des Hautes Études en Sciences Sociales (França, 1995/96), especializou-se no domínio dos estudos sobre religião, realizou pesquisas sobre cultos afro-brasileiros, pentecostalismo no Brasil e religiões no espaço público. Atualmente desenvolve trabalhos sobre conexões entre discursos e práticas religiosas e conflitos na cidade bem como pesquisa sobre territórios, identidades e formas de segregação no espaço urbano.

PAULO MOREIRA

Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Mestre em Ciências Sociais pela UFBA. Doutor em Antropologia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA).

REGINA NOVAES

Doutora em Antropologia pela Universidade de São Paulo (USP), orientou teses de mestrado e doutorado sobre religião, juventude e política no Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Sociologia (PPGSA) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ),

atualmente é pesquisadora do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), professora visitante da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) e consultora do PNUD (Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento).

Formato: 149,5 x 230mm
Tipo do texto: Leitura
Impressão do miolo: EDUFBA
Papel do miolo: Alta Alvura 75g/m²
Capa e acabamento: Cian Gráfica
Papel da capa: Cartão Supremo 300g/m²
Tiragem: 400 exemplares

ISBN 978-85-232-1480-7



9 788523 214807

