CONFLUÊNCIAS E PLURIPOTENCIALIDADES DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS¹

CONFLUENCES AND PLURIPOTENTIALITIES OF AFRO BRAZILIAN RELIGIONS

Vanessa Silva dos Santos²
Roberto Henrique Seidel³

RESUMO: Partindo dos conceitos de confluência e pluripotência, tratados por Antônio Bispo dos Santos, na obra *Colonização, quilombos: modos e significações* (2015), explicitamos diferentes modos de existir e resistir das religiões afro-brasileiras em território diaspórico. Por meio dos exemplos das manifestações religiosas do terecô, da cidade de Codó, no Maranhão, e do jarê, da Chapada Diamantina, na Bahia, argumentamos em favor da pluripotencialidade e do bem viver em confluência com a natureza e as relações estabelecidas com os seres intangíveis enquanto dispositivos dessas comunidades em sua continuidade e salvaguarda. Com isso, pretendemos demonstrar aos leitores como a plasticidade dessas religiosidades não apenas colabora historicamente para a sua continuidade, mas também lhes confere a possibilidade de constante transformação, no sentido de sua repotencialização por intermédio da heterogeneidade de confluências.

PALAVRAS-CHAVE: Confluência. Pluripotência. Religiões afro-brasileiras. Jarê. Terecô.

ABSTRACT: Starting from the concepts of confluence and pluripotency, treated by Antônio Bispo dos Santos, in the work *Colonização, quilombos: modos e significações* (2015), we explain different ways of existing and resisting Afro-Brazilian religions in diasporic territory. Through the examples of the religious manifestations of terecô, in the city of Codó, in Maranhão, and jarê, in Chapada Diamantina, in Bahia, we argue in favor of pluripotentiality and good living in confluence with nature and the relationships established with intangible beings assets as devices of these communities in their continuity and safeguard. With

¹ Artigo recebido para avaliação em 11/08/2020 e aceito para publicação em 08/10/2020.

² Mestre em Antropologia pela Universidade Federal de Sergipe (UFS) e doutoranda em Antropologia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9415-6214>
Endereço eletrônico: vsilvasantos1@gmail.com.

³ Doutor em Teoria Literária pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE); docente categoria pleno da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), campus II, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural (Pós-Crítica). Alguns textos podem ser acessados na página do professor: <https://femba.academia.edu/RobertoHSeidel>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8041-8447>.
Endereço eletrônico: rseidel@uneb.br.

this, we try to demonstrate the plasticity character of religiosity, without prejudice to pillar notions, such as ancestry, circularity and care for the sacred. With this, we intend to demonstrate to readers how the plasticity of these religiosities not only collaborates historically for their continuity, but also gives them the possibility of constant transformation, in the sense of their re-empowerment through the heterogeneity of confluences.

KEYWORDS: Confluence. Pluripotency. Afro-Brazilian religions. Jarê. Terecô.

Introdução

Neste texto procuramos compreender a plasticidade das religiosidades afro-brasileiras por intermédio de dois exemplos, notadamente, do jarê — da região da Chamada Diamantina, na Bahia — e do terecô — da cidade de Codó, localizada na região do Cacaís, no Maranhão. O jarê é definido como culto na etnografia empreendida por Gabriel Banaggia (2013, p. 17), tanto por parte de seus interlocutores, quanto pela “[...] veneração das entidades que chegam ao espaço ritual”; já o terecô de Codó é “uma religião afro-brasileira, possivelmente de matriz banto e com elementos jêje e nagô, considerada uma religião de possessão, onde as pessoas incorporam entidades de tempos idos, das matas dessa região”, conforme nos descreve Martina Ahlert (2013, p. 19). Característico das duas manifestações é a heterogeneidade do seu ser e fazer. É importante de saída assinalar que a heterogeneidade é atributo comum às religiosidades afro em diáspora, distinguindo-se, portanto, da ideia tradicional de sincretismo, pois esta é prejudicial à compreensão e visibilização da pluripotência africana em desterritorialização. Aqui, ao contrário, tomamos os diferentes aspectos dessas religiosidades “simetricamente em enredo” (FLAKSMAN, 2017) na formação de cada tipo de manifestação religiosa encontrada no Brasil.

No contexto aqui das religiosidades afro-brasileiras, o termo plasticidade é empregado no sentido em que Diana Espírito Santo (2014, p. 80) o inscreve: com relação à capacidade dos espíritos cubanos de “dar forma e receber”. Este aspecto plástico dos espíritos — ou das entidades — é fundamental, pois ele acentua o aspecto relacional em um universo eminentemente transformativo de outros espíritos, pessoas, objetos, substâncias — todos sempre orientados por movimentos, trânsitos e relações, que, por

sua vez, são passíveis de intermutabilidade, camuflagem, hibridismo, absorção e formação mútua. Nesse sentido, utilizamos a expressão “heterogeneidade de práticas” religiosas afro, em comparação com o que a autora denomina por “sinergia de forças”, da qual derivam a potência e a eficácia ritual dessas religiosidades.

Antes de trazermos um conhecimento mais detalhado acerca do jarê é aqui necessário tecer algumas observações acerca do argumento de Clara Flaksman (2017, p. 1-2) em torno do sincretismo nos candomblés brasileiros, que a antropóloga desenvolveu a partir de sua pesquisa de campo no terreiro do Gantois, em Salvador, na Bahia. Em seu trabalho, sincretismo é elaborado distante da noção tradicional, que afirmava que elementos de uma ou outra cultura seriam aniquilados, quando em contato com outros traços culturais tidos como superiores. Ao contrário, a autora defende que o candomblé brasileiro é capaz, não somente de se apropriar de traços culturais distintos dos seus, mas igualmente de assimilar esses traços à sua cosmologia.

Partindo do que nos sugere a autora, podemos compreender a heterogeneidade que permeia as diferentes organizações religiosas do afro-brasileiro dentro da chave de uma justaposição. Não existe a aniquilação de um traço em decorrência de outro, menos ainda uma estratificação entre aquilo que seria superior ou inferior nesse enredo. O próprio candomblé, alegava Édison Carneiro (1948), tem desde sua origem uma complexa e indissociável fusão de nações, ritos e outros aparatos, plasticidade que tem lhe permitido aglutinar, sem ônus à herança africana⁴, diferentes alteridades no interior das comunidades religiosas. O autor já assinalava essa “mistura”, ao confirmar não ser possível determinar a qual linha/nação pertencia qualquer candomblé, se não por cuidadosa atenção e depois de algum tempo de verificação.

O enredo é uma categoria recorrente no terreiro que Clara Flaksman (2017, p. 8) pesquisou e ela a utiliza para analisar o sincretismo. A autora chama atenção para o fato de que as pessoas se referiam a ela, confirmando que existiria “enredo dela com os orixás ou o candomblé”, justificando sua presença ali. Assim, ela

⁴ Não se trata de argumento ingênuo de que a imposição violenta do colonialismo cristão, branco e heteropatriarcal não tenha submetido, desde o sequestro atlântico, homens e mulheres negras à usurpação e apagamento de seus modos e tradições de ser e de se relacionar com a natureza; estamos apenas querendo centralizar neste texto a potência que reveste as dinâmicas de resistência dessas religiosidades afro em diáspora no Brasil.

conclui que ter um enredo é o mesmo que ter uma relação. Em outras palavras, ela se refere a um complexo de relações, tendo em vista que pode se referir tanto aos relacionamentos entre humanos, entre os orixás ou entre humanos e os orixás.

Seguindo essas preposições, o que se pretende no presente texto é refletir acerca da multiplicidade das religiões afro-brasileiras, partindo dos exemplos do jarê da Chapada Diamantina e do terecô maranhense. É importante salientar que não se toma esses e outros casos na tentativa de generalizar o que se poderia chamar de religiões de matriz africana no território brasileiro. Antes, a chave de compreensão é tentar conceber em que medida a dinâmica contemporânea vivenciada por esses grupos religiosos contempla a noção de confluência, enquanto “lei que rege a relação de convivência entre os elementos da natureza e nos ensina que nem tudo que se ajunta se mistura, ou seja, nada é igual” (SANTOS, 2015, p. 89).

E um dos caminhos que parece proveitoso para tal, seguindo mais uma vez Flaksman (2017, p. 16), seria tentar entender as estruturas e a organização das religiões afro-brasileiras na “operação” prática, o que significaria compreender de antemão que algo pode servir durante certo tempo e posteriormente ser substituído por outra coisa. Isso vai depender sempre da eficácia que certo elemento exerce sobre/na engrenagem como um todo, pois o sucesso de um elemento é a implicação de sua permanência e seu uso. Por isso, o sincretismo e a justaposição de diferentes traços se dão como importantes para a continuidade da comunidade religiosa. Nesse sentido, o sincretismo deve ser lido na chave de “condição de possibilidade” por Flaksman.

Nosso argumento se inscreve no fato de que, ao conhecer e refletir acerca das variações esquemáticas desses grupos religiosos, daremos legitimidade às possibilidades de combinações que caracterizam o afro-brasileiro. Além disso, estaremos construindo um conhecimento acerca dessas comunidades, que contemple e dialogue com a forma de vida, a percepção de si e de seu mundo sagrado e sociocultural. Essa perspectiva não é aplicável somente ao contexto religioso afro-brasileiro, mas também se pretende como método para o conhecimento e a compreensão de outras comunidades tradicionais.

O jarê da Chapada Diamantina

Seguindo as explicações de seus interlocutores, Gabriel Banaggia (2013) descreve que o jarê foi trazido para a região da Chapada Diamantina no século XIX por senhoras negras pertencentes à nação nagô. O autor define o jarê como religião de matriz africana que só existe na Chapada Diamantina, mas ao longo do texto utiliza a denominação de culto para se referir ao jarê, transcrevendo a maneira como os seus interlocutores a percebem e nomeiam. Para os praticantes do jarê, o termo religião é empregado especificamente para se referir a tradições cristãs — em Lençóis, seriam tanto as católicas quanto as evangélicas. A auto-denominação vincula-se ainda ao fato da rigidez dos preceitos do jarê e, sobretudo, à sua atitude exclusivista em relação a outros pertencimentos religiosos.

Há duas obras que resultaram de pesquisas anteriores à de Banaggia. A primeira é de Ronaldo de Salles Senna (1984), que abordou a visão de mundo do jarê. Este autor define o jarê como uma variante de candomblé de caboclos, sendo as ligações entre as duas modalidades justificadas pela geografia física e humana da Chapada Diamantina. A segunda é de Miriam Rabelo (1990), dedicando-se ao processo de cura no jarê, o qual se dá por meio de um ingresso na narrativa do paciente. Nesse processo, o chefe do terreiro ganha acesso a uma cadeia de eventos e sentimentos que configuram a experiência subjetiva do sofredor, de modo que se dê o redirecionamento do argumento principal da história que ambos (re)construíram juntos.

Já Gabriel Banaggia diz que a realização do jarê é antes de tudo uma festa. Ele pode ser celebrado em qualquer momento que peça comemoração: o aniversário de alguém; a despedida de alguém que irá se mudar para longe; ou mesmo como evento que irrompe no cotidiano daqueles que moram fora da sede do município e podem se socializar com os da sede, ou ainda encontrar-se com parentes e amigos, podendo até ocorrer a oportunidade de se flertar. Todavia, é importante salientar que, assim como outras religiões afro-brasileiras, o jarê dispõe de um calendário litúrgico anual, ao qual o autor se refere como tendo três diferentes ciclos. Ao longo desses ciclos, são realizadas festas para entidades e orixás bastante comuns no mundo do candomblé, a exemplo de Cosme e Damião, Oxalá e Iansã.

Com a pretensão de seguir a etiqueta dos ritos que quebram a rotina na região, as mulheres e os homens costumam se arrumar com bastante esmero para participar do jarê. As mulheres usam saias com blusa ou vestidos, enquanto os homens costumam usar calça comprida e camisa. Essas cerimônias costumam acontecer aos sábados à noite, podendo durar vários dias, com exceção das sextas-feiras, dia dedicado a entidades perniciosas que só permitiriam a realização do jarê mediante certos cuidados e procedimentos rituais, por intermédio dos quais se obteria a autorização mística.

Outro aspecto também encontrado neste culto é o respeito à hierarquia e à ancestralidade. Os líderes das casas mais jovens só poderiam marcar suas festas após a realização inicial no terreiro onde foram feitos. Contudo, Bannagia explicita questões que distinguem o jarê do tipo de candomblé encontrado na faixa litorânea da Bahia. Uma particularidade trata do fato de que filhos e filhas de santo feitas no jarê não se limitam a frequentar apenas a casa onde fizeram a iniciação. Mesmo depois de feitas, essas pessoas circulam por diferentes casas de culto. Uma outra distinção se percebe no fato de não serem necessários rituais de iniciação para se comemorar o jarê. A festa do jarê ocorre muitas vezes apenas por conta de algum compromisso de promessa de donos ou donas da casa com entidades.

Banaggia registra que a incorporação no jarê têm início mais intenso que no candomblé, além de acontecer em número maior que nesse último. Percebe também uma diferença no uso dos atabaques, que são majoritariamente tocados com as mãos, sem uso de varetas, privilegiando o samba e danças mais exaltadas, em comparação com o ritmo de compasso e coreografia mais contidos e cadenciados do candomblé litorâneo da Bahia. Banaggia (2013, p. 7) registra ainda que são “os modos como os filhos de santo manejam um sistema de energias de modo a obter efeitos diversos, [que] mobiliz[am] criativamente as forças do jarê”.

Outro aspecto apontado pelo autor (p. 4) — valioso com respeito à questão sobre a qual se pretende aqui refletir — é sobre o caráter transformacional dessas religiosidades. Contudo, não se deve perder de vista que todas elas (diferentes modalidades ou formas de organização de religiões denominadas de afro-brasileiras) são parte de um contínuo heterogêneo, o que nos sugere pensar

numa matriz africana — real ou reelaborada, mas de caráter existencial por se tratar de uma referência suscitada por seus interlocutores. O autor acrescenta ainda que matriz pode ser encarada segundo um sentido matemático, que possibilite reconfigurações ou novos arranjos a partir da reordenação dos mesmos elementos.

Ao tratar do drama para definição de quem realizaria a renovação de feitura⁵ de Áurea⁶, Banaggia destaca a relação do jaré com os terreiros de candomblé. Essa relação aparece tanto ao abordar o momento em que Áurea chegou ainda criança ao terreiro por ter sido pega por uma entidade, quanto ao dar conta do aspecto atinente ao enfraquecimento das forças de Áurea em decorrência da necessidade de passar por procedimentos rituais. Como comumente pode acontecer nos terreiros denominados de candomblés, onde os orixás ou outras entidades fazem cobranças pelas oferendas ou comidas⁷ que não foram apresentadas. Ao que indica, foi exatamente esse o caso de Áurea, que não ofertou um animal de quatro patas⁸ durante sua iniciação. As entidades, como também ocorre no candomblé, costumam levar em consideração as condições financeiras dos seus adeptos. Contudo, assim como aconteceu com Áurea, cobram daqueles de quem são donos, ainda que posteriormente, o que lhes é devido.

A demora em ofertar o animal, o passar dos dias e anos, são razões para que os orixás — no caso do candomblé — possam atrapalhar a vida do filho de santo ou causar-lhe doenças. É justamente a ausência de tranquilidade, o enfraquecimento de forças, como foi o caso de Áurea, que garantem a pressa, por parte dos filhos de santo, em realizar as cerimônias e festas devidas às suas entidades. Desse modo, fica assegurada a renovação dos laços e a alimentação das entidades.

Outra questão vinculada à necessidade de Áurea renovar as suas forças no jarê era a escolha de um pai de santo para rea-

⁵ Complexo de rituais, por meio dos quais o iniciado ou a iniciada renovam suas relações e o axé com as religiosidades afro-brasileiras.

⁶ No capítulo denominado “Levantar”, o autor relata detalhadamente como Áurea, grande conhecedora e responsável pela manutenção do jarê em Lençóis, chegou ao jarê, ainda quando criança, após ser tomada por uma entidade e trata ainda do seu drama para escolher um novo pai de santo para fazer sua renovação no jarê.

⁷ Oferendas se referem a comidas, animais sacralizados ou outros itens materiais ofertados a orixás e/ou outras entidades como retribuição por um pedido alcançado ou mesmo como troca ou ainda como cuidados dedicados a estes seres quando se faz o pedido.

⁸ Os animais de quatro patas geralmente sacralizados nos ritos apropriados são bodes, cabras e, mais raramente, bois inteiros.

lizar o trabalho. E tentando afastar a prerrogativa de conflito com os líderes religiosos de Lençóis, cogitou realizar o trabalho com um curador de outra cidade. A presença de conflito, a disputa por filhos de santo, assim como a diplomacia sempre que possível, são igualmente questões cotidianas nos terreiros de candomblé e umbanda. São questões largamente tratadas no livro de Ivonne Maggie (1977), que descreve um intenso conflito entre um pai de santo e um médium presidente da associação num terreiro de umbanda em Anadaraí, no Rio de Janeiro. Dispensado certos termos negativos, com os quais a autora trata dos rituais do terreiro, importa destacar a detalhada descrição da autora sobre a disputa e o distanciamento entre o pai de santo e o presidente da associação da casa, em razão da disputa pela liderança do terreiro. A autora chama atenção ainda para o fato de que, enquanto o pai de santo era detentor do conhecimento do mundo mágico religioso, o presidente da associação pretendia liderar a partir do poder que detinha por meio do conhecimento formal e acadêmico. Banaggia (2013, p. 288) também aponta para as fofocas e intrigas no jarê: seus interlocutores denominam de “baforentos” os sujeitos que estão sempre metidos em confusões pela fama de falarem o que pensam. Para as pessoas do jarê quanto mais importante é a pessoa, mais propensa estará a ter seu nome colocado em fofocas.

Voltando mais uma vez ao caso de Áurea, enquanto uma parte dos amigos e parentes a orientaram a realizar o trabalho fora da cidade, um grupo opositor argumentava não ser possível encontrar em outra cidade um pai de santo com conhecimento suficiente para realizar o ritual (BANAGGIA, 2013, p. 279). O conflito e a competição por legitimidade são marcas de outras várias modalidades religiosas do afro-brasileiro. Inclusive, isso foi determinante na escolha de Áurea para fazer o seu ritual de reforço: ela escolheu um dos jarê mais estabelecidos da região, o de Daso.

A seguir, veremos como o terecô maranhense, outra modalidade do afro-brasileiro, carrega traços distintos e outros semelhantes, com o que é descrito em outros contextos religiosos.

O terecô maranhense

Diferentemente do jarê, o terecô une traços bantos a elementos jeje e nagô, segundo descreve Martina Ahlert (2013, p.19). Conforme os interlocutores da autora, o terecô se define como uma “religião tradicional da cidade” que surge das fazendas onde os escravos trabalhavam, mas procurando se distanciar da visão estigmatizadora e preconceituosa que lhe atribuem, tais como, a de feitiçaria. Assim como o candomblé, é uma religião de possessão, todavia não há uma concepção de que essas entidades sejam alguém que morreu ou que vai reencarnar. Acreditam que os encantados eram pessoas que viviam, mas ao desaparecer foram viver na encantaria, um “espaço limiar entre o céu e a terra”.

Essa noção do terecô sobre os encantados muito se assemelha à religiosidade dos moradores de São José, comunidade extrativista da Amazônia. Para os religiosos de São José: “Os encantados são geralmente pessoas que não morreram, mas sofreram uma metamorfose corporal após algum incidente, como ter se apaixonado por algum ser de forma animal, indo habitar seus domínios” (VIEIRA, 2012).

A Martina Ahlert enfatiza o aumento na linhagem dos encantados e outras entidades presentes nas religiões afro-brasileiras, também recebidas no terecô de Codó. Atribui tal aumento à mudança de pais e mães de santo para a cidade e vindos de iniciação em candomblé ou umbanda. No momento de sua pesquisa de campo, enfatiza, cinco tendas em Codó se definiam como candomblé, porém quatro delas também trabalhavam como tambor da Mata, tambor de Mina e com encantados. Esse modo confluyente de trabalhar com modalidades pluripoetentes da religiosidade não apenas se relaciona, mas também justifica a possibilidade de uma mesma pessoa receber entidades de diversas “linhas” ou “correntes”, em cujo contexto cada entidade estaria relacionada a uma função específica, de modo que esta pessoa poderia receber encantados da Mata, orixás, encantados de Mina e alguma pomba-gira.

Aos primeiros sinais de mediunidade — que geralmente “aparecem sob a forma de doenças e aflições que incidem sobre mente e corpo” (AHLERT, 2013, p. 46) — o afligido inicia a procura por assistência ao seu problema, junto a rezadores, médicos e pais de santo. Conforme a autora, o diagnóstico nestes casos é de

“problema com encantado e desenvolvimento da mediunidade”. É o início do caminho da relação que se desenvolve entre os pais e as mães de santo com seus encantados no trajeto de suas vidas.

As tramas de parentesco e a participação dos encantados na vida destes é constante, pois “as entidades enfatizam linhas de continuidade e elos entre gerações”. Surge assim a noção de pessoa sob uma perspectiva relacional, em que os encantados compartilham a “força” da pessoa. A relação entre encantados e pessoas se dá desde os primeiros momentos da descoberta da mediunidade, como foi o caso de Dona Luizinha, que desenvolveu seu caminho de relação com as entidades até decidir se tornar mãe de santo, por conta de pedido dos encantados e por conta de uma demanda familiar. No momento da pesquisa, Dona Luizinha expressava seu receio por causa do peso das atividades e da velhice — receava não conseguir mais dançar o terecô, tendo o cuidado de explicar que esta é uma religião de ritmo de tambores, em que a dança é parte fundamental.

Outro caso apresentado no texto de Martina Ahlert é a história de Pedro, que teve sua relação estabelecida com os encantados desde o seu nascimento, tendo sido seu parto feito pela encantada do seu avô, Dona Chica Baiana, que estava incorporada em seu avô. Neste ponto se destaca o fato de uma pessoa poder receber um encantado como herança familiar. Pedro retrata um caso, dentre outros semelhantes que Martina Ahlert encontrou em campo, de pessoas que começaram a trabalhar com os encantados sem uma preparação anterior com um pai ou mãe de santo. Ao ser inquirido acerca disso, Pedro argumenta ter “aprendido tudo o que sabe com seus encantados e por essa razão não faz nenhum trabalho sem estar incorporado — porque acredita que quem sabe fazer o trabalho é a entidade” (AHLERT, 2013, p. 97). Tanto na história de Luizinha quanto na de Pedro, percebemos uma relação entre eles e os seus familiares e os encantados deles e dos familiares. Acerca disso, a autora informa que “proximidade entre os ‘brincantes’, familiares e encantados, entretanto, não diz respeito a trajetórias específicas, antes parece ser uma constante” (p. 99).

A partir dessa etnografia da autora, vê-se que o terecô é composto por uma multiplicidade de elementos oriundos de diversas religiões afro-brasileiras. Tanto a umbanda quanto o can-

domblé influenciam o tipo de entidades que são cultuadas nas tendas, graças à chegada de pais e mães de santo advindos dessas vertentes religiosas. Da mesma forma como mostra o exemplo dos moradores de São José, os elementos e as ideias presentes nas religiões afro-brasileiras são noções que podem ser vislumbradas em diferentes outros contextos, não somente em contextos religiosos definidos como afro-brasileiro marcadamente.

Quando coloca no centro o movimento constante no terecô, Martina Ahlert traz elementos da colonização da região de Codó para tratar do simbolismo da “mata”, como lugar de refúgio para a realização dos rituais quando da perseguição policial. Simultaneamente este refúgio da mata funciona como “espaço protegido pelos encantados”. Contudo, o passar do tempo propicia um movimento do lugar desses rituais, que partem das matas para as tendas, modificando também as vestimentas dos festejos e o comportamento dos encantados.

Essa heterogeneidade apresentada pelo terecô maranhense parece seguir aquilo que ocorre entre os terreiros de candomblé. Tanto aqueles situados nas periferias, quanto os que existem nos grandes centros urbanos, têm em sua história, dentre outras questões, a mudança de linha/nação para fugir da perseguição policial. Também a circulação dos filhos e pais de santo por outras religiões de vertente afro-brasileira contribui para o modelo múltiplo de cada casa, terreiro, tenda ou barracão. Isso, por exemplo, pode ser verificado no candomblé alagoano de Manoel Xoroquê, que aglutina diversas entidades em razão de sua trajetória e passagem pela umbanda (SANTOS, 2013).

Assim como o xangô alagoano⁹, o terecô também experimentou a perseguição policial. Enquanto o xangô alagoano seguiu a “aliança” com o catolicismo popular como forma de ter seu culto afro protegido — conforme registra Ulisses Neves Rafael (2004) —, o terecô se utilizou do termo “brincante” para evitar esse mesmo tipo de perseguição — como registra Martina Ahlert (2013, p. 19). Dessa forma, o termo “brincante” se tornou usual devido às perseguições policiais à religião, de modo que os terecozeiros, quando surpreendidos com seus tambores, afirmavam que estavam fazendo uma brincadeira.

⁹ Forma tradicional de se referir aos terreiros de religiões afro-brasileiras em Alagoas, hoje denominados por candomblé.

A posição que ocupam na hierarquia social, bem como as negociações que precisam realizar nas relações com seu contexto circundante, são questões determinantes na multiplicidade de elementos que essas religiões apresentam na atualidade. Trata-se assim de atentar em não querer separar o campo religioso de outras esferas da vida dos adeptos do afro-brasileiro, ou seja, a experiência religiosa vivenciada por diferentes coletivos vincula-se, como bem sinalizou Martina Ahlert, a outras esferas da vida social.

É importante salientar, distinção ainda dentro do campo religioso do terecô, o fato da circulação da pesquisadora por diferentes tendas religiosas ter sido visto como positivo, segundo descreveu (AHLERT, 2013, p. 44). Informa que, para seus interlocutores, essa era uma maneira de destacar outros pais de santo e, ao mesmo tempo, conhecer diferentes formas de fazer terecô, tendo em vista que, assim como no candomblé, cada tenda de terecô teria um jeito próprio de fazer suas atividades religiosas.

Essa última questão parece bastante interessante, diferentemente do que muitas vezes é vivenciado pelos pesquisadores nos terreiros de candomblé, pois circular entre duas ou mais casas religiosas simultaneamente pode (muito provavelmente) despertar ciúmes e intrigas entre as casas. Ou pode acontecer também de determinadas informações se tornarem ainda mais restritas em razão dos cuidados para evitar comparações ou alguma tentativa de deslegitimar o modo de fazer de alguma das casas. A maneira como cada comunidade lida com as mesmas questões, define muito como dão significado a suas práticas.

Considerações finais

Com este texto a princípio se pretendeu apontar a multiplicidade de modos, pelos quais as características das religiosidades afro-brasileiras podem vir a ser recombinadas por razões diversas. Justificativas para rearranjos podem ser pautadas na dinâmica política, econômica, hierárquica ou social das comunidades com a sociedade mais geral, importando repetir (ou insistir) nesse debate, no rumo de nos afastarmos da clássica noção da superioridade nagô¹⁰, bem como de qualquer outro tipo de purismo (ou essen-

¹⁰ Para leituras sobre o candomblé nagô, dentre várias outras, ver Nina Rodrigues (1935), Beatriz G. Dantas (1988), Carneiro (1981), Bastide (1985).

cialismo) que se deseje encontrar entre as diversas organizações religiosas afro-brasileiras. Nesse sentido, não foi nossa intenção proceder a um quadro comparativo entre umbanda, candomblé, terecô e jarê, ainda que tenhamos nos aproximado e distanciado, a partir de recortes do jarê, de experiências do candomblé e de aspectos dos brincantes do terecô.

Procuramos antes sinalizar uma questão, dentre outras, que parece convergir nas etnografias sobre o jarê e o terecô, qual seja, a reflexão acerca das religiosidades a partir da chave analítica do movimento. Tanto Gabriel Banaggia (2013) quanto Martina Ahlert (2013) utilizam essa noção para abordar a heterogeneidade que envolve essas práticas. No primeiro caso, o autor utiliza o conceito para dar conta da dinâmica social que envolve o jarê. Já no segundo caso, a autora propõe o movimento como ideia que segue todo seu trabalho e é indispensável à compreensão do deslocamento dos sujeitos e também dos encantados presentes no terecô. Os trabalhos dos autores nos remetem ao pensamento pluralista dos povos politeístas que, por meio de complexos processos de mobilização, põem em confluência diversos elementos que, ao se relacionarem, não necessariamente efetivam uma mistura ou uma fusão de perspectivas (SANTOS, 2015).

À parte toda complexidade com a qual os autores constroem suas percepções sobre o movimento e como esta noção é operacionalizada entre os brincantes do terecô e os filhos e as filhas de santo do jarê, atentamos para esta chave de entendimento que nos auxilia na positivação das mudanças e reformulações agenciadas por essas religiosidades. Como Banaggia (2013) aponta, a força que impulsiona o movimento pode ser comparada ao axé dos terreiros de candomblé. Logo, podemos cogitar a recorrência e o alargamento de tipos de movimentos que caracterizariam ou formariam (de alguma forma) a pluripotencialidade apresentada pelas religiosidades afro-brasileiras.

A mudança de espaços, bem como a divisão espacial; o deslocamento de sítios e de matas para a cidade e espaços urbanos; do mesmo jeito que o retorno de coletivos religiosos que saem da cidade para se instalar em roças — tudo isso diz respeito à multiplicidade de elementos de diferentes vertentes das religiosidades afro-brasileiras, sendo outro dado verificável em distintos modelos de organização religiosa. Parece ser também uma me-

lhor forma de acolher e poder cuidar de uma gama maior de filhos e filhas de santo (ou clientes) que procuram as casas religiosas em busca de cuidados e orientação.

Nesse ímpeto, o substrato “força”, proposto por Banaggia (2013, p. 328), ao determinar que haja “uma relação proporcional e recíproca entre, por um lado, a intensidade das forças que constituem um ser e, por outro, sua capacidade de colocá-las em ação para obter determinados efeitos”, parece explicitar novamente a constância pluripotente, não somente nos seres intangíveis dessa religiosidade, mas também entre os humanos que compõem essas comunidade, mobilizando e promovendo uma agência. A força aparece como um desses elementos recorrentes, tanto no terecô quanto no jarê. Ela pode ser também vista na noção de axé que as casas de candomblé trazem e cultivam cotidianamente.

Desse modo, compreender a multiplicidade de formas de organização dos terreiros requer, sobretudo, atentar para quais esquemas essas forças solicitam e mobilizam. Enquanto no jarê (BANAGGIA, 2013, p. 322-333) a aglutinação de força para os batedores, por exemplo, se dá pela ingestão de bebidas alcoólicas; vemos a ausência dessa bebida durante os rituais de candomblé, quando se toca e dança para os orixás. Todavia, fazer os filhos e as filhas de santo ficarem descalços ao receberem seus orixás, funcionará como meio da energia e força que emanam da terra circular e seguir seu fluxo/movimento até o corpo da pessoa no momento da posse — exatamente o que ocorre no candomblé quando os adeptos são tomados pelos seus orixás.

Formas distintas de canalizar e emanar a força são importantes e indispensáveis ao fortalecimento de quem é parte da comunidade religiosa afro-brasileira. Ao pai e à mãe de santo cabe buscar esse fortalecimento por meio da constante feitura de filhos de santo, bem como a partir da orientação de banhos e chás aos que precisam de seus cuidados, tendo em vista que essas forças só se fazem sentir — e, portanto, existir — por intermédio do movimento contínuo que as faz “crescer”. Exemplo disso é o caso de Áurea que, logo após seu trabalho de reforço sentiu as entidades com mais força, como salientou o pesquisador: “No segundo dia do grande jarê celebrado no terreiro de Daso, os caboclos que ela manifestava pisavam com muito mais segurança e propriedade” (BANAGGIA, 2013, p. 283).

Da mesma forma, é central iniciar filhos de santo e fazer o uso de ervas como meio de perpetuar os conhecimentos e também fazer movimentar as forças. No mesmo sentido, o sacrifício ritual aparece como importante no momento de iniciação e cura. Envolve o pagamento de débito com o orixá no contexto do candomblé (ROGÉRIO, 2008) e uma forma de alimentar os espíritos no jarê (BANAGGIA, 2013). Segundo este último autor, o sangue seria uma das formas principais de força do jarê, tanto que mulheres menstruadas não podem participar das suas festas. Há restrição parecida no candomblé no que se refere a determinados rituais, mas nas festas do calendário anual não há referências a proibições da presença de mulheres menstruadas, ao menos durante as festas em homenagem aos orixás.

Todas as semelhanças e distinções apresentadas — tanto pelo jarê e terecô, quanto pelo candomblé e a umbanda — devem servir à reflexão como possibilidades de existências temporárias do afro-brasileiro. Usa-se, desse modo, a chave temporária para apontar a dinâmica e a recorrência sempre possível pelo uso da confluência, mas efetivada com base na pluripotencialidade que caracteriza essas religiosidades. Por isso: estar atento, sensível e levar a sério o que nos dizem as pessoas com as quais pesquisamos é fundamental na percepção e legitimidade dos mundos diversos que compõem os modos de ser e existir das religiosidades africanas em diáspora.

Referências

AHLERT, M. **Cidade Relicário**: uma etnografia sobre terecô, precisão e encantaria em Codó (Maranhão). 2013. Tese. (Doutorado em Antropologia Social). Universidade de Brasília. Brasília.

BANAGGIA, G. **As forças do jarê**: movimento e criatividade na religião de matriz africana da Chapada Diamantina. 2013. Tese. (Doutorado em Antropologia Social). Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro.

BASTIDE, R. **As religiões africanas no Brasil**: contribuição para uma sociologia das interpenetrações de civilizações. São Paulo: Pioneira, 1985, v. 1 e 2.

CARNEIRO, É. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Civ. Brasileira, [1948] 2002.

CARNEIRO, É. **Religiões negras**. Rio de Janeiro: Civ. Brasileira, 1981.

CASTRO, E. V. de. Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena. In: Idem. **A inconstância da alma selvagem**. Rio de Janeiro: Cosac Naify, 2002.

DANTAS, B. G. **Vovó nagô e papai branco**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FLAKSMAN, C. Enredo de santo e sincretismo no candomblé de Salvador, Bahia. **Revista de Antropologia da UFSCar. R@U**, v. 9, n. 2, p. 153-169, jul./dez. 2017.

MAGGIE, Y. **Guerra de orixá**. Um estudo de ritual e conflito. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

RAFAEL, U. N. 2004. **Xangô rezado baixo: um estudo da perseguição aos terreiros de Alagoas em 1912**. Tese. (Doutorado em Sociologia e Antropologia). Universidade Federal de Rio de Janeiro. Rio de Janeiro. 2004.

RODRIGUES, N. **Os africanos no Brasil**. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1935.

ROGÉRIO, J. P. **Se não há sacrifício não há religião. Se não há sangue, não há xangô**: um estudo do sacrifício no Palácio de Iemanjá. 2008. Dissertação. (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal de Pernambuco. Recife.

SANTOS, A. B. [Nêgo Bispo]. **Colonização, quilombos**: modos e significações. Brasília: UnB, 2015.

SANTOS, V. S. **O candomblé Xoroquê em Alagoas**: uma introdução ao estudo dos símbolos nos espaços rituais do terreiro de Pai Manoel. 2013. Dissertação. (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal de Sergipe. São Cristóvão.

VIEIRA, M. G. **Caboclos, cristãos e encantados**: sociabilidade, cosmologia e política na reserva extrativista Arapixé, Amazonas. 2012. Tese. (Doutorado em Antropologia Social). Museu Nacional. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro.