

# **O culto e a cultura: disposições espirituais e fluxos tradutórios em interação nas performances afro-confluentes<sup>1</sup>**

Fábio Alex Ferreira da Silva – UFSC/Santa Catarina, Brasil

Palavras-chave: Candomblé, Cultura, Religião

## **Introdução**

A utilização do termo “religião” na antropologia nos leva à compreensão de um tipo de categoria que vincula perspectivas acadêmicas aos entendimentos do senso comum sobre o que este termo pode significar de modo mais abrangente. No entanto, Asad (2012) aponta como uma forma específica e histórica de conceituação formou uma base comparativa entre conjuntos de práticas distintas, cujos elementos constituintes e relações históricas específicas foram agrupadas sob a categoria universal de religião.

A razão pela qual defendo não haver uma concepção universal de religião não é que fenômenos religiosos sejam infinitamente variados. Nem que algo como a religião não exista. É que definir algo é sempre um ato histórico, e quando definições são empregadas, elas fazem coisas diferentes em diferentes tempos e circunstâncias, e respondem a diferentes questões, necessidades, pressões. (ASAD, 2012:39 citado em REINHARDT, 2021:99)

O termo religião foi utilizado para referir-se a um conjunto diverso de sub-temas, geralmente associados sob o que se designava como “religiões primitivas”, abarcando qualquer tipo de práticas relacionadas ao sagrado nas sociedades sem escrita. Harding (2019) analisa criticamente o papel da religião, principalmente do cristianismo, nos projetos coloniais, e demonstra como o modelo que diferenciou entre “primitivas” e “universais” acabou por interrogar as distintas práticas à imagem do cristianismo, entendendo “crença” enquanto um compromisso com a natureza da realidade. Desse modo, transformar as “tradições vividas de outros povos em crenças” também as tornavam dispensáveis.

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado na 33ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 28 de agosto a 03 de setembro de 2022

O cristianismo como modelo para, ou caso emblemático da religião é o resultado da história moderna do conceito, uma história que é tanto teológica quanto acadêmica. O estudo antropológico da religião nas sociedades pré-alfabetizadas surgiu ao lado da "invenção das religiões mundiais" euro-americana como tradições comparáveis (compostas de componentes cristãs como textos sagrados, uma figura fundadora, um reino sobrenatural, ritos e lugares de culto, assim como crenças), e ambos projetos intelectuais, indiretamente, mas poderosamente, privilegiaram a ciência, o cristianismo e o universalismo europeu. (HARDING, 2019:3)

Seguindo essas investigações, Reinhardt (2021:104) aponta que “no caso das religiões politeístas de África, a ausência de livros sagrados, aptos a projetar sobre essas práticas o modelo canônico do cristianismo, é suprida pelo trabalho antropológico de organizá-las em textos culturais altamente coerentes”, este modelo de organização, ou tradução, das práticas africanas em termos do cristianismo foi responsável em parte por engendrar leituras das tradições de culto aos orixás em determinadas chaves, que fomentaram modelos explicativos estruturais sobre modos de interação cultural, pensadas como sincretismo (FERRETI, 1995) e assimilação, entre outras propostas teóricas.

(...) antes de serem “pacificados”, os povos da África austral aparecem no discurso europeu como “sem religião”. Após serem submetidos ao aparato colonial, passam curiosamente a manifestar uma exuberância de sistemas religiosos, cujo complexo simbolismo é reconstituído e celebrado por missionários e antropólogos coloniais, salvo práticas avessas à sensibilidade liberal seletivamente isoladas do *genus* religião e reguladas enquanto “costumes bárbaros”. (REINHARDT, 2021:104)

Essas considerações demonstram uma relação entre o colonialismo e a antropologia da religião, e por isso o campo tem sido questionado criticamente em sua formulação, gerando novas formas de abordagens para os fenômenos antes entendidos como religiosos. No entanto, segundo Harding (2019), ainda que a “crença” continue a ser enfatizada na maioria das definições padrões sobre “religião”, há um deslocamento operado nessa relação a partir da antropologia ontológica e do secularismo.

A antropologia ontológica, ainda que se direcione apenas implicitamente ao conceito de religião, ao abordar semelhantes terrenos etnográficos (HARDING, 2019) postula uma reformulação crítica da categorização de determinadas práticas enquanto “religião”, pois estas não seriam “crenças ou visões de mundo (termos que subestimam

seu status de verdade), mas modos de existência e de relacionamento, formas de ser e de se tornar, que instanciam realidades distintas” (HARDING, 2019:5). Nesse sentido, a crítica deve passar também pela consideração sobre a relação da epistemologia antropológica, atentando para o que Viveiros de Castro (2002) aponta como um equívoco na relação do pensamento antropológico com a “crença”.

Para crer ou não crer em um pensamento, é preciso primeiro imaginá-lo como um sistema de crenças. Mas os problemas autenticamente antropológicos não se põem jamais nos termos psicologistas da crença, nem nos termos logicistas do valor de verdade, pois não se trata de tomar o pensamento alheio como uma opinião, único objeto possível de crença ou descrença, ou como um conjunto de proposições, únicos objetos possíveis dos juízos de verdade (idem, p.130).

O antropólogo Márcio Goldman (2006) analisa o problema gerado pelo verbo “acreditar” e a noção de “crença” na prática antropológica e propõe, como possibilidade de fugir das regras do *double bind* (BATESON, 1972) entre explicações místicas e materialistas, a necessidade de passar da ideia de “divindade” para “experiência”. Pois, seguindo os trabalhos de Godfrey Lienhardt (1978) sobre a Divindade dinka, “a religião espelha [*images*] a experiência vivida”. Em um sentido parecido, Vânia Cardoso e Scott Head (2013:260) propõem “repensar a relação entre descrença e sua suspensão como envolvendo modos variáveis de intervir nas diferenças implicadas entre esses e outros estados de ser”.

Nesse sentido, analisando criticamente a ênfase na “crença” nos estudos das religiões e na elaboração de teorias neste campo, é possível pensar uma proposta de abordagem desde as concepções e tensões que a prática etnográfica e os próprios interlocutores nos apresentam sobre suas experiências com a “religião”, que possa recompor o campo de estudos em diferentes perspectivas. Não se trataria então de definir o que é religião (ou não), mas pensar as ampliações do seu uso conceitual a partir das ambivalências das práticas designadas sob esta categoria. Está em questão, portanto, um fundamento da orientação filosófica que nos dá base ao entendimento do ser, substituindo a reflexão sobre uma experiência específica “ser ou não ser religião”, pela possibilidade de compreendê-la como “ser e não ser” simultaneamente (CARDOSO e HEAD, 2013).

Ontologicamente, o Ser é a manifestação da multiplicidade e da diversidade dos entes. Essa é a pluriversalidade do ser, sempre presente. Para que essa condição existencial dos entes faça sentido, eles são

identificados e determinados a partir de particularidades específicas. Assim, a particularidade assume uma posição primária a partir da qual o ser é concebido. Essa assunção da primazia da particularidade como modo de entender o ser é frequentemente mal colocada como a condição ontológica originária do ser. O mal-entendido se torna a substituição da pluriversalidade original ineliminável do Ser. (RAMOSE, 2011, p. 11 *citado em* MALOMALO, 2018, p.86).

Se o sentido da existência é também a capacidade de mudança, então os conceitos também podem ser constantemente deslocados do seu lugar de primazia na compreensão, dando passagem a fluxos de ideias e pensamentos em movimento. Encruzilhadas são possibilidades de caminhos, então, a pluriontologia do ser-sendo, expresso na vida social, não pode ser compreendida sem reconhecer as epistemologias fundamentais que organizam sua manifestação.

### **Religião como tradução**

Ao pensar a categoria de religião enquanto uma força no mundo, podemos traçar algumas possibilidades que ela encerra enquanto categoria transhistórica, universal, reconhecendo também o que está embutido e o que está envolvido no processo de tradução. Quando nos referimos às religiões afro-brasileiras, partimos do pressuposto de que um conjunto de práticas culturais africanas na diáspora se relacionam a partir de suas agências enquanto configurações religiosas, elaborando, então, uma tradução para compreensão da diversidade. Essa abordagem, nos direciona à possibilidade de compreender como o conjunto das interações em performance abrem outras compreensões do ato tradutório a partir de cosmologias negras. Santana (2019) nos oferece uma perspectiva na qual o lugar da interação, enquanto manifestação de um modo de colocar-se no mundo, é central e aponta a um traduzir pensado em bases feiticeiras.

O tradutor-ndoki ou tradutor-feiticeiro é um diplomata que serpenteia o seu saber, ao tempo em que se especializa em segredos que não sabe; transita entre os sistemas por necessidade. Toda tradução, para um feiticeiro, será intersemiótica, dado o fato de que será, necessariamente, inter-cosmológica e de que ele lidará com frequências que geram outras formas de intro-jetar e manifestar mundos. Além de inter-cosmológico, tal traduzir amparado pelas interações (pela ciência florescida nas relações) é trans-cosmológico por ser trânsito entre mundos que constituem o mundo, isto é, entre as faces variadas do mundo (SANTANA, 2019:70).

As manifestações de pessoas que apontam para o candomblé como algo mais do que uma religião, que se apresenta em um modo de viver, expressa também um princípio filosófico fortemente amalgamado a partir de experiências negro africanas. Como expõe Valmir Pereira dos Santos, um mestre da cultura de Cachoeira - Bahia, militante e orador com grande participação tanto em casas de candomblé de diversas nações, quanto em Irmandades negras católicas, como a Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, artista, produtor cultural, fundador e músico do grupo Gege-Nagô, que expressa e difunde a cultura do candomblé:

(...) devo muito às ancestralidades, e devo muito à religião do candomblé. Para muitos pode ser apenas a sua religião, mas para mim é a minha forma de vida. O candomblé é a minha forma de vida. E embora não pareça, mas graças a minha pequena e humilde fé, faz com que eu conquiste muitas coisas na vida, já conquistei muitos espaços no Brasil levando a musicalidade do grupo Gêge-Nagô, conquistei muitas amizades, interagi com muita gente e isso eu devo à cultura do candomblé, devo à ancestralidade<sup>2</sup>.

Essa sociabilidade expressa a partir e no candomblé, articula elementos como “*oralidade, ancestralidade, circularidade, musicalidade, corporeidade e energia vital (axé, nguzu)*”, entre outros, que conformam aquilo que Azoilda Loretto Trindade (2005) sistematizou como “valores civilizatórios afro-brasileiros”. Experiências de vida e éticas formadoras do tecido social de diversas sociedades africanas e que também orientam as formas de vida das comunidades e expressões afro-brasileiras, muitas delas compreendidas em domínios liminares entre as expressões do sagrado e o profano.

Nesses contextos, a formação e o aprendizado religioso se dá em territórios existenciais, como “o resultado de investimentos criativos que, certamente, podem estar articulados a bases espaciais, mas também a uma infinidade de outras relações (não apenas étnicas, como de filiação, de aliança, geracionais etc.). (GOLDMAN, 2006:139 apud RAMOS, 2015:25), que se abrem a vivências compartilhadas. Mateus Aleluia (2021), um operário da sensibilidade artística cultural, nascido em Cachoeira, conta sua experiência de aprendizado cultural em sua cidade natal, no vale do Paraguaçu. Ele associa algumas características dessa formação a uma essência do ser, naquilo que chama de “Afrobarroco”. A colonização é lida a partir de seus efeitos formadores, mas com o foco da ação criativa centrado na ótica da existência negra.

---

<sup>2</sup> Depoimento público, registrado durante o lançamento do projeto Memórias Afro-Atlânticas, no terreiro Guarany de Oxóssi, em Cachoeira, 2018.

Nessa época, os terreiros de candomblé não ficavam na cidade, ficavam nos arredores porque o candomblé era perseguido. As casas que podiam exercer tinham que ter uma licença na delegacia de jogos e costumes, era uma contraversão bater candomblé. Então o candomblé era retirado, mas aquilo como é um vale, quando se tocava à noite, você só ouvia os tambores Rum, Rumpi, Lé e Gã. Não dava para distinguir nada, mas ouvia, o vento trazia. (...) Você fosse do candomblé ou não fosse, no ponto de vista de culto; culturalmente você já era do candomblé, porque o culto do candomblé em si, tem como ponto fundamental, como pedra basilar: a música. Sem o canto, sem os toques, a entidade não desce. Tem que haver os cantos e os toques para cada orixá, para cada inquice, para cada vodun, para cada caboclo. Essa é uma religião por excelência artístico-musical. É como se a música fosse a primeira linguagem do indivíduo. A música é culto. (ALELUIA, 2021:57)

O candomblé como cultura é princípio de interação que abarca inclusive as experiências divergentes (fosse ou não fosse, culturalmente você já era), uma forma de relacionar que Anjos (2008) aponta enquanto lógica rizomática da religiosidade afro-brasileira, que “em lugar de dissolver as diferenças conecta o diferente ao diferente deixando as diferenças subsistirem enquanto tal”. Uma lógica de ação criativa identificada principalmente nas manifestações espirituais que abarcam uma dimensão ética, que diz respeito à própria existência no mundo. Essa compreensão nos permite elaborar um exemplo de como o candomblé pode ser pensado como forma de vida, justamente na sua capacidade de relacionar e que dá dinâmica às formas culturais afros e seus movimentos.

Confluindo o pensamento fundamentalmente negro africano expresso pela cosmovisão Bantu, a partir de Tiganá Santana (2019), com a perspectiva narrada por Matheus Aleluia (2021) podemos também compreender como uma característica da experiência como inacabada, que na junção não destrói a diferença, possibilita a reconstrução de determinadas bases civilizatórias. O Afrobarroco (ALELUIA, 2021) seria a designação desse processo:

Afro porque até hoje dizem que esse mundo nosso, que hoje em dia, se diz civilizado, o princípio dele foi em África. Barroco, porque de uma forma ou de outra, para nós aqui, ele serviu para trazer a África para dentro do nosso entendimento. (idem, p.)

Se o vocábulo “barroco” designa uma concha de forma irregular, que ainda não está terminada, e que por isso mesmo na sua formação propõe um mundo de inclusão, é a partir de um pluriverso afro, em que as diferenças não podem existir uma fora da outra, que as manifestações dos cultos vão se expressar. O culto antecedendo a cultura e, portanto, modos de vida que não se restringem apenas aos domínios reconhecidos como religiosos na configuração da existência, realizando formas de crer em formas de ser.

Assim, se um determinado conjunto de disposições espirituais e práticas podem ser compreendidos como religião através de uma interação tradutória, poderíamos afirmar o mesmo em relação a sua invenção (WAGNER, 2010) como cultura.

Giumbelli (2008) demonstra como, no Brasil, a destituição do catolicismo do posto de religião oficial em 1890 foi seguida por sua ascensão a modelo normativo genérico. Tal processo obrigou outras tradições a se adaptarem mimeticamente, por exemplo, através do foco legitimador na “caridade” ou no modelo associativo de igreja. Religiões de matriz africana, por sua vez, foram perseguidas através de leis relativas à magia e curandeirismo, práticas que se contrapunham à ordem pública, logo cuja repressão não contradizia o princípio constitucional da liberdade religiosa. Esse processo é complexificado pela adição de uma vertente “diferencial” de legitimação, que reacomoda esses grupos à sociedade civil através das políticas da cultura (REINHARDT, 2021: 109)

### **Culturas e o candomblé: experiências no Ilê Axé Yá Omin**

O Ilê Axé Yá Omin, liderado pela Yalorixá Edna Maria Santana, conhecida como Mãe Edinha, é um terreiro de candomblé de nação Ketu com águas de Angola, localizado em uma região rural da cidade de Santo Amaro – Bahia. A trajetória de Mãe Edinha traça um percurso de pertencimento familiar a práticas espirituais de matriz africana, com um longo período de participação e sacerdócio na umbanda e a iniciação no candomblé e continuidade dos cuidados e atividades relacionadas ao culto aos orixás nesta modalidade religiosa.

Minha trajetória em relação ao terreiro é um percurso fluido de aproximação, passando por distintas formas de participação e socialidades (cliente, amigo, abiã, ogã suspenso, confirmação). Me integrei a esta comunidade em 2012, a partir de uma vivência junto ao meu mestre na capoeira, o mestre Pinguim, axogum do terreiro. No decorrer destes anos, atuei buscando confluir meus conhecimentos e habilidades com a comunidade do terreiro não apenas no compartilhamento e produção de iniciativas de vieses acadêmicos, mas na tentativa de desenvolver projetos culturais que viabilizassem, por um lado, a manutenção do território e das construções dos espaços do terreiro e, por outro, garantissem recursos financeiros para as atividades rituais ou mesmo como apoio à Mãe Edinha. Neste trabalho, tomo algumas dessas experiências como ponto de reflexão sobre como determinadas materialidades podem tensionar os domínios da relação entre “cultura” e “religião”.

Há pelo menos 20 anos (aproximadamente), o mestre Pinguim promove atividades de intercâmbio entre o “Núcleo da Artes Afro-brasileiras da USP”, um projeto de extensão universitária no qual é Educador e Coordenador Artístico, e o território da Bahia. Mais amplamente, além de Salvador, este intercâmbio se realiza com o recôncavo baiano, pois as experiências e vivências elaboradas nesse processo, não se restringem nem apenas ao espaço do terreiro, tampouco apenas à referida cidade de Santo Amaro, mas estabelece uma conversa com uma diversidade de agentes de um complexo território existencial que liga as distintas localidades através de pessoas, manifestações, práticas, experiências e materialidades. No entanto, para os limites desta apresentação, tratarei mais detalhadamente da relação com o terreiro e algumas experiências em relação às religiosidades possíveis.

### **“Cacimba de Aruanda – Uma Narrativa do Recôncavo”**

Uma experiência que considero importante foi a realização do espetáculo “Cacimba de Aruanda – Uma Narrativa do Recôncavo”<sup>3</sup> em 2013, produzido e apresentado em São Paulo com participantes das atividades realizadas pelo “Núcleo”, tendo como base a “cultura” do recôncavo. Neste espetáculo, danças, músicas, corporalidades, religiosidades, histórias e diversos outros elementos que formam o que denominamos cultura, foram utilizados como inspiração na composição de uma performance, um espetáculo com diversas linguagens artísticas.

A partir de uma pesquisa de campo executada por uma equipe do Núcleo, que registrou e vivenciou um período de experiências e interação no recôncavo, aspectos éticos e estéticos do cotidiano foram tomados como elementos culturais na formulação de uma *mise-en-scène* que apresentava aos (as) espectadores (as) um território de tradição e espiritualidade. Como nos apresenta a sinopse do espetáculo:

Na oralidade do povo do Recôncavo encontramos os causos e as histórias narradas no espetáculo *Cacimba de Aruanda*, que traz ao espaço cênico a corporeidade e musicalidade dessas terras, onde o sagrado, o mítico e o mágico se mesclam ao dia a dia de trabalho do seu povo. O espetáculo interpreta o encantamento dos varais das lavadeiras, dos canaviais, da feira de Santo Amaro, das festas de caboclo, do samba de roda, da capoeira e do maculelê. Interpreta ainda o sofrimento dos

---

<sup>3</sup> Não participei deste projeto, portanto, realizo aqui uma análise baseada em registros audiovisuais e relatos de participantes, mas também pela própria convivência com as pessoas envolvidas e os “efeitos” de sua composição em anos subsequentes.



que agonizam com a contaminação do Rio Subaé, a tradição do Bembé do Mercado e a expressividade do Nego Fujido de Acupe.<sup>4</sup>

Balaios, roupas, cores, movimentos, espíritos e ritmos, tomados como índices idiossincráticos da cultura do recôncavo, materializaram a percepção de um ambiente cuja ênfase nos saberes e presenças imateriais são constantes, traduzindo assim as experiências e vivências da pesquisa de campo e dos laboratórios de criação em uma materialidade cultural diferente daquela que lhe deu origem, mas relacionada. O espetáculo é cultura, mas será do mesmo modo como a cultura do recôncavo o é? E qual seria a diferença? Seria apenas em termos de originalidade? E se focarmos na relação?

Talvez possamos seguir essas indagações a partir das reflexões de Manuela Carneiro da Cunha (2009) sobre as diferenças entre “cultura” e cultura e as possibilidades (obrigatoriedade) de demonstrar performaticamente a “cultura”.

Acredito firmemente na existência de esquemas interiorizados que organizam a percepção e a ação das pessoas e que garantem um certo grau de comunicação em grupos sociais, ou seja, algo no gênero do que se costuma chamar de cultura. Mas acredito igualmente que esta última não coincide com "cultura", e que existem disparidades significativas entre as duas. Isso não quer dizer que seus conteúdos necessariamente difiram, mas sim que não pertencem ao mesmo universo de discurso, o que tem consequências consideráveis. (CUNHA, 2009:313)

Em uma das cenas do espetáculo, as dançarinas apresentavam uma coreografia inspirada no enredo de Omolu<sup>5</sup>. A cena colocava em diálogo a doença, a cura, e a contaminação ambiental em Santo Amaro, em uma relação mais direta com a poluição do Rio Subaé, mas também como reflexão sobre a contaminação com os dejetos da Fábrica de chumbo da COBRAC (Companhia Brasileira de Chumbo) que se instalou na região nos anos 60. No dia da estreia, uma das dançarinas, que entrava em agenciamentos com Omolu em cena, despertou com marcas no corpo, com sinais que indicavam uma relação enquanto compartilhamento de atributos físicos do próprio orixá, uma forma de irradiação. Foi necessário buscar a solução através do repertório de conhecimentos ancestrais das religiosidades de matriz africana. O Mestre Pinguim orientou uma limpeza, um banho de pipoca para acalmar Omolu e assim buscar que as marcas desaparecessem,

---

<sup>4</sup> <https://sites.usp.br/nucleoartesafrabrasileiras/cacimba-de-aruaanda/>

<sup>5</sup> Omolu é um orixá relacionado à saúde e à doença. Uma das suas marcas físicas é possuir o corpo marcado como decorrência da varíola e por isso se apresenta com o corpo coberto por palha da costa que forma a sua paramenta – vestimenta.

o que resultou efetivamente. Nesse fluxo, podemos refletir que a composição material e o agenciamento através de performance criam relações e irradiações, emanando energia (axé) e exercendo influenciando. O conceito de irradiação se refere à influência exercida através do contato com uma fonte de energia (axé).

“A irradiação [...] se dá a partir do encontro entre um agente e uma determinada fonte de intensidade – que pode ser um acontecimento, um orixá, um sonho – capaz de provocar neste agente alterações relevantes – e bem reais – em suas qualidades. Fluxos de intensidade oriundos da fonte de irradiação atravessam-no e afetam-no. Seja por reter parte desta força que o trespassa, seja porque esta força ativa algo pertencente ao próprio (ou por ambas as razões), o que se diz é que algo irradiou no agente ou que ele(a) está “irradiado (a) (MELLO, 2013).”

### **Encontros de Resistência: O caboclo na Cultura afro-brasileira.**

Em 2018, juntamente com Mãe Edinha e o Ogã Kekéu (em memória), fomos contemplados no “edital de mobilidade artística e cultural” da Secretaria de Cultura do Estado da Bahia – Secult – BA, para realizar um intercâmbio no “Núcleo”, participando e executando três dias de atividades culturais no interior do projeto de extensão. O objetivo era refletir sobre a influência da presença das entidades denominadas caboclos nas expressões culturais e religiosas de matriz africana. Assim, além de uma palestra e roda de conversa em que o tema foi abordado, também realizamos uma atividade denominada “cabana de caboclo”, na qual buscou-se a realização de um ambiente ritual e a composição de uma atividade educativa-religiosa que pudesse transmitir conhecimentos da prática e do fazer através de uma vivência cultural.

No terreiro, a cabana de caboclo é realizada no próprio local em que as entidades estão assentadas, e se constitui de uma prática ritual em que além dos cânticos entoados, uma diversidade de “coisas” (INGOLD, 2012) são oferecidas às entidades, como frutas, charutos, vinhos, abóboras preparadas com fundamentos, etc. Assim como as atividades no terreiro são educativas, ao propormos a realização da cabana em outro ambiente, foi necessário conjugar a materialidade utilizada para a sua realização e um conjunto de práticas que são realizadas pela comunidade do terreiro em uma proposta de apresentação para pessoas que em geral vivenciavam pela primeira vez uma experiência com esse tipo de atividade.

Uma característica no caso dessa cabana de caboclo consistia em que a ênfase estava no aspecto da sua manifestação estética e ética enquanto cultura. Assim, ainda que

a disposição dos materiais que compuseram a atividade e a elaboração dos processos de realização de cada item tenham sido orientados por mãe Edinha e Kekeu, seguindo saberes e fundamentos religiosos, a sua materialidade no espaço do “Núcleo” lhe conferia uma posição liminar entre o sagrado “religioso” e “cultural”.

Um exemplo de como o entendimento sobre esta atividade era ambivalente, pode ser expresso pela relação de mãe Edinha com o tipo de prática que estava sendo realizada. Quando nos preparávamos para a viagem, ela afirmou que não levaria nenhuma paramenta ou roupa do caboclo, pois não era uma “atividade religiosa, mas apenas uma apresentação, não haveria candomblé” e que, portanto, ele não viria. No entanto, durante a atividade, após a celebração da cabana, que envolveu, além do xirê, um ingrossi com cantigas de reza, preparação de alimentos com fundamentos do culto, e consagração da bebida particular deste culto, a jurema, o caboclo Sete Flechas manifestou-se. Inicialmente, a entidade expressou seu descontentamento porque não haviam trazido suas vestimentas adequada. Quando justificamos que Mãe Edinha havia dito que não era religião e que, portanto, ele não viria, sua resposta foi bastante enfática: “Não é ela que decide”.

As relações entre religião e cultura (apresentação) são atravessadas pela agencia de Sete Flechas, as fronteiras são fluidas e a possibilidade de deslocar-se entre os distintos domínios nos permite reconhecer um modo de interação que associa as diferenças a partir da prática. O que torna um ambiente, uma prática, aberto ou não a sua manifestação é uma composição que envolve fluxos de materialidades religiosas em ação, mesmo em contextos culturalmente diversos. Ramos (2015:29) aponta que “para aquilo que chamamos como “objetos”, há, também intensidades e não representações!”. A composição da cabana do caboclo, incluindo materialidade e performance, agencia repertórios e produz efeitos nas experiências vividas.

Talvez essa capacidade de interagir a partir de fluxos de materialidades seja própria da ontologia das entidades com as quais estamos trabalhando (e os sentidos que podem ser dados a esta palavra aqui são múltiplos), mas o que quero traçar, assim como no exemplo discutido anteriormente, é uma experiência que possibilita pensarmos a utilização de categorias como “irradiação” na elaboração etnográfica para refletir sobre como as materialidades operam deslocamentos nas relações entre religião e cultura, sagrado e profano.

## **Xetro Maromba Xetro: Transmissão e Valorização do culto aos caboclos no recôncavo da Bahia**

Seguindo a mesma linha de aprovação de projetos culturais que envolvessem a execução de atividades religiosas, em 2019 aprovamos o projeto “Xetro maromba Xetro: transmissão e valorização do culto aos caboclos no recôncavo baiano” no edital Setorial de Culturas tradicionais da Secult - BA. Neste projeto, foram contempladas atividades que se relacionavam aos elementos do culto aos caboclos, distinguidas em índices classificatórios como Culinária, Indumentária, Dança e Musicalidade.

No entanto, logo após a aprovação do projeto, no período compreendido entre os anos 2020 e 2021, o “mundo” viveu o que foi chamado de período pandêmico. Neste período, marcado principalmente pelo “distanciamento social” e outros protocolos sanitários, a execução de projetos culturais presenciais aprovados em editais da Secult foi suspensa e em alguns casos substituídos por projetos executados virtualmente.

Nesse caso específico, a execução foi suspensa pela Secult. No entanto, no terreiro, as atividades não foram suspensas. Refleti sobre essa particularidade em outro artigo (SILVA, 2022) e aponte que:

De todo modo, o contexto vivenciado no terreiro não foi absolutamente diferente de diversas outras formas de socialidades, que durante a pandemia não puderam seguir completamente os protocolos sanitários estabelecidos (...) a configuração familiar consanguínea da zeladora do terreiro e a manutenção da rede de cuidados e afeto mobilizada implicava o trânsito constante de aproximadamente 20 pessoas, distribuídas em 4 casas, núcleos familiares distintos, mas correlacionados (incluindo filhos (as), cônjuges e netas), e que têm no terreiro-casa um ponto de convivência do qual não puderam se ausentar. Soma-se o fato de que algumas obrigações rituais foram mantidas durante o período, com a redução de público externo, mas conjugando a presença da família consanguínea, família-de-santo do terreiro, juntamente com a família-de-santo de outras casas com laços rituais, configurou-se aí a presença de aproximadamente 30 ou mais pessoas em celebrações rituais. (SILVA, 2022:2549)

Assim, a principal atividade realizada pela comunidade do terreiro, aqui vinculada ao projeto, a “Lua do caboclo”, a festa dedicada a essas entidades no terreiro, foi realizada tanto em 2020, quanto em 2021. Nestes anos, o espaço construído foi ampliado, a antiga cozinha do terreiro foi derrubada e uma nova construída em um espaço entre o barracão e a casa do caboclo. O banheiro exterior foi deslocado, juntamente com uma manilha para a reserva de água, mais para o fundo do terreiro e um novo banheiro foi construído. No

espaço que antes abrigava a cozinha e o banheiro, foi construída a aldeia, o barracão do caboclo.

No entanto, já em 2022, quando o recurso da Secult foi liberado, as necessidades rituais eram outras. Neste ano não haveria a “Lua do caboclo” (atividade parte do calendário religioso do terreiro, mas que estava também designada como atividade cultural dentro do escopo do projeto), por motivos internos (falecimento de um membro), apenas uma pequena celebração foi realizada no mês de julho, além de outras atividades (obrigações internas e novas reformas) e na teoria do “projeto cultural” a adaptação a mudanças diante das atividades, metas e objetivos especificados requer justificativas administrativas.

Como conjugar essas duas expectativas e possibilidades a partir de uma lógica “projetista” com vínculos financeiros e compromissos com órgãos estatais? Como demonstrar a relação entre as atividades que estão sendo realizadas focalizando uma concepção mais ampla do que é cultura para os terreiros a partir de materialidades?

De um modo geral, podemos refletir como isso poderia colaborar na elaboração de políticas públicas de financiamento das atividades culturais para comunidades de matriz ancestral africana. Reconhecer as relações locais e as especificidades da comunidade em que se desenvolve um projeto é fundamental para se poder refletir e articular as relações e produções da cultura em distintos universos práticos e discursivos.

## **Conclusões**

Repertórios “religiosos” produzem materialidades que podem ser articulados aos modelos de gestão e execução físico e financeira da “cultura” em contextos de performances e projetos culturais. Assim, estabelecem relações entre os conhecimentos e modos de fazer tradicionais e políticas públicas culturais, mobilizando distintos fluxos de interações. Os agenciamentos mediados pelas materialidades operam no sentido transformativo das fronteiras entre religião e cultura.

Se o conceito de religião está sendo revisitado criticamente pela antropologia, a inflexão etnográfica nos possibilita prolongar e seguir concepções e práticas categorizadas no campo religioso e pensarmos possíveis fluxos de engajamentos dos distintos sujeitos em relação às suas experiências com as formas religiosas. Ao abordarmos relações entre cultura, “cultura” e religião percebemos que as transformações de um em

outro são frequentes. Não se reduzem, no entanto, apenas a estratégias discursivas, mas revelam diferentes tipos de práticas em relação a disposições sociorrituais.

Neste trabalho, busquei refletir brevemente sobre algumas experiências envolvendo a cultura (mas também a “cultura” e a religião) do candomblé. De certo modo, vejo em todas elas a conformação de um território existencial possível de engajamentos e interações. Ao posicionarem suas práticas em um campo de ações e possibilidades, os e as interlocutores (as) desta reflexão reposicionam as materialidades e os efeitos que realizam, estabelecendo vínculos entre modos de existências, seres e “coisas” na construção de mundos permeáveis.

## Referências

- ALELUIA, Matheus. “Nós somos o Afro-barroco”. Revista *Odù: oralitura e Contracolonialidade*, pgs 52 - 58, abr., 2021.
- ANJOS, José Carlos dos. “A Filosofia Política da Religiosidade Afro-Brasileira como Patrimônio Cultural Africano”. *Debates do NER*, 13:77-96, 2008.
- ASAD, Talal. “Thinking about Religion, Belief, and Politics”, in Robert Orsi (org.), *The Cambridge Companion to Religious Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 36-57, 2012.
- CARDOSO, Vânia & HEAD, Scott. “Encenações da descrença: a performance dos espíritos e a presentificação do real”. *Revista de Antropologia* 56(2): 257-289, 2013.
- CUNHA, Manuela Carneiro. ““Cultura” e Cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais”. In: *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo, Cosac&Naif, 2009.
- GIUMBELLI, Emerson. “A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil”, *Religião e Sociedade*, 28(2), 80-101, 2008.
- GOLDMAN, Márcio. “Alteridade e experiência: Antropologia e teoria etnográfica”. *Etnográfica* [en línea], 10(1), 161-173, 2006.
- HARDING, Susan. 2019. “Religion: It’s Not What It Used To Be”. In. (MacClancy, Jeremy (org.). In. *Exotic No More, Second Edition*. Chicago: Chicago University Press. 43-59. [tradução para fins didáticos de Bruno Reinhardt]
- INGOLD, Tim. “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.
- MALOMALO, Bas’llele. 2019. “Filosofia Africana do Ntu e a defesa de direitos biocósmicos”. *Problemata: R. Intern. Fil.* v. 10. n. 2, p. 76-92.

MELLO, Cecília C. “Irradiação e bricolagem do ponto de vista de um movimento cultural afroindígena”. Revista Cosmo e Contexto, 2013. Disponível em [cosmocontexto.org.br](http://cosmocontexto.org.br) acessado em 25/08/2022.

MONTERO, Paula. “Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso”. Religião e Sociedade, 32(1), 167-183 , 2012.

RAMOS, João Daniel Dorneles. “O Cruzamento das Linhas: Aprontamento e Cosmopolítica entre umbandistas em Mostardas, Rio Grande do Sul”. Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Antropologia Social no Curso de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS - UFRGS, 2015.

REINHARDT, Bruno. “Os estudos críticos da religião e do secularismo: virada ou paradigma?”. Revista Crítica de Ciências Sociais, n.123, pgs 97-120, 2020.

SANTANA, Tiganá. “Tradução, Interações E Cosmologias Africanas”. Cad. Trad., Florianópolis, v. 39, nº esp., p. 65-77, set-dez, 2019

SANTOS, Antônio Bispo dos (Nêgo Bispo). “Colonização, Quilombos – modos e significações”. Brasília: INCT, 2015.

SILVA, Fábio Ferreira da. “Caboclos e cosmopolíticas: encruzilhadas e invocações em terreiros no recôncavo baiano”. Trabalhos Completos Apresentados nos Seminários Temáticos da VIII Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia. v. 5 n. 5, 2022.

TRINDADE, Azoilda Loretto da. “Valores Civilizatórios Afro-brasileiros na educação”. MEC– Valores afro-brasileiros na Educação. Boletim, v. 22, 2005.

WAGNER, Roy. A invenção da cultura. São Paulo, Cosac Naify, 2010

#### Referencias audiovisuais e iconográficas

Teaser “Cacimba de Aruanda - Uma narrativa do Recôncavo”. Acessado em agosto de 2022: <https://vimeo.com/116720656>

#### Acervo fotografias

<https://www.facebook.com/nucleoafrobrasilusp/photos/>