

Equatorial

Revista do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da UFRN
v.9 n.16 | jan/jun 2022 ISSN: 2446-5674

Dossiê

Estratégias de devotos e
brincantes para a religiosidade
em tempos de pandemia

A Revista Equatorial é uma publicação dos discentes do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), voltada para a divulgação da produção científica antropológica (textual e iconográfica), em língua portuguesa e espanhola, de forma a promover a integração da produção latino-americana. Objetiva-se à difusão de artigos inéditos, entrevistas, traduções, resenhas e ensaios visuais na área de Antropologia. Também publicam-se trabalhos no campo das Ciências Humanas, desde que dialoguem com a disciplina.

Equatorial

v.9 n.16 | jan/jun 2022
ISSN: 2446-5674

Conselho Editorial

Profa. Dra. Andréa Cláudia Miguel Marques Barbosa (UNIFESP)
Prof. Dra. Angela Mercedes Facundo Navia (UFRN)
Prof. Dr. Camilo Albuquerque de Braz (UFG)
Profa. Dra. Carmen Silvia Rial (UFSC)
Profa. Dra. Cláudia Lee Williams Fonseca (UFRGS)
Profa. Dra. Elisete Schwade (UFRN)
Profa. Dra. Francisca de Sousa Miller (UFRN)
Profa. Dra. Jane Felipe Beltrão (UFPA)
Prof. Dr. Jean Segata (UFRGS)
Prof. Dr. José Glebson Vieira (UFRN)
Profa. Dra. Julie Antoinette Cavignac (UFRN)
Profa. Dra. Lisabete Coradini (UFRN)
Profa. Dr. Luiz Carvalho de Assunção (UFRN)
Profa. Dra. Maria Gabriela Lugones (UNC, Argentina)
Profa. Dra. Marta Zambrano Escobar (UNAL, Colômbia)
Prof. Dr. Mauricio Caviedes Pinilla (PUJ, Colômbia)
Prof. Dr. Mauro Guilherme Pinheiro Koury (UFPB)
Profa. Dra. Miriam Pillar Grossi (UFSC)
Profa. Dra. Rita de Cássia Maria Neves (UFRN)
Profa. Dra. Rozeli Maria Porto (UFRN)
Profa. Dra. Sonia Regina Lourenço (UFMT)
Profa. Dra. Susana Rostagnol (UDELAR, Uruguai)
Profa. Dra. Tania Pérez-Bustos (UNAL, Colômbia)

Comissão Editorial

Adara Pereira da Silva (Doutoranda)
Alexandre Lucas Fateicha da Silva (aluno especial)
Ana Maria do Nascimento Moura (Doutoranda)
Angela Facundo (Professora Doutora)
Claudia Maria Moreira da Silva Hofmann (Doutoranda)
Eloyza Tolentino Soares (Mestranda)
Fernanda Gabriele de Moura Pires (Mestranda)
Felipe da Silva Nunes (Doutorando)
Francisca Jeannie Gomes Carneiro (Doutoranda – PPGAS/UFRN)
Hellen Monique dos Santos Caetano (Doutoranda)
Heytor de Queiroz Marques (Doutorando)
Josuel Silva de Souza Queiroz (Mestrando)
Lorran Lima de Almeida (Doutorando)
Michelle Julianne Souza Ratto (Doutoranda)
Rianna de Carvalho Feitosa (Doutoranda)

Expediente

Professora Supervisora

Dra. Angela Mercedes Facundo Navia

Edição Geral

Ana Maria do Nascimento Moura
Hellen Monique dos Santos Caetano
Rianna de Carvalho Feitosa

Projeto Gráfico

Arthur Leonardo Costa Novo
Eduardo Neves Rocha de Brito
Francisco Cleiton Vieira Silva do Rego
Heytor de Queiroz Marques
Thágila Maria dos Santos de Oliveira

Capa

Heytor de Queiroz Marques

Diagramação

Adara Pereira da Silva
Ana Maria do Nascimento Moura
Felipe Nunes da Silva

Revisão Final

Adara Pereira da Silva
Alexandre Lucas Fateicha da Silva
Hellen Monique dos Santos Caetano
Lorran Lima de Almeida

Imagem da Capa

Heytor de Queiroz Marques

Institucional

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Prof. Dr. José Daniel Diniz Melo - Reitor
Prof. Dr. Henio Ferreira de Miranda - Vice-Reitor

Pró-Reitoria de Pós-Graduação

Prof. Rubens Maribondo do Nascimento

Pró-Reitoria de Pesquisa

Profa. Dra. Sibebe Berenice Castellã Pergher

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

Profa. Dra. Maria das Graças S. Rodrigues - Diretora
Prof. Dr. Josenildo Soares Bezerra - Vice-Diretor

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Profa. Dra. Rozeli Maria Porto - Coordenadora
Prof. Dr. José Glebson Vieira - Vice-Coordenador

Revista Equatorial

<https://periodicos.ufrn.br/equatorial/index>
revistaequatorial@gmail.com

Indexação

<http://sumarios.org/revistas/revista-equatorial>
<http://flacso.org.ar/latinrev/>
<https://www.latindex.org/latindex/inicio>
<https://www.periodicos.capes.gov.br/>
<https://diadorim.ibict.br/>
<https://scholar.google.com.br/>
<https://livre2.cnen.gov.br/ConsultaPorPalavras.asp>

DOI | 10.21680/2446-5674.2021v8n15

Catálogo da Publicação na Fonte.

Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA).

Equatorial : Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social / Universidade Federal do Rio Grande do Norte. – **v. 9**, n. 16 (jan./jun.2022). – **Natal** : Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2022- .

v.
Semestral
ISSN 2446-5674

1. Antropologia. 2. Periódicos. I. Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

RN/BSE-CCHLA

CDU 39

Editorial:

A pandemia que nos afeta

Hellen Caetano, Heytor de Queiroz Marques

Dossiê: "Estratégias de devotos e brincantes para a religiosidade em tempos de pandemia"

Apresentação

Estratégias de devotos e brincantes para a religiosidade em tempos de pandemia

Cicera Tayane Soares da Silva

José Felipe de Lima Alves

Itamara Freires de Meneses

O ano em que a folia não saiu: o caso da folia de reis do Céu na Terra no ciclo natalino de 2020/2021

Dora Motta dos Santos

“No tempo que se podia festejar” a cultura popular na Festa de Santo Antônio

Cicera Tayane Soares da Silva

“Omolu quer todo mundo no Olubaje”: o cotidiano de um terreiro goiano durante a pandemia

Emília Guimarães Mota

“Umbanda Sem Paredes”: estratégias para o exercício da religião na pandemia.

Mariana Andreotti Dias

Romarias e práticas devocionais ao Padre Cícero e à Mãe das Dores em tempos de pandemia

Yslia Batista Alencar, Renata Marinho Paz

Pau-de-arara digital: estéticas da devoção entre romarias e reisados online na pandemia da Covid-19 em Juazeiro do Norte

Ribamar José de Oliveira Junior, Itamara Freires de Meneses

Artigos

Podcasts em sala de aula: tecnologias educativas e pedagogias orais

Pedro Ribas, Ana Noronha

Os Candomblés vistos a partir de suas contribuições político-epistêmicas

Igor Leonardo de Santana Torres, Almerson Cerqueira Passos, Claudenilson da Silva Dias

Arcos da vida e Quadra 27: esquecimentos e lembranças no cemitério municipal de Toledo - PR

Jessica Dal Piva

Incertidumbre y miedo emociones y futuros imaginados en tiempos de pandemia

Carolina Castellitti

Traduções

Examinando um poderoso efeito de cura através de uma lente cultural, e encontrando significado

Daniel Elis Moerman; Matheus Cervo

Ensaaios Visuais

A fartura do desperdício

Ana Thaís Vasconcelos Santos, Jorge Luis Pereira Cavalcante

Retratos de San Félix: Patrimônio Imaterial Afro-Argentino

Virginia Yunes

Espaço Aberto

Agradecimentos a Ana Moura e Rianna de Carvalho

Revista Equatorial

Editorial:

A pandemia que nos afeta

Viver diante de uma possível catástrofe. Vivenciar a catástrofe. Foi assim que muitos de nós nos sentimos em meio aos acontecimentos decorrentes da pandemia de covid-19. A falta de responsabilidade com que o Governo Bolsonaro lidou e vem lidando com a pandemia continua sendo um dos principais obstáculos. A população não teve suporte eficaz para viver dignamente os momentos de isolamento, tendo que se arriscar cotidianamente. O aumento abusivo dos preços em itens básicos e comuns aos brasileiros vem se estendendo e se intensificando. A demora na compra das vacinas e do início das vacinações condenou diversas pessoas à morte. A política do Governo na pandemia vem sendo uma política de morte e extermínio. O lema do presidente pode ser resumido basicamente como “salve-se quem puder”.

Nossas formas de viver e estar no mundo tiveram que ser reestruturadas e reinventadas nesses últimos anos. A Antropologia e o “estar em/no campo” também sofreu os abalos. Além de pesquisar, produzir textos, construir etnografias, tínhamos que fazê-lo à distância, apenas com a ajuda de redes sociais, telefonemas, mensagens. Tivemos que continuar fazendo Antropologia mesmo em meio a notícias e acontecimentos aterrorizantes. Tivemos que viver, sobreviver e continuar existindo em meio a uma catástrofe sem precedentes, experienciando momentos inéditos. Em meio a isso, como cada pesquisador(a) vivenciou seus diferentes campos durante o período de pandemia? Como esses momentos interferiram em nossas vivências e nos processos de imersão que costumeiramente vivenciamos?

Essas perguntas nortearam muitos dos textos e debates realizados no novo número da Equatorial — Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRN referente aos meses de janeiro a junho de 2022. Temos o prazer de apresentar esta edição, que é composta pelo dossiê temático “Estratégias de devotos e brincantes para a

religiosidade em tempos de pandemia” organizado por Tayane Soares (PPGAS/UFRN), Itamara Meneses (PPGCS/UFRN) e Felipe Alves (PPGS/UECE). Além do dossiê, a edição também é composta por uma seção de produções de tema livre, recebidas em fluxo contínuo contendo artigos, tradução e ensaios visuais. O dossiê é composto por 6 artigos escritos por pesquisadores de diversos lugares do Brasil que dialogam entre si e seguem um mesmo fio condutor: pensar o contexto religioso e suas mudanças em tempos de pandemia. Trazem a realidade/perspectiva de cada um, contribuindo no entendimento de como festas, ritos e celebrações tiveram que se adaptar às regras sanitárias estabelecidas durante o período de pandemia. Festas não puderam ser comemoradas, cortejos não saíram mais nas ruas, terreiros não puderam ser mais frequentados e todos tivemos que reorganizar, em alguma medida, nossas vidas. Pesquisas que englobam o mundo social das festas e ritos são, por vezes, envoltas das vivências no campo offline e são detalhadamente relatadas e experienciadas pelos pesquisadores. Sem essa possibilidade de imersão física nesses eventos, apresentamos aqui possibilidades de pesquisas online que souberam compor metodologicamente seus relatos e estratégias partindo desse cenário pandêmico.

Além do dossiê, o número 16 da revista tem outras interessantes publicações. A primeira delas é “Podcasts em sala de aula: tecnologias educativas e pedagogias orais” escrito por Pedro Ribas (PPGAS/UnB) e Ana Noronha (UnB). O artigo parte de dados coletados pela equipe que desenvolve o “Mundaréu”, um *podcast* de Antropologia desenvolvido em parceria entre o Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília (DAN/UnB) e o Laboratório de Estudos Avançados em Jornalismo da Universidade Estadual de Campinas (Labjor/Unicamp). O objetivo dos autores foi explorar e problematizar como os *podcasts* podem ser usados em projetos educacionais voltados para o ensino e aprendizagem de Antropologia. O argumento colocado por Ribas e Noronha é de que o uso da oralidade nos *podcasts* permite a utilização de diferentes estímulos durante o ensino. Isso faz com que o conteúdo antropológico se expanda e chegue a novos lugares e pessoas.

Outro artigo que demonstra a multiplicidade das pesquisas antropológicas é “Os candomblés vistos a partir de suas contribuições político-epistêmicas” com autoria de Igor Leonardo Torres (PPGAS/UFRN), Almerison Cerqueira Passos (PPGNEIM/UFBA) e Claudenilson da Silva Dias (PPGNEIM/UFBA). Neste trabalho, os autores exploram a construção de identidades candomblecistas como experiências reflexivas de pertença religiosa capazes de agenciar significados e posicionamentos subjetivos e epistemológicos que se relacionam à política e à produção de conhecimento das pessoas iniciadas na religião. Apoiando-se em teorias decoloniais e teóricas feministas negras, argumentam que

os Candomblés são espaços não formais de educação e política e se constituem como vetores que oferecem diferentes estímulos decoloniais na formação de sujeitas. A vida religiosa e sua expressão, desse modo, aparecem como dimensões que levam a processos de subjetivação e atuação política.

As potencialidades da pesquisa antropológica também aparecem no trabalho de Jéssica Dal Piva (UFMS) intitulado “Arcos da vida e Quadra 27: esquecimentos e lembranças no Cemitério Municipal de Toledo-PR”. Neste, a autora apresenta uma análise sobre o espaço cemiterial Cristo Rei após algumas reformas e inserção de monumentos, questionando quais mudanças esses elementos trouxeram para o espaço do cemitério. Dal Piva constrói uma narrativa que mistura memórias, esquecimentos e esboços sobre Antropologia da Morte, demonstrando como espaços cemiteriais são ricos em elementos e objetos que merecem ser pesquisados e vistos, seja pela diversidade das histórias ali presentes, seja pelos questionamentos acerca da morte e do morrer que ensejam.

O artigo que fecha a seção, “Incertidumbre y miedo: emociones y futuros imaginados en tiempos de pandemia¹”, foi escrito por Carolina Castellitti (PPGAS/UFRJ) e objetiva realizar uma reflexão sobre as possibilidades de pensar as Ciências Sociais e a Antropologia mediante as incertezas e medos. Neste ponto, a pandemia de covid-19 traz novas urgências para pensar a Antropologia das Emoções e o futuro como um tópico importante de pesquisa. Esses estados incômodos, na visão da autora, expõem fragilidades que devem ser ultrapassadas para que não caiamos em promessas de soluções fáceis que podem apenas representar novas formas de controle e de exclusão. Baseando-se em produções feitas recentemente nas Ciências Sociais latino-americanas e o contexto pandêmico atual, Castellitti argumenta que, se o futuro é forjado através de processos de criação e imaginação, os cientistas sociais devem assumir tarefas urgentes de pensar compromissos e ações que permitam futuros mais plurais.

No número 16, contamos com uma tradução do texto intitulada “Examinando um poderoso efeito de cura através de uma lente cultural, e encontrando significado²” escrito por Daniel Ellis Moerman, professor de Antropologia na Universidade de Michigan/Dearborn e traduzido por Matheus Cervo (PPGC/UFRGS). Neste texto, o autor argumenta que os placebos existem, mas que são inertes, portanto, não têm efeitos. Com o auxílio de exemplos e situações em diferentes lugares do mundo, Moerman

1 No português: “Incerteza e medo: emoções e futuros imaginados em tempos de pandemia”. Tradução da autora.

2 No original: “Examining a Powerful Healing Effect through a Cultural Lens, and finding Meaning”. Originalmente, o texto foi escrito em língua inglesa e faz parte do livro *Placebo Talks*.

demonstra que os efeitos ocorridos após a administração do placebo estão relacionados aos significados que estes transmitem aos participantes de um evento médico, um tipo de “resposta de significado”. Para ele, nossas visões e entendimentos podem afetar diretamente nossas respostas aos medicamentos, sejam eles inertes ou não. Enfatizamos, desse modo, que a contribuição em formato de traduções facilita e populariza o acesso a debates produzidos fora do Brasil, enriquecendo as análises antropológicas dos estudantes.

A seção de Ensaio Visuais, que finaliza o número 16, possui duas obras. O primeiro dos ensaios é “A fartura do desperdício” que conta com excelentes registros de Ana Thaís Vasconcelos Santos (INTA/UNINTA) e Jorge Luís Pereira Cavalcante (INTA/UNINTA). Neste ensaio, os autores buscam apresentar uma reflexão crítica sobre o cultivo e a manipulação da produção de caju. A fruta tem sua maior produção nos estados do Piauí, Ceará e Rio Grande do Norte e possui um rico valor comercial, principalmente quando fazemos a comparação entre a castanha e o pseudo-fruto (o caju). Com a grande produção, também existe um grande desperdício de produto. O ensaio, assim, apresenta registros imagéticos de momentos de desvalorização do caju e aponta possibilidades do uso e de aproveitamento do fruto de modo artesanal.

O último trabalho do número 16 foi produzido por Virginia Yunes (UDESC) e chamado de “Retratos de San Félix: Patrimônio Imaterial Afro-Argentino”. A autora mostra que essa localidade atualmente tem cerca de 200 habitantes e 45 famílias, se caracterizando como único povoado onde todas as pessoas são afrodescendentes, existindo e resistindo em solo argentino. A partir de retratos dos moradores, fotos das estruturas das casas e dos entornos do povoado, o trabalho objetiva construir narrativas distintas de relatos hegemônicos argentinos brancos e eurocêntricos ao tornar visíveis habitantes afrodescendentes e suas comunidades. Tal perspectiva é essencial na construção de uma antropologia latino-americana.

Perceber as nuances antropológicas que cada um dos artigos que compõem o número 16 da Equatorial nos convida a pensar a pluralidade das pesquisas em diferentes campos, possibilitando diálogos teóricos e metodológicos a partir das diversas experiências de “estar em campo”. Participar da equipe de uma revista científica como a Equatorial enquanto estudantes de mestrado e doutorado nos possibilita também conhecer a todo momento diferentes modos de ser pesquisadores. Todos os trabalhos publicados neste número, de alguma forma, nos fizeram pensar no contexto de urgência, mudanças e crises que a pandemia trouxe para nossas vidas e que nos afetaram tão fortemente nos últimos anos. Acreditamos que, em vez de fragilizar a Antropologia, o

contexto pandêmico conseguiu nos mostrar novas formas de fazer e questionar. Mais do que isso, nos mostrou a importância de construirmos bases sólidas e nos aliarmos ainda mais a grupos fragilizados e que têm construído suas narrativas não lineares e longe de verdades hegemônicas. Para nós, é dessa forma que produzimos a Antropologia como uma ciência responsável, ética e forte, demonstrando as diferentes realidades locais dentro de cenários globais, constantemente nos questionando e reinventando.

Desejamos uma excelente leitura!

Hellen Monique dos Santos Caetano

Membro da Equipe de Edição Geral da Revista Equatorial
Doutoranda em Antropologia Social (PPGAS/UFRN)
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Heytor de Queiroz Marques

Membro da Equipe de Comunicação da Revista Equatorial
Doutorando em Antropologia Social (PPGAS/UFRN)
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Equatorial

v.9 n.16 | jan./jun. 2022
ISSN: 2446-5674

Estratégias de devotos e brincantes para a religiosidade em tempos de
pandemia

Apresentação

Cicera Tayane Soares da Silva

Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social – PPGAS/UFRN
e-mail: tayane.soares@live.com
/ <https://orcid.org/0000-0002-6053-2231>

José Felipe de Lima Alves

Doutorando no Programa de Pós-graduação em Sociologia –
PPGS - UECE
Professor Substituto da Universidade Regional do Cariri -URCA
e-mail: felipe.alves.2@hotmail.com
<http://orcid.org/0000-0001-7847-4570>

Itamara Freires de Meneses

Doutoranda no Programa de Pós-graduação em Ciências
Sociais - (PPGCS/UFRN)
e-mail: itamarafreires@hotmail.com
<http://orcid.org/0000-0002-2678-841X>

Estratégias de devotos e brincantes para a religiosidade em tempos de pandemia

“Há muito se sabe que os primeiros sistemas de representações que o homem produziu do mundo e de si próprio são de origem religiosa” (DURKHEIM, 1996, p. XV). Conforme apontado por Durkheim, a religião é fundante do social, estando presente em

todas as culturas e em todos os momentos históricos. “É por uma religião que o homem se define no mundo e para com seus semelhantes” (MESLIN, 2014, p. 25). O papel exercido pelos sistemas religiosos vai além da concepção de que a religião seria apenas uma esfera ligada ao foro íntimo do indivíduo, privativa no que se refere às experiências de cunho espiritual. A religião seria, portanto, uma instituição social atuando de diversas maneiras, não se limitando a esfera do crente, pois tendo legitimação do social viabiliza o ordenamento da vida em sociedade

As manifestações de ordem religiosa se apresentam mediante um forte dinamismo em variadas esferas da sociedade. Observamos, dessa maneira, que a religião se coloca em múltiplos espaços, sejam eles físicos ou simbólicos, imputando sentidos heterogêneos. No presente dossiê nos propomos a refletir sobre as festas religiosas e outras manifestações, compreendendo-as mediante espaços físicos e simbólicos que assumem um protagonismo na vida das pessoas. As festividades religiosas são permeadas por conotações de cunho sagrado, não se limitando, contudo, às características puramente sagradas. Nesse sentido, as discussões deste dossiê apresentam apontamentos interessantes no sentido de pensar as celebrações religiosas também na sua dimensão cultural.

As manifestações festivas são assinaladas pelo riso, pelos encontros, partilhas, contatos, pela aglomeração. Aglomeração que engendra uma teia de sentidos e significados (GEERTZ, 2015). As festas religiosas reúnem uma infinidade de símbolos e práticas que atravessam o cotidiano dos sujeitos no momento em que são aguardadas, programadas, planejadas, experienciadas. O Brasil é projetado como um país majoritariamente católico, todavia, há uma riqueza nas práticas e manifestações expressadas através da fé. Entre deuses, santos, orixás, o mundo religioso é celebrado de múltiplas maneiras, reivindicando dessa forma a diversidade de credos. É aglomerando que as festas religiosas acontecem... ou não!

As práticas religiosas são realizadas por sujeitos devotos, na maioria das vezes, através de rituais nos seus templos, terreiros ou até mesmo utilizando espaços públicos mais amplos, como no caso das romarias, das peregrinações e das grandes celebrações festivas voltadas para religiosidade, ainda que essas não sejam completamente sagradas, surgindo as práticas que são consideradas profanas no contexto da religiosidade (ELIADE, 2018). Todas essas práticas carecem da presença de indivíduos que dão a tônica

aos acontecimentos que se materializam através das práticas coletivas e que necessitam de um espaço para acontecerem. É por meio da reunião de pessoas que os rituais são realizados, sejam eles sagrados ou profanos, ambos têm como característica fundante a noção de festejar.

Desse modo, o que seria da vida se não fossem as festas? O cotidiano imbuído da racionalidade capitalista, que coloca os indivíduos como números, sem identidade, crença e sem o direito ao festejar o levaria a perder o sentido das suas manifestações. Com isso, os sujeitos estariam destinados a viver em um mundo cercado pela produtividade do trabalho e pela ausência de momentos de lazer. Isso, contudo, seria impossível para a existência humana, pois, como nos lembra Émile Durkheim (1996), os momentos festivos/religiosos surgem pela necessidade de separar os tempos sagrados dos tempos profanos, fortalecendo as experiências humanas e estreitando os vínculos entre os indivíduos.

A produção de festas e romarias mobiliza uma série de recursos: econômicos, sociais e, sobretudo, simbólicos. Nelas o contato físico é imprescindível. Mas o que ocorre quando essas manifestações são impossibilitadas de acontecer? É o caso das manifestações festivas/religiosas aqui apresentadas, elas tiveram sua concretização interrompida, modificando um cenário construído nas tradições dos encontros presenciais.

A predominância do coletivo sobre a figura do indivíduo é uma premissa dos momentos festivos, nesses casos a “efervescência coletiva” (DURKHEIM, 1996) atinge, como forma de contágio, todas as pessoas envolvidas na celebração. Gritos, danças, músicas, movimentos reforçam as transgressões permitidas nestes espaços. O tempo de festa significa repouso, gozo, liberdade. É hora da comunhão, do descanso.

Conforme salientado, os principais atributos das festas consistem em proporcionar aos indivíduos, mesmo que de maneira temporária, romper as normas que são colocadas no cotidiano, seja através de procissões, missas, romarias, das práticas nos terreiros, as festas de santo, músicas, danças, *shows*, espetáculos de diversas ordens. São momentos que ocorrem com datas fixas no calendário, despertando anualmente, o sentimento de pertencimento.

Esse cenário foi modificado. As festas que antes eram palco de momentos de comunhão, partilha e devoção, com a pandemia da Covid-19, foram silenciadas. Os toques

das zabumbas, dos tambores, os benditos cantados deram lugar as preces realizadas no interior dos lares. A festa foi realocada, do público, das ruas para o privado. Os então sagrados móveis – santuários, estátuas, lugares – foram fechados. Mas algo permanecia vivo: a necessidade de cumprir os rituais e seus ritos. Então, como organizar o conjunto de ritos que de uma forma macro cumprem com os rituais?

Sendo assim, as festas se refazem no silêncio, na dor e, sobretudo, na esperança. Os santos e entidades não foram esquecidos, a fé não deixou de existir, permanecendo presente no coração dos fiéis. Por mais que a sua aplicabilidade tenha sido vivenciada de outras maneiras, elas continuam a existir e a ressignificar memórias, espaços e tempo.

O mundo em pandemia contestou a forma tradicional de celebrar as divindades. O que antes significava aglomeração, transformou-se em medo do contato. O que era abraço, encontros, músicas, ambientes cheios, converteu-se em programações acompanhadas pelas telas dos Smartphones, televisores, computadores. O mundo vive uma das maiores crises sanitárias da história. A pandemia de covid-19 surpreendeu todos os povos, os países foram atingidos por uma onda de desespero, incerteza, o medo tomou conta dos lares, dos terreiros, dos templos, igrejas, empresas, das ruas. O mundo precisou reinventar à sua maneira de viver, passando por profundas transformações em todos os campos.

Uma doença infectocontagiosa obrigou o mundo a interromper programações, a alterar planos, a rever procedimentos logísticos, submeteu as pessoas à sensação de vazio. Um vazio refletido em ruas desabitadas, no comércio fechado, na ausência do abraço, do afeto, um vazio visto e sentido pela escalada de mortes em todos os lugares. Comprendemos, portanto, as consequências ocasionadas pela pandemia e as múltiplas e incalculáveis perdas. Neste dossiê abordaremos um campo, que, assim como outros, experienciou mudanças significativas: das ressignificações nas manifestações populares/religiosas.

O dossiê reúne artigos que discutem as estratégias lançadas por devotos, umbandistas, brincantes e demais grupos que enxergam a necessidade de manter a tradição das manifestações de cunho religioso. Aos interessados em discussões em torno de festas, religião, manifestações culturais, convidamos a imergir nas reflexões propostas neste dossiê como forma de ampliar o leque de conhecimento. Ao público geral ressaltamos a riqueza das discussões que pensam as religiões e os processos culturais em meio a um

cenário de catástrofe. Os artigos aqui propostos não refletem apenas a religiosidade, reverberam também as muitas maneiras de se reinventar em uma sociedade pandêmica.

Ribamar José de Oliveira Junior e Itamara Freires de Meneses, com o trabalho intitulado *“Pau-de-arara digital: estéticas da devoção entre romarias e reisados online na pandemia da Covid-19 em Juazeiro do Norte”*, discutem através da metodologia da etnografia de tela, as mudanças nas manifestações religiosas/culturais da cidade de Juazeiro do Norte-CE. Os autores exercem um esforço de compreender as transformações em curso de duas importantes manifestações religiosas e culturais de Juazeiro: as romarias ao Padre Cícero e Nossa Senhora das Dores e o Reisado dos Irmãos. Para tal feito os pesquisadores se debruçam em dois momentos digitais protagonizados pelos grupos supracitados: o “Encontro com os Romeiros” da Romaria de Finados de 2020 e o “Dia de Reis” do Reisado dos Irmãos em 2021. As manifestações que ocorriam outrora nas ruas, igrejas, pelos cantos da cidade, em meio a aglomerações, são realocadas para a tela. Os autores tratam, portanto, destas manifestações em seu formato digital.

Nesse sentido, o trabalho apresenta interessantes reflexões sobre as estratégias lançadas com o intuito de manter acesa a luz que acalenta tantos corações. Afinal de contas, trata-se de eventos de grande sentido simbólico para toda a teia que engendra essas manifestações. A estratégia utilizada pelos grupos citados refere-se ao uso das redes sociais como forma de assegurar a realização dos festejos. Das ruas para a tela, os autores compreendem que apesar dos muitos desafios encontrados na realização dos eventos virtuais, a prece do romeiro resiste ao tempo em que a dança do brincante encanta.

O cenário das romarias de Juazeiro do Norte-CE é abordado também no artigo: *Romarias e práticas devocionais ao Padre Cícero e à Mãe das Dores em tempos de pandemia* de autoria de Yslia Batista Alencar e Renata Marinho Paz. As autoras apresentam um breve histórico dos eventos que acontecem na cidade, tendo Padre Cícero e Nossa Senhora das Dores como protagonistas, numa tentativa de compreender como a Igreja e os devotos organizaram-se no contexto pandêmico e de isolamento social, e ainda a percepção sobre a covid-19 por parte desses atores. Os dados foram levantados por meio das plataformas digitais/virtuais utilizados como campo de pesquisa, grupos do Facebook, de WhatsApp e a TV Web Mãe das Dores, sobretudo para uma aproximação mais consolidada com os romeiros.

É importante ressaltar que algumas questões são levantadas para nortear a pesquisa, sendo respondidas a partir da coleta e análise de dados. Dentre elas, com o impedimento para realização das romarias, como a Igreja tem atuado para manter os vínculos dos devotos com Juazeiro do Norte, constatando-se a ressignificação das atividades religiosas, sendo em sua totalidade reproduzidas nas redes e mídias sociais, especialmente a programação definida para cada romaria. Outras questões são voltadas diretamente para os romeiros, sobre como eles têm se organizado para realizarem suas práticas religiosas, e ainda a sua visão sobre a pandemia e a covid-19. A abordagem metodológica se dá através dessa rede de contatos que são estabelecidos pelos grupos, sendo construídos diálogos entre as pesquisadoras e os devotos que contribuem com a pesquisa.

Dessa forma, o trabalho apresenta as narrativas de vários devotos, das mais diversas localizações geográficas, sobre como eles têm concebido as romarias nos ambientes virtuais, levando as práticas para suas residências, como têm conseguido fortalecer os vínculos com outros sujeitos romeiros e atores religiosos, acompanhando, sobretudo a programação preparada especialmente para esse fim. A programação inclui a transmissão das celebrações, programas de entrevistas e *lives* musicais. Por fim, o trabalho apresenta os depoimentos sobre as práticas devocionais realizadas em casa, através das preces, sobretudo com o objetivo de pedir proteção e livramento da doença, a cura dos que estão doentes e pelas almas dos que partiram.

O distanciamento social não foi imposto apenas às festas e práticas do catolicismo, as religiões de matriz africana foram também profundamente afetadas nesse cenário. Refletindo sobre a impossibilidade da realização de eventos na condição presencial, Mariana Andreotti Dias, no artigo “*Umbanda sem paredes’: estratégias para o exercício da religião na pandemia*”, pensa sobre as estratégias utilizadas pelo Terreiro de Umbanda do Pai Maneco, situado em Curitiba/PR. Nesse sentido, o TPM recorreu às tecnologias apropriando-se do universo virtual como maneira de aproximar os membros e simpatizantes do sagrado. Para tanto, o estudo demonstra a importância do papel social das religiões em meio ao contexto pandêmico, contribuindo na compreensão de um cenário que se apresenta de forma tão assustadora.

Ainda no contexto das religiões de matriz africana, Emília Guimarães Mota, no artigo “*Omolu quer todo mundo no Olubaje*”: o cotidiano de um terreiro goiano durante a pandemia, de

Emília Guimarães Mota, reflete sobre como os desdobramentos da pandemia impactaram o cotidiano do terreiro, uma vez que as práticas religiosas e os ritos são efetivados através de atividades que carecem do envolvimento das pessoas, sobretudo nas atividades diárias, nos ritos e celebrações, nas festas de santo e nas ações de assistência social que o terreiro desenvolve. Para compreender como essas atividades passam a ser realizadas, a autora debruça profundamente suas análises desde março de 2020 quando a OMS declarou que a covid-19 teria atingido o patamar de uma pandemia. As práticas no terreiro atravessam o contexto do isolamento social, uma vez que se entende que não existe uma relação de religiões de matriz africana sem contato com o outro.

Conforme a autora, o maior desafio foi ressignificar as práticas e o formato como elas aconteceriam, sendo que necessitam do contato direto com o outro, bem como práticas que eram imprescindíveis para a promoção da saúde e equilíbrio espiritual, mais acentuadas nesse cenário caótico. Diferente das outras religiões que imediatamente transferiram suas atividades para a *internet*, conseguindo chegar na casa dos praticantes, no caso do terreiro apenas chamadas de vídeos são realizadas com o objetivo de aproximar as pessoas. O artigo nos faz compreender como os terreiros passaram a reorganizar suas atividades nesse contexto, diminuindo a presença das pessoas, passando a incumbência para os que residiam naqueles espaços, dando continuidade as que já eram realizadas nas residências, como os banhos, etc. Por fim, apresenta os protocolos de biossegurança que são seguidos, a diminuição das pessoas nos ritos, bem como o tempo de realização dos mesmos. O *Olubajé* é o maior desafio por ser a festa com um maior tempo de realização e com o maior número de praticantes, tendo que ser diminuído esse tempo em quantidade de dias, a quantidade de pessoas, o tempo de permanência no terreiro e a reformulação das atividades. Assim, compreendemos a dinâmica do terreiro em tempos de pandemia.

Sobre as memórias, o ensaio fotográfico de Cicera Tayane Soares da Silva, “*No tempo que se podia festejar*” a cultura popular na Festa de Santo Antônio”, reúne registros (fotográficos e orais) sobre as manifestações da cultura popular na festa do santo casamenteiro. Através das vozes dos mestres, a autora mescla temas sensíveis ao cotidiano desses sujeitos que, a princípio, vivenciam dificuldades na manutenção de suas tradições. Diante da pandemia de covid-19, os desafios foram intensificados, fazendo com que as manifestações centenárias deixassem de ocorrer nos espaços corriqueiros – ruas e igrejas –. Diante da ausência da festividade, os grupos populares tiveram que ficar reclusos em suas casas,

sentindo o impacto também no quesito financeiro. A partir do momento em que não houve festa, também não teve os cachês que complementam a renda dos mestres. A fotografia foi a maneira utilizada para acionar as memórias coletivas sobre a festa e como a mesma foi refeita no silêncio das casas. Uma festa que é a mesma, sendo constantemente outras.

Adentrando, ainda, no universo da cultura popular, Dora Motta dos Santos nos convida a passear pela cantoria do grupo Carioca Céu na Terra. “*O ano em que a folia não saiu: o caso da cantoria do Céu na Terra no ciclo natalino 2020/2021*”, nos traz reflexões sobre as apropriações das tecnologias virtuais a fim de amenizar os impactos causados pelo distanciamento social. Tomando como *locus* a folia de reis, a autora aponta como uma manifestação, a cantoria, foi interrompida pela primeira vez em 20 anos de existência e como esta necessitou fazer uso das mídias virtuais para manter viva a tradição. A ideia de que “Não existe uma vida sem folia” nos leva a perceber que, apesar, dos desafios do contexto presente, as tradições se reinventam, construindo saídas para abrigar os rituais e celebrações.

Das festas ao santo casamenteiro, passando pelas folias de reis, chegando aos terreiros e às romarias de Juazeiro do Norte, as dimensões do sagrado/religioso e do profano/festas são aspectos que se cruzam nos trabalhos aqui apresentados, evidenciando, cada um à sua maneira, as especificidades de cada manifestação. Dessa forma, o dossiê cumpre com seu objetivo de apresentar reflexões baseadas nas problemáticas acerca das manifestações religiosas e populares no contexto da pandemia de covid-19, suas ressignificações e as estratégias utilizadas para redimensionar os ritos e, por sua vez, os rituais religiosos e as práticas devocionais e festivas que foram profundamente impactadas por esse contexto.

Por fim, agradecemos a todos os pesquisadores e todas as pesquisadoras que contribuíram com essa publicação e à toda a equipe da Revista Equatorial por proporcionar esse espaço como ambiente de debate acadêmico, possibilitando reflexões e discussões no sentido de se construir uma imaginação socioantropológica sobre as festas, ritos e rituais em tempos de pandemia.

Referências

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIADE, Mírcea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2015.

MESLIN, Michel. *Fundamentos de antropologia religiosa: a experiência humana do divino*. Trad. Orlando dos Reis. Petrópolis – RJ: Vozes, 2014.

Dossiê: Estratégias de devotos e brincantes para a religiosidade em tempos de pandemia

O ano em que a folia não saiu: o caso da cantoria do Céu na Terra no ciclo natalino de 2020/2021

Dora Motta dos Santos

Mestranda em Cultura e Territorialidades (PPCULT/UFF)
smotta30@gmail.com – <http://orcid.org/0000-0002-5498-1348>

RESUMO

Este artigo tem como objetivo abordar a cantoria do grupo carioca Céu na Terra (manifestação baseada na Folia de Reis), dando destaque ao ciclo natalino de 2020/2021, em que a manifestação cultural foi amplamente impactada pela pandemia de covid-19 e acompanhar as formas escolhidas pelo grupo para passar por este período, abordando o fato de pela primeira vez em 20 anos de tradição, o grupo ter deixado sua bandeira guardada, não saindo para as ruas e realizando o festejo apenas através de celebrações online. Nesta pesquisa, busco trazer também outros casos de coletivos populares que sofreram impactos devido à situação sanitária do país e abordar quais as estratégias escolhidas por eles para celebrar seus rituais em meio a tudo isso.

Palavras-chave: Folia de Reis; Cultura Popular; Antropologia Urbana; Pandemia; Céu na Terra.

The year the revelry didn't come out: the case of the singing of Céu na Terra in the 2020/2021 Christmas Cycle

ABSTRACT

This article aims to address the singing of the carioca group Céu na Terra (manifestation based on Folia de Reis), highlighting the Christmas cycle of 2020/2021, in which the cultural manifestation was largely impacted by covid-19 pandemic and follow the forms chosen by the group to go through this period, addressing the fact that, for the first time in 20 years of tradition, el grupo ha dejado su bandera en la tienda, no saliendo a la calle y realizando la celebración solo a través de celebraciones online. In this research, I also seek to bring up other cases of popular groups that have suffered impacts due to the country's sanitary situation and discuss the strategies chosen by them to celebrate their rituals in the midst of all this.

Keywords: Folia de Reis; Popular Culture; Urban Anthropology; Pandemic; Céu na Terra.

El año en que no salió la juega: el caso del canto de Céu na Terra en el ciclo navideño 2020/2021

RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo abordar el canto del grupo carioca Céu na Terra (una manifestación basada en la Folia de Reis), destacando el ciclo navideño 2020/2021, en el que la manifestación cultural se vio fuertemente impactada por la pandemia de covid-19 y para acompañar los caminos elegidos por el grupo para atravesar este período, atendiendo a que, por primera vez en 20 años de tradición, el grupo ha dejado su bandera custodiada, no saliendo a la calle y celebrando solo a través de celebraciones online. En esta investigación también busco traer a colación otros casos de grupos populares que fueron impactados por la situación sanitaria del país y abordar las estrategias que eligieron para celebrar sus rituales en medio de todo esto.

Palabras clave: Folia de Reis; Cultura Popular; Antropología Urbana; Pandemia; Céu na Terra.

Introdução

A tradição brasileira da Folia de Reis tem origem ibérica e é especialmente forte na Espanha e em Portugal (SIMAS, 2018). Luiz Antônio Simas (2018) explica que esse ritual se manifesta através da formação de grupos de foliões que visitam as casas dos devotos dos Santos Reis com seus estandartes e instrumentos musicais. Entre violas, sanfonas, pandeiros, cavaquinhos, reco-recos e triângulos, os foliões cantam músicas em louvação aos Santos Reis e em troca recebem oferendas propiciatórias ao festejo. As folias costumam se formar em decorrência de promessas feitas e graças alcançadas pela ação dos Reis. Nessa tradição, o pagamento da promessa consiste na obrigação de recolher recursos financeiros para manter uma folia por até sete anos (SIMAS, 2018). De pedidos pela cura de uma doença até o desejo de conseguir um emprego, a Folia vai sendo alimentada pelas promessas feitas aos Santos Reis. No entanto, é importante destacar, a Igreja Católica não reconhece os três Reis Magos como santos. Essa canonização foi feita por seus devotos, como destaca a antropóloga Cascia Frade (2018) para a TV Brasil, no documentário “Especial Folia de Reis”.

A partir dessas reflexões, é determinante ressaltar a compreensão da Folia de Reis como uma manifestação cultural de caráter presencial e coletivo. Para além das trocas vivenciadas entre os integrantes dos grupos, ao entrarem nas casas dos devotos, a relação de escambo se expande ainda mais e os laços criados entre os sujeitos consequentemente, se estreitam.

Como podemos observar no artigo de Gilmar Rocha (2014), que estuda o tema da indumentária nessa manifestação popular, diversos pesquisadores têm como objeto as Folias de Reis:

Nos últimos anos, tem crescido o número de estudos sobre as folias de reis nas mais diferentes localidades do país com fins a desvelar os seus múltiplos sentidos e significados. Alguns desses estudos acadêmicos destacam o sistema de circulação dos objetos como o fundamento das folias (BRANDÃO, 1981; BITTER, 2010); outros colocam em evidência o esforço de manutenção da tradição e dos costumes frente ao processo de modernização das cidades (OUROFINO, 2009; KODAMA, 2009; MACHADO, 2010); também há aqueles cuja ênfase recai sobre os processos de transmissão e “reprodução” da cultura das folias (BRANDÃO, 1983; CHAVES, 2003; SOARES, 2006); outros ainda analisam a intercambialidade da religião na vida cotidiana (SILVA, 2006; MENDES, 2007); estudos sobre a eficácia musical (CARVALHO, 2009; GOLTARA, 2010) e festiva (CORNELIO, 2009) não estão ausentes dessas análises; de resto, o tema da identidade cultural também tem vez (GUEDES, 2003). (ROCHA, 2014, p. 1).

No entanto, o tema da não realização do festejo durante a pandemia ainda parece carecer de aprofundamento analítico e é o que busco trazer nesse artigo, através do estudo de caso da Cantoria de Reis do grupo carioca Céu na Terra.

É importante destacar neste artigo que apesar de eu utilizar o termo “Folia de Reis” diversas vezes para me referir à manifestação cultural realizada pelo Céu na Terra, em entrevista a um dos integrantes¹ fui alertada ao fato de que os componentes do grupo preferem definir como “cantoria” esse fazer cultural realizado pelos mesmos há 20 anos, em vez de “folia”. Isso se dá pelo fato de o grupo, apesar de manter uma dimensão ritual baseada nesta manifestação popular, compreender que seriam necessárias outras características para se entenderem como uma Folia de Reis, como, por exemplo, diversos aspectos tradicionais e devocionais. Tal discussão para ser aprofundada desviaria muito do objetivo deste presente artigo, mas, para iniciar uma explicação, destaco o fato de, por exemplo, a cantoria do Céu na Terra não ser composta exclusivamente por cristãos e não possuir todos os elementos “cênicos” comuns à maioria das folias, como os palhaços, por exemplo.

O Céu na Terra é composto por diversos subgrupos, como o bloco, o pastoril e a cantoria. O grupo costuma abrir seu ciclo natalino com a realização do pastoril, dia 24 de dezembro, no Largo do Machado. Apesar de fazer parte do mesmo universo simbólico, os integrantes que compõe essa apresentação não são necessariamente os mesmos da cantoria. No entanto, é possível observar que diversos foliões coexistem em ambas as manifestações.

Por volta do dia 26 de dezembro, o grupo da cantoria costumava rumar para algum interior, onde todos dormiam juntos em algum local, como uma escola, por exemplo, para passar cerca de uma semana numa imersão foliã de visitas às casas dos devotos. O grupo costumava regressar ao Rio de Janeiro por volta do dia 2 de janeiro, quando emendavam nas visitas às casas cariocas. O ciclo da Cantoria do Céu na Terra, assim como de muitos grupos cariocas, acontece até 20 de janeiro, o dia de São Sebastião, padroeiro da cidade. É importante destacar que ao fim do ciclo natalino, no entanto, começa a correria para o carnaval, com muitos ensaios e preparativos para a saída do bloco que costuma ir para a rua duas vezes, uma no chamado pré-carnaval e outra no carnaval em si. O subgrupo do bloco também conta com um formato de banda que se apresenta em outros tipos de evento nesse período, como festas, por exemplo. Explicito a logística dos festejos do

¹ Informação retirada da entrevista realizada dia 28 de novembro de 2021 com Daniel Fernandes, integrante do grupo Céu na Terra.

grupo como forma de evidenciar a verdadeira maratona vivenciada pelos integrantes do grupo no período de dezembro ao fim do carnaval, maratona esta que foi totalmente modificada devido à pandemia.

É determinante sinalizar nesta introdução o maior obstáculo enfrentado por mim e, muito provavelmente, pela maioria das pesquisas em desenvolvimento sobre a cultura popular a partir de março de 2020, uma vez que o Brasil foi incluído na pandemia de covid-19 e para barrar o avanço do vírus, diversas medidas foram implementadas, entre elas a recomendação de coibir aglomerações. Dessa forma, para cumprir suas finalidades, as festividades populares necessitaram de modificações. Os itinerários simbólicos em conjunto com as mídias virtuais foram os meios mais explorados para que a reatualização conseguisse se consolidar nesse ano pandêmico (CORRÊA, 2020).

Minha observação sobre a Cantoria do Céu na Terra começou com a pandemia. Por não ter nenhum parâmetro, acreditei que até o início do ciclo natalino a situação sanitária do país já estaria controlada. Porém, como esta se estende até os dias atuais, tudo o que eu havia pensado previamente em termos de metodologia, como, por exemplo, minha inserção e intensa participação no grupo junto aos foliões, ou seja, observação participante (WHYTE, 2005) precisou ser alterado. Num primeiro momento, fiquei apreensiva de que, ao realizar a pesquisa de modo remoto, não conseguisse uma vivência profunda dos processos da manifestação em questão, visto que existem aspectos a serem analisados que não ficam explicitados, “que não aparecem à superfície e que exigem um esforço maior, mais detalhado e aprofundado de observação e empatia” (VELHO, 1978, p. 69). No entanto, com o tempo fui me deixando afetar pelas trocas virtuais e comecei a compreender a possibilidade de realizar uma netnografia, ou seja, uma pesquisa etnográfica online².

É válido destacar que ao longo desse processo de pesquisa realizado online, encontrei nos estudos sobre “etnografia da tela” (RIAL, 2004) uma contribuição metodológica importante para o meu trabalho. A autora, que faz seus estudos sobre a televisão, explica que

A etnografia, mais do que qualquer outro método, apresenta a capacidade de revelar os “espaços sociais” da televisão, a etnografia (de tela ou de audiência) sendo assumida aqui como uma prática de trabalho de campo, fundada em uma prática de coleta e análise de dados extensa e longa, que permite aos

² Saber mais em: KOZINETS, Robert V. Netnografia: realizando pesquisa etnográfica online. Porto Alegre: Penso, 2014. 208 p.

pesquisadores atingirem um grau elevado de compreensão do grupo social ou do texto estudado, mantendo uma reflexividade. (RIAL, 2004, p. 30).

Compreender que há mais de 17 anos já se estudava esse tipo de abordagem teórica me estimulou a seguir meus estudos por esta linha. É importante destacar que, mesmo que achasse, a princípio, que isso não seria possível, através das trocas virtuais para realização desta pesquisa, me senti abraçada pelos membros do grupo com os quais tive contato direto por meio de conversas e entrevistas, além de sentir a vibração dessa manifestação cultural através das transmissões online (*lives*) que assisti no YouTube³.

Aos poucos entendi que apesar de diferente, a pesquisa não é necessariamente menos profunda por ser realizada desta forma. Enquanto a Cantoria do Céu na Terra pensava formas de celebrar o ciclo natalino, fui moldando novas estratégias, até que entendi qual seria meu objetivo: abordar justamente o fato da folia não ter saído e entender, nesse processo, quais os pontos estão sendo ressignificados pelos sujeitos e suas práticas.

Uma rede em festa

Neste artigo, quando digo que a cantoria do Céu na Terra “não saiu” em 2020, me refiro ao fato do grupo não ter saído fisicamente. Sendo a folia um festejo popular de caráter presencial e coletivo, em tempos não pandêmicos a Cantoria do Céu na Terra atravessava o ciclo natalino, que acontece de 24 de dezembro a 20 de janeiro, realizando visitas às casas dos devotos e apresentando a cantoria em equipamentos culturais. Dessa forma, é possível compreender que o ciclo natalino de 2020/2021 foi um marco para os foliões do grupo, que pela primeira vez em 20 anos não saíram para as ruas com sua bandeira.

É interessante entender como a não realização de um dos ciclos de um ritual pode impactar diversos festejos populares brasileiros. Originalmente, a Folia de Reis, por exemplo, acontece a partir de promessas aos Santos Reis, que tem como “pagamento” que o folião contribua com a realização da folia pelos sete anos seguintes. Como interromper esse ciclo?

Em um ano pandêmico alguns elementos de festejos populares foram deslocados

³ A maioria dos vídeos foi assistida através do canal da Cia Arteira. Disponível em https://www.youtube.com/channel/UCDIItq_J2gVwCiyo9rXGU4cg. Acesso 27/04/2020.

do território original, ou seja, presencial e coletivo, para o meio virtual. “Como consequência, um misto de alegria e tristeza fizeram-se presentes, sendo perceptível a vontade do público de estar em seu lugar e constituir seus territórios e territorialidades” (CORRÊA, 2020, p. 14). O autor Jhonatan Corrêa (2020), discorrendo sobre as festas silenciosas em tempos de pandemia e a forma que alguns grupos populares encontraram para fazer seus cultos, afirma que os territórios festivos não ficaram sem seus símbolos básicos. Dessa forma, não foi totalmente proibido que os rituais acontecessem, desde que não houvesse aglomeração para que fossem realizados. Corrêa (2020) expõe sobre o caso das Festas para São Benedito em Machado, Minas Gerais, onde, por exemplo, “foi comum [...] ter alguém sentado próximo ao cruzeiro e ao mastro esperando um momento oportuno para fazer suas orações” (CORRÊA, 2020, p. 15). O autor ainda detalha:

foi realizada uma *live* que durou 3 dias com os ternos da cidade, organizada pela prefeitura com objetivo de homenagear São Benedito e sua festa. Para o acontecimento da *live*, protocolos de segurança foram estabelecidos, cada terno só poderia participar com sete integrantes. Foi um momento de saudades, homenagens, catarses e hierofanias. (CORRÊA, 2020, p. 15).

Outros dois autores que escreveram sobre festejos que não aconteceram como de costume devido à pandemia foram Lucas Bártolo e João Gustavo Martins Melo de Sousa no artigo “Notas sobre as escolas de samba e a pandemia do novo coronavírus” (2020). Nesse texto, os autores relatam sobre o enredo lançado online para 2021, pela escola Unidos do Viradouro, atual campeã do carnaval carioca: “Não Há Tristeza que Possa Suportar Tanta Alegria”, que aborda o carnaval de 1919, o primeiro depois da Primeira Guerra Mundial e da gripe espanhola:

O título refere-se à marchinha homônima lançada naquele carnaval, que se não foi o maior de todos os tempos, como é lembrado pelos cronistas, foi aquele em que o samba assumiu o protagonismo da festa e que nos apresentou o Cordão do Bola Preta. Escritores, como Nelson Rodrigues, relatam em suas memórias que o motivo para tamanha euforia era que a cidade não suportava mais chorar a dor das perdas causadas pela epidemia que assolou o mundo e matou entre 50 e 100 milhões de pessoas em diversos países. No Rio de Janeiro, então com um milhão de habitantes, estima-se que 600 mil foram contaminados e, destes, 15 mil morreram. Mal acabara de contar os mortos pelo vírus Influenza, o Rio de Janeiro saiu às ruas para se esbaldar nos salões, nos clubes, no calor das ruas, nos grandiosos desfiles das grandes sociedades, nos cortejos motorizados dos corsos, como se fosse o último Carnaval das suas vidas, brincando com estandartes e

músicas que aludiam aos fatos da dolorosa epidemia (SANTOS, 2006, p. 139 apud BÁRTOLO; SOUSA, 2020, p. 8).

Acho importante ainda a percepção dos autores quando, no mesmo texto, afirmam que “equivoca-se quem lê como normalização insensível o lançamento de um enredo para o próximo carnaval” (BÁRTOLO; SOUSA, 2020, p. 8), visto que estamos em plena pandemia, com a suspensão da temporalidade rotineira e as normas sociais desestabilizadas. Para esses autores, sonhar e elaborar planos para o carnaval, do qual não se tem certezas nem de quando, nem de como acontecerá, aparenta ser um esforço dos sambistas e artistas carnavalescos em dar prosseguimento a um processo ritual pelo qual constroem a principal manifestação simbólica coletiva do país (BÁRTOLO, SOUSA, 2020). Logo, assim como a Folia de Reis, o carnaval também tem seu ciclo de vida e morte e está tendo de encontrar formas de reinventar a celebração da festa. O carnaval morre e nasce a cada ano, morre e nasce a cada cortejo, a cada desfile, a cada bloco (FUKS, 2021). Os agentes do carnaval por sua vez, acostumados ao ciclo anual de morte e renascimento, têm empreendido a renovação das escolas de samba, que desde a sua criação morrem e ressurgem (BÁRTOLO; SOUSA, 2020), ou, concordando com termos de Bártolo e Sousa (2020, p. 9): “é dos escombros do real que poderá nascer o sonho do próximo desfile”.

Sobre essa insistência em seguir encontrando formas de ritualizar nossas datas em meio ao caos da pandemia, trago alguns pensamentos do historiador Luiz Antônio Simas (2021). Em um texto escrito em 2021 para o site do Instituto para Reforma das Relações entre Estado e Empresa (IREE), o autor defende que há quem desconfie das festas e as encare como celebrações que alienam as comunidades das situações complicadas do cotidiano, compreendendo-as como ritos de esquecimento sem maiores profundidades e por sua vez, há também “quem confunda festas com eventos desprovidos de sentidos mais amplos que o da mera celebração de datas estabelecidas pelo calendário” (SIMAS, 2021). No entanto, para o autor, os festejos populares são “como ritos de reavivamento de laços sociais” (SIMAS, 2021). Assim como a antropóloga Mariza Peirano (2003), que compreende o ritual como um fenômeno especial da sociedade – capaz de revelar representações e valores sociais, iluminando e ressaltando o que já é comum a um determinado grupo –, Simas compreende que as festas dizem muito sobre as sociedades que as festejam (SIMAS, 2021).

Portanto, podemos observar, através desses autores, que nesses festejos, principalmente se tratando de tempos marcados pelo arruinamento dos sentidos comunitários da vida, que o indivíduo se dissolve novamente na coletividade, fortalecendo

seus sentimentos de pertencimento, articulando suas sociabilidades e construindo redes de proteção social (SIMAS, 2021). Assim como refletido pela autora e pelos autores supracitados, podemos apreender dois importantes pontos: 1) o ato de festejar é ato de insurgência “contra a desumanização, o individualismo e a decadência da existência como experiência compartilhada” (SIMAS, 2021); 2) mesmo que o momento atual não seja hora de festejar, o momento futuro há de ser, por isso devemos seguir lutando cotidianamente para “fuzuês futuros” onde “haveremos de chorar os nossos mortos e, ao mesmo tempo, reafirmar a vida com subversiva alegria” (SIMAS, 2021), pois

A reconstrução do Brasil como nosso lugar no mundo – que haverá de vir a partir da luta contra o projeto de morte que cravou em Brasília a sua foice sinistra e desencantada – demandará um exercício (a partir do luto) ao mesmo tempo político, poético e transgressor. Quero crer que parte dessa reinvenção virá do redimensionamento dos ritos coletivos de afirmação da vida como experiência, ao mesmo tempo, de dor e gozo. (SIMAS, 2021).

Ou seja, a insurgência no luto de encontrar brechas para realizar o festejo, mesmo que em um formato bem menos vibrante, nos ajuda a entender esse momento como provisório sem largar de mão o ritual e seguir sonhando a folia de amanhã. Em outras palavras: é estratégia para resistir aos tempos difíceis e ferramenta política para manter nossa cultura de pé.

O caso da Cantoria do Céu na Terra no ciclo natalino de 2020/2021

Em sua tese sobre as folias no estado do Rio de Janeiro (realizada antes da pandemia), Luiz Gustavo Mendel Souza (2020) conta que durante sua banca foi questionado sobre o motivo de se estudar Folia de Reis na atualidade e defendeu que

Não há, necessariamente, uma resposta para isso, mas há a possibilidade de reflexão sobre o porquê de as folias de reis atraírem nossa atenção nos dias de hoje. Nesse sentido, perguntaria como um conjunto formado por aproximadamente vinte cantores e instrumentistas com idades que variam de 4 a 70 anos consegue se organizar e realizar suas práticas rituais em meio a um contexto rural ou urbano? Que motivação moveria a manutenção e a continuidade dessas manifestações? E, o mais importante, o que nos encanta ao enxergarmos suas cores e ouvirmos o soar de seus instrumentos? (SOUZA, 2020, p. 44).

Trago esse trecho da tese de Souza (2020) para abordar justamente a dimensão da folia na vida de seus foliões. A força e o poder que esse ritual tem para os sujeitos que constroem suas práticas rituais. É um pouco dessa energia que pude captar ao longo da minha netnografia realizada no ciclo natalino de 2020/2021 com o grupo Céu na Terra e que falarei mais profundamente a seguir. A experiência do ciclo natalino de 2020/2021, o primeiro em 20 anos em que a Cantoria do Céu na Terra não saiu de forma presencial, acontecendo apenas em formato online, foi com certeza um marco na história do grupo. Pretendo abordar a seguir justamente a interrupção de uma tradição ou, pelo menos, do formato dela.

Utilizo a palavra “ritual” diversas vezes ao longo do meu texto para me referir à Cantoria do Céu na Terra, e acredito que ao utilizar esse termo seja possível auxiliar a compreensão da relação dos membros do grupo com essa manifestação cultural e dessa forma captar melhor o impacto que esses sujeitos sofreram devido a não realização da celebração como de costume. No entanto, todo o relato etnográfico que farei a seguir, vem como forma de evitar uma definição rígida e absoluta desse ritual, visto que como orienta a antropóloga Mariza Peirano, “a compreensão do que é um ritual não pode ser antecipada”, precisa ser etnográfica, ou seja, percebida pelo pesquisador em campo junto ao grupo que ele observa (PEIRANO, 2003, p. 2).

A autora afirma que

em todas as sociedades, existem eventos que são considerados especiais. Na nossa, por exemplo, distinguimos uma formatura, um casamento, uma campanha eleitoral, a posse de um presidente da república, e até mesmo um jogo final da Copa do Mundo como eventos especiais e não-cotidianos. Quando assim vistos, eles são potencialmente “rituais”. O pesquisador deve, portanto, desenvolver a capacidade de apreender o que os nativos estão indicando como sendo único, excepcional, crítico, diferente. (PEIRANO, 2003, p. 2).

Trago este ponto para deixar evidente que uso o termo “ritual” por compreender que é dessa forma que os brincantes da Cantoria do Céu na Terra a enxergam e acredito que o relato etnográfico a seguir poderá deixar explícita esta afirmação. No ciclo natalino de 2020/2021, o grupo optou por celebrar seu ritual através de uma série de “lives”⁴ transmitidas pelo Youtube.

⁴ Apresentações ao vivo transmitidas online.

Em meu primeiro contato com Rita Gama, uma das integrantes da folia, fui convidada a assistir alguns materiais que já estavam disponíveis nas redes e outros que ocorreriam nos próximos dias. Em termos de metodologia, resolvi seguir o conselho de Rita e assisti-los na ordem em que foram gravados: primeiro a *live* que já havia ocorrido (uma cantoria e contação de história transmitida pelo canal do Youtube dos parceiros do grupo, a Cia Arteira) e, ao vivo, as outras duas que ocorreriam no dia de Santo Reis (uma *live* do pastoril⁵ do Céu Na Terra para o Sesc⁶ e na sequência uma conversa, também no perfil da Cia Arteira, com dois membros do grupo sobre a folia).

Na primeira *live* que assisti⁷ entendi que começar por ela estava sendo um acerto, visto que nesse material diversos integrantes do grupo contaram a história do Céu na Terra com a Folia de Reis e o surgimento dessa frente da companhia. A *live* foi composta por 26 brincantes da cantoria, com 16 mulheres e 10 homens, sendo em sua maioria pessoas brancas e aparentemente variando de 35 a 70 anos. Os foliões se dividiam entre 21 “quadrados”, a tela de exibição de cada participante no mosaico da tela, estando alguns sozinhos e outros acompanhados de outros integrantes do grupo.

Ao longo da *live*, o chat ficou disponível para que outros brincantes e admiradores pudessem comentar enquanto assistiam a transmissão. Entre “Viva o Céu na Terra”, “Que delícia matar saudades por aqui?” e “Salve os Santos Reis!”, os comentários saudando a folia, o grupo e seus participantes traziam a impressão de um ambiente familiar e mostravam o envolvimento, o carinho e o respeito dos espectadores com a manifestação cultural.

Formado por profissionais de diversas áreas como artistas plásticos, músicos, atores, antropólogos, educadores, pesquisadores, contadores de história, artistas circenses, psicanalistas, cenógrafos, figurinistas e produtores, o grupo fundou sua bandeira há cerca de vinte anos. A *live* foi aberta com uma das integrantes de olhos fechados e mãos para cima em saudação cantando uma toada para São Miguel, que dizia

Ô meu São Miguel, meu anjo da guarda com satisfação, sou o seu filho fiel, respeito a sua farda, sua espada na mão, já que tem tantos cuidados, com os que estão resgatados e com os que ainda aqui estão. Hoje em dia de grande festa, leve tudo que ainda resta de qualquer perturbação para que os filhos dessa

⁵ O Pastoril do Céu na Terra é um dos subgrupos do Céu na Terra e costuma fazer sua principal apresentação na manhã do dia 24 de dezembro, no Largo do Machado – Rio de Janeiro.

⁶ Serviço Social do Comércio.

⁷ Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=4YHpzxKdzF4&list=PLuJXhZ-AJTNFLVsmrU5-%20lr5_Y2kMLgtjT&index=4. Acesso em 2 de fevereiro de 2021.

corrente e todos aqui presentes tenham paz no coração. (Canção ouvida durante a *live* do dia 29/12/2020, grifos meus).

Em entrevista realizada dia 19 de julho com Rita Gama, uma das integrantes do grupo, ela contou que esta música foi aprendida numa casa da umbanda frequentada por duas integrantes do grupo e que é canção de abertura de quase todas as cantorias que a folia do Céu na Terra faz.

Num tom sempre muito emocionado era possível observar na tela (com cada um em sua casa) que quase todos cantavam a letra juntos e que, com os olhos fechados, se emocionavam com ela. Foi nessa frequência que a conversa se iniciou, com as falas dos membros sempre transparecendo o tamanho envolvimento que têm com o festejo e a seriedade com que é feito esse trabalho.

Um dos foliões, um senhor grisalho de nome Humberto, é convidado logo no começo da conversa para falar um pouco sobre a história dos Reis Magos. Ele então conta sobre o trecho da Bíblia, gesticulando, cheio de brilho nos olhos: “e lá está a nova era deitada num cocho”, afirma Humberto e logo em seguida emenda com “eu acho que a gente agarrou nessa história” e do prazer que é seguir contando sobre isso.

Uma das foliãs, que também é integrante da Cia Arteira e que até então eu havia entendido ser “apenas” a entrevistadora da *live*, relata emocionada na sequência:

Eu tenho seguido nessa história há mais de 20 anos junto com o Céu na Terra, seguindo essa estrela e buscando esse novo que vai nascer. A cada ano realmente renasce dentro da gente essa nova esperança, essa criança que nasce a cada ano no coração de todos nós. E a gente ter essa alegria de ir a cada uma das casas que a gente visita e fazer juntos a festa do renascimento... Dessa história viva que a gente vive nos nossos dias. (Gabriela Ribas, integrante da Cantoria do Céu na Terra e apresentadora do canal da Cia Arteira no Youtube, fala retirada da *live* realizada no dia 29/12/2020).

Outra fala que me marcou muito nessa conversa foi de Humberto contando que a Folia de Reis é mais do que a narração de um trecho da Bíblia, é a “vivência dessa história”, visto que ao entrar na casa dos devotos, os foliões possibilitam que cada família visitada reviva tudo isso e que o sangue deles pulse sobre essa mesma narrativa.

Mas como vivenciar a história de forma online? Antes de começar a pesquisa, eu estava muito curiosa com esta questão: será que os grupos encontrariam formas de

ritualizar ou apenas não realizariam nenhum tipo de festejo este ano? Olhando agora, só de pensar que ao longo do ciclo natalino houve uma visita online na Academia de Letras, um pastoril e duas *lives* de 3 horas de duração, entendo que o grupo Céu na Terra de alguma forma conseguiu ressignificar seus festejos e que a folia pode não ter saído, mas, mesmo dentro de casa, ela deu um jeito de ir para o mundo.

Em entrevista, Rita me contou também que, para além das celebrações virtuais públicas, os integrantes da folia usaram o grupo de Whatsapp para dividirem alguns cantos do repertório do Céu na Terra e registros fotográficos dos presépios que cada um havia montado em sua casa.

O pastoril do Céu na Terra foi apresentado pelo canal do Sesc⁸ na noite do dia 6 de janeiro. Apesar de entender que a folia e o pastoril são manifestações populares diferentes, trago neste texto alguns relatos sobre esta apresentação, ocorrida durante o mesmo ciclo e parte do mesmo universo simbólico.

Rita me contou que o pastoril, em tempos não pandêmicos, costuma acontecer no Largo do Machado, na cidade do Rio de Janeiro, em 24 de dezembro. No dia 26 de dezembro, no entanto, é que os foliões costumam começar a jornada da cantoria, que tem ciclo encerrado apenas no dia 20 de janeiro, dia de São Sebastião, padroeiro da cidade. No entanto, neste ano de 2021, o SESC convidou o grupo para realizar o pastoril no dia 6 de janeiro, dia de Reis. Ao comentar sobre isso com Rita, ela me explicou que essas manifestações se esbarram o tempo todo, e neste dia não foi diferente, visto que na sequência a apresentação, houve a conversa sobre as cantorias da Folia no canal da Cia Arteira.

Sobre a apresentação do pastoril, fiquei impressionada com a quantidade de pessoas assistindo ao vivo, eram mais de cem, além de ter me espantado com as tantas pessoas interagindo no chat. Todos pareciam muito emocionados de estar juntos celebrando o dia de Reis. “Que saudades do pastoril!”, “Viva o cordão azul!” e “Viva os Santos Reis e toda comunidade reiseira!” foram alguns dos comentários feitos pelos telespectadores.

Na descrição do vídeo dizia:

É um espetáculo inspirado nos tradicionais autos dramáticos dos Pastoris, Lapinhas, Folias e Boi de Reis combinando elementos sacros e profanos. As pastoras dos cordões azul e encarnado mediadas por Diana e pela figura do velho palhaço disputam dançando e cantando a preferência da plateia enquanto

⁸ Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=HTXtf9Lhdhg>. Acesso em 06/01/2021.

apresentam a história do nascimento de Jesus, convidando os presentes a refletir sobre a origem mítica da festa natalina enquanto recebem convidados como a florista, a cigana, o anjo, a borboleta e os três reis magos.

O material exibido foi gravado previamente com cada um na sua casa, visto que os membros que apareciam no vídeo também comentavam no chat ao mesmo tempo e visualmente estavam em ambientes distintos.

Não esperava por algo tão “tecnológico”, visto que a *live* apresentou, por exemplo, diversos videografismos que tornaram o produto final muito interessante e dinâmico. Dessa forma ficou evidente como o formato online, apesar de limitador em uma série de sentidos, possibilita aos artistas usufruírem de novos elementos como incremento nos rituais de festejos realizados nesse formato remoto. Sobre isso, vale destacar a importância que as redes sociais tomaram nesse processo, sendo um dos elementos a entrar na lista de novos atores cuja atuação deve ser considerada indispensável para compreensão das novas configurações que têm assumido esse festejo. Foi através delas que todas as *lives* foram divulgadas e realizadas. Além disso, há de se destacar os figurinos dos brincantes que configuraram ainda mais o caráter alegre e teatral do espetáculo, como é possível observar nesses registros retirados do vídeo.



Imagem 1: Captura de tela feita pela autora do vídeo “Natal Sesc – Pastoril Céu na Terra” exibido no dia 06/01/2021.

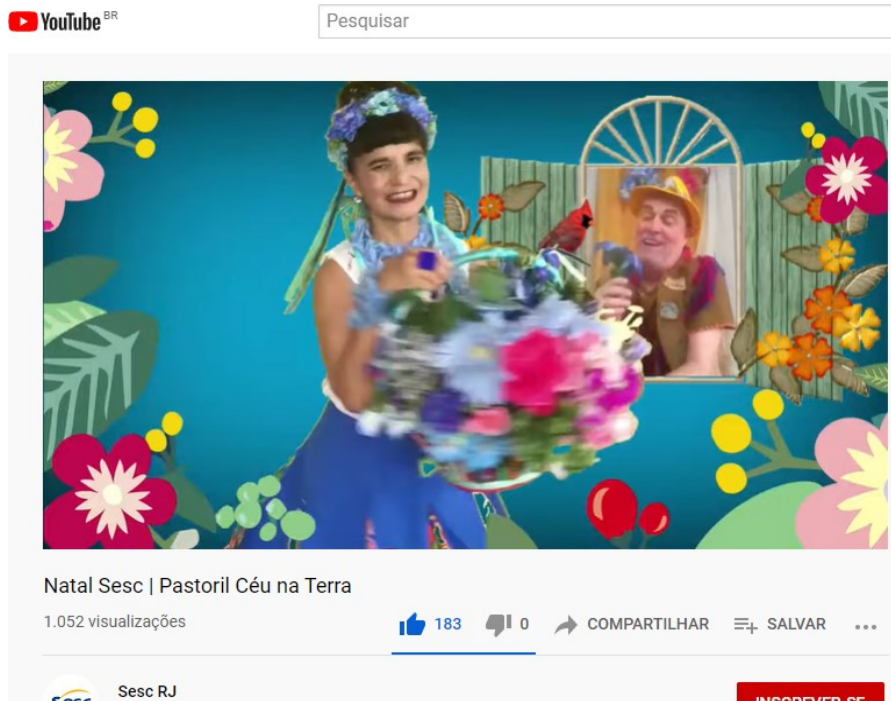


Imagem 2: Captura de tela feita pela autora do vídeo “Natal Sesc – Pastoril Céu na Terra” exibido no dia 06/01/2021.



Imagem 3: Captura de tela feita pela autora do vídeo “Natal Sesc – Pastoril Céu na Terra” exibido no dia 06/01/2021.

A *live* durou cerca de 50 minutos, recheada de cantorias e diálogos que contaram um pouco do universo dos tradicionais autos dramáticos dos Pastoris, Lapinhas, Folias e Boi de Reis. Um pouco mais tarde, no mesmo dia, começou a *live* sobre Folia de Reis com

Daniel Fernandes e Wagner Chaves (também chamado de Waguinho)⁹. Ambos são fundadores do Núcleo de Cultura Popular Céu na Terra e, junto a esse coletivo de artistas e educadores, vêm desde 1997 se dedicando à pesquisa e criação de espetáculos e cortejos inspirados nas tradições populares brasileiras.

Acho importante destacar que tanto Wagner, quanto Daniel tem formação acadêmica no campo da cultura popular. Daniel Fernandes é Mestre em Música pelo Programa de Pós-Graduação em Música da UNIRIO e Bacharel em Música Popular Brasileira, com Licenciatura Plena em Música pela mesma universidade. Além disso, é professor de Educação Musical do Colégio Pedro II, desde 2007.

Wagner Chaves é antropólogo, músico e pesquisador das festas e tradições populares brasileiras. Tanto sua pesquisa de mestrado, quanto de doutorado foram sobre as jornadas rituais das folias de Santos Reis nos estados do Rio de Janeiro e norte de Minas Gerais, além de ter publicado o livro “Na Jornada de Santos Reis: Conhecimento, Ritual e Poder na Folia do Tachico” (Edufal: 2013) e diversos artigos abordando temas como cultura popular, religiosidade, ritual e performance. Atualmente Wagner é professor do Departamento de Antropologia Cultural (DAC) e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSA/IFCS/UFRJ)¹⁰.

A *live* começa em tom de muita intimidade, aparentando uma grande conversa entre amigos íntimos, sem grandes formalidades. Antes de começar a falar, Daniel conta que precisa louvar Santos Reis e começa a tocar com sua viola uma canção que fala sobre sua chegada. Ao abrir sua fala, Daniel comenta o quanto é especial estar fazendo aquela *live* no dia de Santos Reis e revela que é a primeira vez em 20 anos em que a Cantoria do Céu na Terra não sai para a rua. Daniel fala um pouco sobre como esse festejo do grupo é uma releitura da Folia de Reis muito própria do Céu na Terra e conta sobre o fato de que o trecho da Bíblia que fala sobre os reis magos é bem pequeno, mas que sua reverberação foi e é imensa. O músico comenta que “a tradição foi criando história e mais histórias e significados e símbolos e uma coisa muito linda na vida das pessoas”.

Ao longo de toda entrevista me veio à mente como era simbólico para aquelas pessoas estarem em suas casas no dia de Reis. Digo isso, porque é muito forte pensar que

⁹ Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=HacrO5rU2LM&list=PLuJXhZ-AJTNFLVsmrU5-lr5_Y2kMLgtjT&index=5. Acesso em 6 de janeiro de 2021.

¹⁰ As informações de ambos os currículos foram encontradas na descrição da *live* e adaptadas para esse texto.

nos últimos 20 anos este período foi marcado por uma logística intensa ligada ao grupo Céu na Terra.

De volta à entrevista, Gabriela passa a palavra para Wagner que inicia falando sobre o dia 6 ser o fim do ciclo natalino e sobre a perspectiva cíclica da vida e da folia, com seus recomeços e encerramentos. Wagner comenta que esse encerramento de ciclo costuma ser um dia em que os foliões ficam felizes e fortalecidos por tudo que até ali viveram, mas carrega também uma tristeza embutida porque sabem que ficarão um ano sem se encontrar. Fica claro para quem assiste que ambos os entrevistados enxergam tamanha importância em ritualizar as aberturas e os encerramentos.

Daniel conta que para ele, “o folião vive um tempo fora do tempo”, o que nos aproxima do entendimento de que há uma estreita relação entre o ritual e as festas (DURKHEIM, 1968; AMARAL, 1998) e da afirmação de que “toda festa ultrapassa o tempo cotidiano” (AMARAL, 1998, p. 17). Essa fala de Daniel também se assemelha à ideia de liminaridade de Victor Turner (1974). Este “tempo fora do tempo” pode ser entendido muitas vezes como o tempo da festa; do ritual; da liminaridade. É possível compreendê-lo como algo fora da rotina, do trabalho e do cotidiano daquelas pessoas. Daniel conta que entre o dia 24 de dezembro e 6 de janeiro, costuma haver folia todos os dias, havendo lugares em que a folia sai dia 24 e só volta dia 6. Uma verdadeira jornada em meio à vida daqueles trabalhadores.

Nos relatos fornecidos por Rita Gama na entrevista que ela me deu fica evidente este “tempo fora do tempo”. Rita contou diversas histórias sobre a verdadeira maratona que os membros do grupo vivem normalmente no ciclo natalino, com direito a planilhas para saber a quantidade de lanche que precisarão comprar para alimentar a todos durante todos os dias de viagem e reuniões para debater sobre a logística de transportes para levar todos os integrantes. É importante destacar ainda como esses relatos destacam a força da folia na vida daquelas pessoas, visto que nenhum dos membros do grupo se mantém financeiramente com tais atividades, precisando além das demandas pessoais, cumprir com suas obrigações profissionais.

Em tempos de isolamento social, com tantas pessoas quarentenadas em suas casas há mais de um ano (ainda mais se tratando do início do ano de 2020, em que o isolamento social estava sendo mais respeitado), uma das falas que achei mais fortes da entrevista foi a de Waguinho explicando que

a perspectiva da folia é o movimento, é a viagem, é o deslocamento, a disponibilidade para se mover. O ser humano é um ser movente, criando lugares, jornada, giro. O giro é fazer um deslocamento amplo num território, mas que você retorna para esse ponto. Esse ponto é o eixo central da folia, do imperador e do festeiro do ano. Esse giro vai variar de dias em dias. Tem giro que dura, por exemplo, 9 dias. Meter as caras com outras pessoas sem saber o que vai encontrar. Saber andar, como andar, que lugares passar, que lugares não atravessar é muito importante. Saber chegar numa casa, saber pedir licença, saber sair, saber receber. Você está dramatizando um bando de relações muito básicas. A casa, o território... A relação com a comida... com a partilha disso tudo. (Wagner Chavez, integrante da Cantoria do Céu na Terra, fala retirada da *live* realizada no dia 06/01/2021).

Considerações finais

Em certo momento da *live* realizada no dia 6 de janeiro, Daniel, falando sobre o envolvimento do folião com o ritual e como essa prática se envolve na vida das pessoas, destacou: “a pessoa estava trabalhando e pensando em versos” e afirma um pouco depois

apesar de estar engolido pela máquina industrial a cultura burla isso. A cabeça dele está fervilhando de versos que ele vai jogar na próxima roda... Esses ritos vão uma vida pras vidas todas que estão em volta disso tudo aí, é por isso que a folia subsiste, se refaz e se recria e segue adiante, porque não ter isso na vida faz muita falta. Aí é realmente só ficar apertando parafuso. (Daniel Fernandes, integrante da Cantoria do Céu na Terra, fala retirada da *live* realizada no dia 06/01/2021).

E é dessas falas que, no meu entendimento, vem o motivo pelo qual, mesmo com um ano sem sair para as ruas, a Cantoria vai seguir com toda força e vai encontrar caminhos criativos para manter seus rituais enquanto a pandemia não acaba e preparar o coração para colocar a bandeira para visitar as casas assim que for possível. Da forma como a própria Gabriela afirma um pouco mais adiante na entrevista: para o folião é uma necessidade quase fisiológica ritualizar a folia.

Sobre as falas de Waguiinho e Gabriela, trago alguns pensamentos de Rita Amaral em seu texto “As mediações culturais da festa”, de 1998, em relação à obra *Les formes elementaires*, de Durkheim (1968):

A festa também é capaz de colocar em cena, segundo Durkheim, o conflito entre as exigências da “vida séria” e a própria natureza humana. Segundo seu modo de ver, as religiões e as festas refazem e fortificam o “espírito fatigado por aquilo

que há de muito constrangedor no trabalho cotidiano”. Nas festas, por alguns momentos, os indivíduos têm acesso a uma vida “menos tensa, mais livre”, a um mundo onde “sua imaginação está mais à vontade”. (DURKHEIM, 1968, p. 543-547 apud AMARAL, 1998, p. 2).

Considerando este papel atribuído às festas como válido para os festejos abordados, uma questão que vem à tona é a de entender como esses festejos cumprem esse papel nas condições impostas pela pandemia de covid-19 e pelos protocolos de segurança sanitária dela resultantes. Em tempos pandêmicos, como colocar em prática uma manifestação configurada principalmente pelo seu caráter coletivo, que tem como característica a entrada de uma aglomeração de foliões na casa de outras pessoas? Mas se tratando de algo tão visceral na vida dessas pessoas, como abrir mão de realizar esse festejo?

Seguindo sua fala sobre este conflito da “vida séria” e própria natureza que este festejo traz, Waguiinho conta emocionado que a Folia é mais que um estado de espírito, “é uma frequência própria”. Quando chega perto do período natalino, a Folia se impõe e é por isso que muitos foliões saíram esse ano apesar da pandemia. “É uma coisa muito forte, é uma obrigação, no sentido de ser incontornável, ela é quase uma força que chega e não tem como não fazer, você tem que dar vazão pra ela”, afirma ele.

Ele conta que quando chega perto do tempo da folia, começa a vir, através de diferentes caminhos, como pelos sonhos, por exemplo, a energia dela e quando você vê já começa a sonhar com versos: “esses dias aí eu tive um sonho muito forte com a folia”, “é muito forte. É vital. Não existe uma vida sem folia pra essas pessoas”. Conta que devido a esse fato, é muito complexo quando se observa em algumas regiões do país que as pessoas deixam de sair com a folia porque mudam de religião, devido a um crescimento da comunidade de evangélicos, por exemplo.

Waguiinho explica que há uma desconstrução que vai retirando algo que é o sentido da vida, o significado do viver para essas pessoas e pra quem faz folia e fecha a fala afirmando que “nas maiores dificuldades a folia aparece como o que dá sentido pras coisas e isso não é pouca coisa, né. Isso é muita coisa”. E é mesmo. Pude perceber, assistindo a essas cantorias e entrevistas online com a Cantoria do Céu na Terra, que a não realização da folia (pelo menos de forma oficial) impactou fortemente o emocional dos integrantes do grupo. É curioso pensar que justamente a forma como muitos integrantes encontram para aliviar os desafios da vida, neste caso da pandemia, pode ser um vetor de contágio do vírus.

Mas compreendo também que as brechas encontradas para a ritualização do festejo, mesmo que de forma miúda e online, foram uma busca por manter viva essa tradição e extravasar um pouco da energia direcionada todos os anos pelos integrantes para com o ciclo natalino, dessa forma levando para os seus brincantes um pouco do aconchego relatado por Waguinho.

Considerando a forma encontrada pela Cantoria do Céu na Terra para realizar seu ciclo natalino, proponho aqui discutir sobre o processo de desterritorialização desses festejos, antes realizados de forma presencial, e agora virtual e para isso aciono alguns conceitos de Rogério Haesbaert (2004).

Num primeiro momento é possível pensar que nessa transição para o ambiente online houve um processo de desterritorialização desta folia, que perde algumas das suas características mais fortes como o cortejo pelas ruas e a entrada nas casas dos brincantes. No entanto, apesar dessa brusca mudança, esses sujeitos em nenhum momento ficam sem o seu território, visto que encontram formas, mesmo que precárias, de viver a territorialização e de significar seu espaço construindo suas territorialidades. Mais do que a perda ou desaparecimento do território, podemos compreender este processo como uma multiterritorialidade (HASBAERT, 2004).

A contemporaneidade acentua uma vivência em múltiplos territórios. HAESBAERT (2004) chama atenção para como neste momento os *territórios rede* ganham uma potência muito maior que os *territórios zona*, sendo os *territórios zona* mais concretos, relacionados às áreas onde vivemos e os *territórios rede* mais abstratos. Para o autor, o que vivemos hoje é o que podemos chamar de “múltiplos territórios”, ou seja, diversas possibilidades de habitar/praticar os territórios. O autor compreende também que nesse processo, devido a intensa ampliação dos *territórios rede* – pode-se enxergar uma “multiterritorialidade”, que trata-se da nossa capacidade de ou sucessivamente ou concomitantemente viver experiências territorializantes diversas.

No entanto, acho importante destacar que há um limite de classe nesse processo, que coloca em jogo as territorialidades precárias e as mais ampliadas (HASBAERT, 2004). O caso da Cantoria do Céu na Terra pode ilustrar bem este fato. O grupo é composto por pessoas em sua maioria de classe média que têm amplo acesso à internet, por exemplo, facilitando dessa forma que fosse realizado o ciclo natalino nas redes e, assim, pudessem ocupar diversas territorialidades – como suas casas, as casas dos espectadores, o território do afeto em torno desse ritual etc.

Por outro lado, é possível observar neste processo uma territorialização precária, que se dá pela falta de condição de manter o encontro, os afetos, sensações, acolhimento, calor humano, mas disponibiliza, por exemplo, a outros públicos que antes não poderiam acompanhar o ritual, se expandindo principalmente à quem tem acesso à tecnologia.

Para concluir o presente artigo, gostaria de destacar que ao fim da minha entrevista com Rita, a questioneei se já havia algum plano para a folia de 2021/2022. Rita me respondeu que possivelmente o grupo decidirá em cima da hora se a bandeira sairá ou não neste próximo ciclo natalino. Ela afirma que não sair com a folia enquanto a situação da pandemia não estiver controlada é uma questão de responsabilidade e comenta

é muito complicado, né, porque a gente entra na casa das pessoas. Casas sem ventilação às vezes, pequenas... e você não sabe, a gente pode estar de máscara, mas talvez os moradores não estejam... então assim, eu sou da turma que puxo o freio de mão (Rita Gama, integrante da Cantoria de Reis, entrevista, 19 de julho de 2021).

Por aqui vou acompanhando os próximos passos dos foliões e através de entrevistas e observando as redes sociais do grupo, vou compreendendo quais foram as decisões tomadas com relação a sair ou não com a folia no ciclo de 2021/2022. É tempo de acalmar as ansiedades e assim como os foliões, entender, aos poucos, como pesquisadora, quais as melhores formas de lidar com este momento.

Referências

AMARAL, Rita. As mediações culturais da festa. *Mediações – Revista de Ciências Sociais*, v. 3, n. 1, p. 13-22, 1998.

ARTEIRA, Cia. Companhia Arteira Convida – Ciclo Natalino – Daniel Fernandes e Wagner Chaves – Folias de Reis. *Youtube*, 6 de janeiro de 2021. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=HacrO5rU2LM>. Acesso em 6 de janeiro de 2021.

ARTEIRA, Cia. Companhia Arteira Convida - Ciclo Natalino - Cantoria de Reis do Céu na Terra. *Youtube*, 30 de dezembro de 2020. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=4YHpzxKdzF4>. Acesso em 2 de fevereiro de 2021.

BÁRTOLO, Lucas; SOUSA, João Gustavo Martins Melo de. Notas sobre as escolas de samba e a pandemia do novo coronavírus. *Cadernos de Campo*, vol. 29, suplemento. São Paulo, pp. 194-203, 2020.

CORRÊA, Jhonatan da Silva. Festas silenciosas: formas de cultura perante a pandemia. *Anais*. Anais do 4º Workshop de Geografia Cultural. Territorialidades do sagrado: abordagens da geografia da religião, 2020.

DURKHEIM, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF, 1968.

FRADE, Cascia. Especial Folia de Reis TV Brasil. *Youtube*, 30 de maio de 2018. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=LpQgSe7Pem8&t=202s>. Acesso em: 29/04/2021.

FUKS, Julian. Sobre outros carnavais – ou sobre aquilo que não há de morrer em nós. *Site UOL*, 13 de fevereiro de 2021. Disponível em <https://www.uol.com.br/ecoa/colunas/julian-fuks/2021/02/13/sobre-outros-carnavais--ou-sobre-aquilo-que-nao-ha-de-morrer-em-nos.htm>. Acesso em 15/04/2021.

HAESBAERT, Rogério. *Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade*. Porto Alegre, 2004.

KOZINET'S, Robert V. *Netnografia: realizando pesquisa etnográfica online*. Penso Editora, 2014.

PEIRANO, Mariza. *Rituais ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

ROCHA, Gilmar. A roupa animada: persona e performance na jornada dos santos reis. *Revista Cronos*, p 8-34, fev, 2014.

SESC. Natal Sesc | Pastoril Céu na Terra. *Youtube*, 6 de janeiro de 2021. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=HTXtf9Lhdhg>. Acesso em 06/01/2021.

SIMAS, Luiz Antônio. *Almanaque brasilidades: um inventário do Brasil popular*. Bazar do Tempo, 2018.

SIMAS, Luiz Antônio. Fogueiras para encantar a vida. *Site IREE*, Rio de Janeiro, 24 de junho de 2021. Disponível em <https://iree.org.br/fogueiras-para-encantar-a-vida/>. Acesso em 20/07/2021.

SOUZA, Luiz Gustavo Mendel. *Giros Urbanos: uma etnografia da festa do arremate da folia de reis no estado do Rio de Janeiro*. Belo Horizonte: Ancestre, 2020.

TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis, Vozes, 1974.

RIAL, Carmen. Antropologia e mídia: breve panorama das teorias de comunicação. *Antropologia em primeira mão*, v. 9, n. 74, p. 4-74, 2004.

VELHO, Gilberto. *Observando o familiar*. Zahar, 1978.

WHYTE, William Foote. *Sociedade de esquina*. Zahar, 2005.

Recebido em 30 de agosto de 2021

Aceito em 27 de dezembro de 2021

Dossiê: Estratégias de devotos e brincantes para a religiosidade em tempos de pandemia



“No tempo que se podia festejar” a cultura popular na Festa de Santo Antônio

“In the time you could celebrate” popular culture at the party de Santo Antônio

“En el tiempo que podrías celebrar” cultura popular en la Festa de Santo Antônio

Cicera Tayane Soares da Silva
Doutoranda em Antropologia Social
(PPGAS-UFRN)

Email: tayane.soares@live.com
<https://orcid.org/0000-0002-6053-2231>

Apresentação

A Festa de Santo Antônio ocorre anualmente na cidade de Barbalha, começando no último domingo do mês de maio ou no primeiro domingo do mês de junho. O evento abre o ciclo festivo na região do Cariri, iniciando-se com o corte da árvore que, posteriormente, será reconhecido pela comunidade como o pau de Santo Antônio. Na abertura da festividade, tem-se o cortejo do Pau da Bandeira, momento no qual o tronco de uma árvore percorre as principais ruas da cidade. Esse momento é considerado pelos brincantes e devotos como sendo a ocasião mais significativa da festa, pois é hora de hastear a bandeira do santo casamenteiro, anunciando para todo o Cariri que os festejos a Santo Antônio começaram. Após sua abertura inicia-se a Trezena a Santo Antônio, momento onde são realizadas missas em louvor ao Santo. Durante esse período também há a presença de festividades dançantes, quermesses e apresentações artísticas. No ano de 2015, a festa foi registrada como patrimônio cultural imaterial do Brasil pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), tendo sua imagem ligada a cultura popular.

A festa costuma receber um público de 250 mil pessoas, aproximadamente. No ano de 2020, a celebração, que ocorre desde 1928 de forma presencial, foi adiada para o mês de outubro, que depois foi cancelada, ocorrendo, apenas, em formato virtual. Frente a isso, o presente ensaio busca ofertar ao leitor a compreensão sobre a festa amparada nos grupos populares e como estes foram impactados pela pandemia do Coronavírus, pois ao momento em que o distanciamento social consistia na ferramenta mais eficaz para combater o vírus, a festa não pôde acontecer e, conseqüentemente, os grupos populares tiveram que resguardar as suas manifestações aos interiores de suas casas.

A Festa, nos moldes tradicionais (realização do cortejo e demais momentos com a presença do grande público), nunca havia sido interrompida, com a pandemia da Covid-19 o festejo teve que ser reorganizado para atender as novas demandas do isolamento social. Com essa nova organização, os grupos populares que participam da festividade tiveram que resguardar suas manifestações aos espaços domésticos. “Faz um bucado de tempo que eu brinco na festa, mas esse ano, devido essa doença infeliz a gente não vai fazer nossa apresentaçõzinha. Eu fico tão triste com isso, se fosse em outros tempos a gente já via as pessoas se movimentando pra festejar” (Entrevista realizada em 10 de maio de 2021, com o mestre dos Penitentes Epitácio Fabrício).

Mestre Epitácio Fabrício faz parte do grupo de Penitentes do sítio Lagoa, zona rural de Barbalha. Ele enfatiza, assim com tantos outros, como a pandemia impactou nas suas

apresentações e como isso acaba por interferir no quesito financeiro, haja vista que ao momento em que não há festa, muitos dos membros dos grupos populares que dependiam dos cachês para complementar sua renda não pôde recebê-los.

Todos os anos, durante a abertura da festividade, os grupos de tradição/populares reúnem-se aos arredores da igreja matriz de Santo Antônio (Figura 1 e 2), saindo em cortejo pelas principais ruas da cidade. O “cortejo dos Grupos Populares” (figura 3) é o momento dedicado às apresentações culturais. Essa ocasião é marcada por diversas sonoridades, pelo som das bandas de Pífanos (figura 4 e 5), pelo toque das zabumbas, dos berimbaus e etc. Na ocasião, a população, turistas e visitantes aglomeram-se para ver as apresentações artísticas culturais (figura 5). A cachaça do Senhor Vigário (Figura 7) é distribuída de forma gratuita para quem a quiser consumir, unindo elementos sagrados – a missa que ocorre dentro da igreja – com aspectos profanos de comemoração lúdica. A respeito da dimensão sagrada e profana da festa não se trata aqui de separa-las, mas, sobretudo de pensar como ambas estão interligadas, compondo o imaginário festivo.

Depois da concentração, os grupos populares ocupam seus postos em filas para a saída do cortejo (figura 7). Durante o trajeto que interliga a igreja matriz de Santo Antônio e a igreja do Rosário, os grupos apresentam suas manifestações culturais para o público (figura 8, 9, 10 e 11). Esse momento se configura como um espaço de visibilidade para a cultura popular local, no entanto, ele também reforça os conflitos existentes entre o poder público municipal e os membros dos grupos populares, ocasionando no que Bromberger (2014) chamou de artificialização estética.

Essa realidade, contudo, foi modificada com a pandemia do Coronavírus (figura 12), interpondo aos mestres e seus respectivos grupos a obrigação de ficarem em suas casas, aguardando, ansiosamente, até o próximo festejo.

A fotografia pode ser compreendida como um mecanismo da memória. Ela evoca lembranças, que acionam para sentimentos coletivos e individuais. É através dela que o presente ensaio busca retratar a Festa de Santo Antônio em um contexto no qual aglomerar-se era permitido: os anos de 2018 e 2019. Os grupos populares foram os interlocutores da pesquisa, é por meio deles que buscamos pensar a importância que estes desempenham na concretização do festejo. As fotografias foram produzidas por câmera Canon e por um celular Iphone, sem alterações nas imagens, exceto na figura 12.



1. A igreja matriz de Santo Antônio

As pessoas reuniam-se aos arredores da igreja. Era comum ver crianças aos ombros de seus pais, turistas fotografando, membros dos grupos populares performando suas manifestações. Os sons dos instrumentos contrastavam com as orações que ocorriam no interior da igreja.
Foto: Tayane Soares (27/2018)



2. O Pau de Sebo e a tradição das festas juninas

Enquanto as pessoas reuniam-se para ver as apresentações culturais dos grupos populares, outras tentavam pegar a premiação que estava na extremidade do mastro. Foto: Tayane Soares (27/2018).



3. Entre Reisados, Pífanos e festejos

Os grupos populares reuniam-se ao lado da igreja matriz de Santo Antônio. O som das espaçadas e os espelhos fixados nas roupas do mestre conferiam aquele cenário uma imagética ligada às tradições populares. Foto: Tayane Soares (27/2018)



4. Sons de festa

Banda de Pífanos tocando durante o cortejo dos Grupos Populares. Foto: Tayane Soares (27/2018)



5. Sons de festa

Sandália de couro, camisa xadrez, zabumba empunho. Os grupos populares embalam os sons da festa de Santo Antônio, retratando, através da música, a cultura popular, a religiosidade e os sentidos de festejar. Foto: Tayane Soares (27/2018)



6. Concentração do cortejo dos Grupos Populares

No início da manhã de domingo, pessoas reuniam-se no centro da cidade para ver e acompanhar o cortejo dos Grupos Populares. Foto: Tayane Soares (27/2018)



7. A cachaça do senhor vigário

Durante a realização da missa e das apresentações dos grupos populares, um senhor, distribui, gratuitamente, a cachaça do senhor Vigário. Foto: Tayane Soares (27/2018)



8. Saída do cortejo dos Grupos Populares

Os grupos populares eram organizados em filas, logo depois vinham as autoridades políticas do município e demais participantes. Foto: Tayane Soares (27/2018)



9. No toque das espadas

Apresentação do grupo de Reisado durante a cortejo: tradição que se refaz. Foto: Tayane Soares (27/2018)



10. Os Penitentes

O cruzeiro é um dos símbolos mais importantes da penitência, sendo um objeto sagrado que deve ser reverenciado e respeitado. Foto: Tayane Soares (27/2018)



11. Até o próximo encontro

As demonstrações de afeto com as tradições são evidenciadas nas falas, nos gestos e nas performances realizadas pelos grupos populares, demonstrando o vínculo afetivo existente entre a comunidade e o patrimônio da Festa de Santo Antônio. Foto: Tayane Soares (27/2018)



12. A penitência em tempos pandêmicos

Como percebeu-se nos registros anteriores, a Festa de Santo Antônio era vivenciada através do contato direto entre as pessoas envolvidas. Era tempo de comemorar os encontros, entonar cantigas, provar da cachaça e das comidas ofertadas em nome do santo. Isso, contudo, foi modificado com a pandemia do Coronavírus, que impôs uma nova forma de viver a tradição, a fé e celebrar o santo casamenteiro. A efervescência característica da festa, cedeu lugar ao silêncio, ao choro, a dor e, sobretudo, a esperança em dias melhores. Foto: Tayane Soares (05/2021)

Referências

BROMBERGER, Christian. “Le patrimoine immatériel” entre ambiguïtés et overdose. *L’Homme. Revue française d’anthropologie*, n. 209, p. 143-151, 2014.

Recebido em 28 de junho de 2021

Aceito em 29 de dezembro de 2021

**Dossiê: Estratégias de devotos e brincantes para a religiosidade em tempos de
pandemia****“Omolu quer todo mundo no Olubaje”: o cotidiano de
um terreiro goiano durante a pandemia¹**

Emília Guimarães Mota

Doutoranda no Programa de Pós-graduação em Antropologia social/
Universidade Federal de Goiás

Integrante do Núcleo de Pesquisa Caroá (UFG)

emilia_mota@discente.ufg.br – <https://orcid.org/0000-0002-2872-8381>**RESUMO**

O texto reúne material do trabalho de campo realizado para pesquisa de mestrado apresentada em 2019 com reflexões e observações a partir das experiências vividas durante o ano de 2020, em meio à pandemia de covid-19. A partir da expressão “ser com o outro” utilizada pela *Iyalorixá* da Casa de Oya, que permite conhecer o modo relacional das religiões de matriz africana (RMAs), o objetivo é apresentar como os desdobramentos da pandemia impactaram o cotidiano do terreiro. Enquanto filha desse terreiro de candomblé goiano e pesquisadora, proponho reflexões sobre as especificidades das RMAs bem como sobre algumas adaptações realizadas na rotina do terreiro, sobre o pedido de Omolu, para todos comparecerem ao Olubajé. Como continuar “sendo com os outros” se as orientações sanitárias impedem contato e proximidade, justamente características das práticas de convivência e ritualísticas dos terreiros?

Palavras-chave: Antropologia das religiões; Candomblé; Comunidades tradicionais; Cuidado; Pandemia.

¹ Uma primeira versão deste texto foi apresentada como comunicação oral no “II Seminário Antropologias Contemporâneas e Fronteiras: Reflexões em Tempos de Pandemia”, em 2020, realizado pela Faculdade de Ciências Humanas da Fundação Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.

“Omolu wants everyone in Olubaje”: the daily life of a terreiro in Goiás (Brazil) during the pandemic

ABSTRACT

The text brings together material from fieldwork conducted for master's research presented in 2019 with reflections and observations from the experiences lived during the year 2020, in the midst of the covid-19 pandemic. Based on the expression “being with the other” used by the *Iyalorixá* of Casa de Oya, which allows us to know the relational mode of the religions of African matrix (RMAs), the goal is to present how the consequences of the pandemic impacted the daily life of the terreiro. As a daughter of this candomblé terreiro and a researcher, I propose reflections on the specificities of the RMAs as well as on some adaptations made in the routine of the terreiro, on Omolu's request for everyone to attend the Olubajé. How to continue “being with the others” if the health guidelines prevent contact and proximity, precisely characteristics of the coexistence and ritualistic practices of the terreiros?

Keywords: Anthropology of religions; Candomblé; Traditional communities; Care; Pandemic.

“Omolu quiere a todos en Olubaje”: la vida cotidiana de un terreiro de Goiás (Brasil) durante la pandemia

RESUMEN

El texto reúne el material del trabajo de campo realizado para la investigación del máster presentado en 2019 con las reflexiones y observaciones de las experiencias vividas durante el año 2020, en plena pandemia de covid-19. A partir de la expresión “ser con el otro” utilizada por la *Iyalorixá* de Casa de Oya, que permite conocer el modo relacional de las religiones de matriz africana (RMAs), el objetivo es presentar cómo el despliegue de la pandemia impactó en la vida cotidiana del terreiro. Como hija de este terreiro de candomblé e investigadora, propongo reflexiones sobre las especificidades de las RMAs, así como sobre algunas adaptaciones hechas a la rutina del terreiro, sobre la petición de Omolu de que todos asistan al Olubajé. ¿Cómo seguir “estando con los otros” si las directrices sanitarias impiden el contacto y la proximidad, precisamente características de la convivencia y las prácticas rituales de los terreiros?

Palabras clave: Antropología de las religiones; Candomblé; Comunidades tradicionales; Cuidados; Pandemia.

Introdução

Segundo Gabriel Banaggia (2008, p. 02), os estudos sobre religiões afro-brasileiras podem ser divididos em dois grandes períodos. Como uma primeira fase, o autor identificou que os textos traziam descrições dos sistemas de culto, objetos rituais, símbolos, mitos, através de perspectivas que foram depois nomeadas de “histórico-evolucionistas” ou de “culturalistas”. Já naquela que pontuou como a segunda fase, a pergunta motriz foi deslocada “para a investigação da relação que estas religiões mantêm com a sociedade envolvente, e passam a considerar sua organização, as formas de reprodução social, as disputas de poder” (BANAGGIA, 2008, p. 02).

A dimensão cotidiana dos terreiros e a convivialidade vem ganhando cada vez mais espaço nas pesquisas a partir dessa segunda fase identificada por Banaggia (2008), como se fez notar. Existem muitos exemplos possíveis, mas escolho citar o livro de Miriam C. M. Rabelo, lançado em 2014 com o título “Enredos, feitura e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé”, que tem sido inspirador, pois trata sobre a construção dos laços entre humanos e entidades do candomblé, como se fazem e se transformam na convivência. Para tanto, a autora utiliza diferentes descrições do cotidiano de terreiro em Salvador, trajetórias, narrativas de vida, situações que estão para além daquilo que Banaggia (2008) alocou na primeira fase de sua classificação.

Diante de tal inspiração e das possibilidades oferecidas pelo trabalho de campo realizado para outra pesquisa, fui apresentada ao que identifiquei como modo relacional das religiões de matriz africana, apontada pela expressão “ser com o outro” utilizada pela *Iyalorixá*² da Casa de Oya. O terreiro liderado por ela está localizado na Zona Leste da cidade de Goiânia (GO) e se identifica como um terreiro de candomblé de nação ketu³. É

² Iyalorixá - sacerdotisa do candomblé, popularmente chamada de “Mãe de santo”; a contração desse nome é Iya. Para os pais de santo tem-se o termo Babalorixá, e a contração Baba.

³ Entendo candomblé como uma religião que foi conformada no Brasil a partir da desterritorialização de africanos arrancados de seu continente para o trabalho escravo. Apresenta elementos do que comumente chamam de religiões tradicionais africanas mas soma-se à sua constituição elementos de influências diversas encontradas no país. *Ketu* é considerada uma nação de candomblé assim como angola e jeje, portanto falamos em candomblés. Refere-se ainda a uma tentativa de localizar influências específicas a partir da origem de africanos, dos ancestrais. Ketu é identificada como a nação que reúne Iorubás (egbas, nagôs, ketus, ijexas) da região que hoje conhecemos por Nigéria e Benin. Para Goldman (2005, p.1) a nação seria um modo de identificar formas criativas específicas do candomblé no Brasil. Para saber mais sobre o termo *nação* ver Lima (1976).

o terreiro onde fui confirmada como *ekedi*⁴ e, portanto, as observações e relatos são parte de minha própria experiência como candomblecista e também pesquisadora.

O trabalho anterior, de onde trago o contato com a expressão “ser com o outro” foi iniciado a partir do movimento de seguir as relações e aquilo que as pessoas e o campo foram suscitando como relevante. Minha sacerdotisa, que já foi superintendente de igualdade racial do município, começou o movimento de se afastar pouco a pouco da esfera considerada pública, da política partidária, para se dedicar à Casa de Oya. Isso significou também para mim passar da observação nas instituições que versam mais com o modelo burocrático moderno para a convivência desde o próprio terreiro. A sacerdotisa também foi quem me apresentou as outras pessoas com quem pude dialogar para construir o trabalho de dissertação de mestrado.

A pesquisa referida lançou a possibilidade de conhecer outras formas de fazer política, por meio de práticas e criações artesanalmente empreendidas, para os enfrentamentos cotidianos ao racismo que são pautados por modos de estabelecer relações, de conviver, de ser com os outros e de cuidar, sobretudo da vida e de sua produção contínua. É a partir do terreiro que pretendo apresentar um relato e algumas reflexões sobre os impactos da pandemia provocada pelo coronavírus (covid-19) que atingiu mais diretamente o Brasil a partir do mês de março do ano de 2020. Mês em que a Organização Mundial da Saúde (OMS) declarou que o estado de contaminação pelo novo coronavírus alcançou o patamar de uma pandemia⁵. Ao surgirem os protocolos de segurança sanitária e observar como nossas atividades foram afetadas pela pandemia, notei a dificuldade de simplesmente tentar transpor para outros formatos, pois o contato físico, a proximidade, a comensalidade são aspectos intrínsecos das comunidades tradicionais de terreiro.

Não nos reunimos apenas para algumas horas de atividade como pode acontecer com outros grupos religiosos que conseguiram fazer transmissões através da internet e depois realizar suas atividades observando o distanciamento entre as pessoas e o controle do contato físico, o uso de máscaras, dada a própria disposição espacial de seus templos e

⁴ Nome dado a uma posição que somente mulheres podem ocupar na hierarquia organizacional de um terreiro de candomblé ketu. Essas mulheres são aquelas que não entram em transe com o orixá e após sua iniciação chamada também de “confirmação” elas passam a ser tratadas por esse nome e desenvolvem atividades específicas como cuidar dos orixás, suas vestimentas, paramentas, dos materiais rituais e de dar suporte às/aos sacerdotisas/es.

⁵ Disponível aqui e em vários outros noticiários e sites <https://www.unasus.gov.br/noticia/organizacao-mundial-de-saude-declara-pandemia-de-coronavirus>.

ritualísticas. Católicos e evangélicos, por exemplo, já estão habituados à ideia de fazer transmissões, uma vez que há vários anos é possível observar não só a presença deles em programas televisivos e radiofônicos bem como a propriedade de canais de comunicação.

Apresentarei, de modo breve, como podemos compreender a expressão “ser com o outro” e suas possibilidades de extensão. Depois, tentarei desenvolver descrições e algumas reflexões sobre o que o terreiro buscou fazer durante o ano de 2020, além de algumas percepções que nos levam a compreender limites e diferenças perante adaptações que outros segmentos religiosos puderam realizar. O episódio diferencial foi protagonizado pelo orixá Omolu que nos surpreendeu com seu pedido para que o Olubajé, cerimônia dedicada a ele, fosse realizado com a presença dos membros da casa. Se para o contexto geral, estar perto anunciava a sensação do risco pela qual todos fomos tomados desde que a pandemia começou, por outro lado, o pedido de Omolu foi a certeza de que estávamos sendo cuidados e atendidos por aquele que é conhecido por dominar os segredos da cura, das doenças, o senhor da terra e do sol.

É necessário ressaltar que meu relato acompanha movimentos parciais tanto de uma pessoa que não mora no terreiro quanto de alguém que tentou acompanhar o que aconteceu em momentos específicos. Apresento uma leitura dessas experiências. Certamente, as impressões de outras pessoas do terreiro podem variar, sobretudo daquelas que residem na casa.

Não existe uma relação de religiões de matriz africana sem ser com o outro

O título da seção é o trecho inicial da fala da *Iyalorixá* do terreiro, fundado em 2016. Durante o período em que fiquei no terreiro de modo contínuo⁶ para realizar parte do trabalho de campo, no mês de abril de 2018, fui recebida na casa da sacerdotisa, que está no mesmo terreno do barracão, dos quartos dos orixás, como inúmeras casas de religiões de matriz africana brasileiras. Certo dia, recebemos uma visita casual de uma outra *ekedi* com seu companheiro. Entre comidas e bebidas conversávamos sobre variados temas e, claro, sobre o terreiro, sobre o candomblé. Ao comentar algumas diferenças entre ser de religião de matriz africana ou ser uma pessoa cristã, a sacerdotisa explicava:

⁶ Como sou filha da Casa de Oya, meu acesso às atividades e à própria casa foi em certa medida facilitado. Para além do mês de abril de 2018, ao longo desse mesmo ano, participei da maior parte das atividades do calendário incluindo aquelas que foram acrescidas como os *boris* de algumas pessoas. Elas puderam compor os dias de observação participante.

Não existe uma relação de religiões de matriz africana sem ser com o outro. Não existe você se relacionar com os orixás sem você estar se relacionando com as pessoas. Não dá para ser de matriz africana se não for na relação com o outro. Sobre a leitura do cristianismo arcaico eu não posso falar porque não tenho muito conhecimento, mas o cristianismo como está posto no ocidente ele não tem brecha para comunidade. Deus é uma relação interna em que você não precisa de uma outra pessoa para poder se relacionar com Deus. (Iyalorixá da Casa de Oya. Notas de campo, 14/04/2018, Goiânia-GO).

A percepção dessa diferença de relação, que também se quer epistemológica e, em outra extensão, ontológica, pode ser notada em alguns estudos (GIUMBELLI, 2011; ASAD, 2003) que consideram uma relação entre a formação de um Estado secular e a Modernidade. Ao falar sobre o “secular”, marcamos o que se pressupõe como religioso. E a maneira de conceber o que é religioso traz implicações para o modo como as religiões de matriz africanas foram/são tratadas. O projeto secular faz parte da modernidade fundada nos grandes divisores, ocidental e que separa a vida em inúmeros âmbitos que são sugeridos enquanto irreconciliáveis. Essa modernidade é responsável pela percepção da religião como um aspecto individual, apresentando a crença como o nexos central da relação entre religião e modernidade.

A *Iyalorixá* ressaltava a convivialidade utilizando diversas vezes, não apenas naquela conversa, a frase “candomblé é convivência”. Ainda que se possa tentar considerar como uma sentença simples e tentar generalizar para outras situações e mesmo religiões, a sacerdotisa demonstrava outros sentidos encapsulados na frase que são fundamentais para compreender um pouco sobre as comunidades tradicionais de terreiro. Um deles é a dimensão acionada também pela primeira expressão recortada do trecho citado, “ser com o outro”, a outra de uma ecologia das práticas, guardando ainda um sentido de cuidado. Tal como enunciado pelo livro de Rabelo (2014), aqui também enfatizo que “ser com o outro” e a convivialidade não estão restritas às relações entre humanos. Diferentes seres, materiais, lugares modulam diferentes práticas que “fazem” e das quais “são feitos” nos entrelaçamentos que compõem.

A sacerdotisa da Casa de Oya nos ensinava naquela noite que não existe sentido para nós, candomblecistas, em tentar emplacar o status “não praticante” como podemos ver em outros casos em que as pessoas se declaram assim, de modo informal. Com a ressalva de toda a descontração em que podemos observar o uso de tal expressão, se fosse colocada para um contexto de religião de matriz africana, aparentemente já anunciaria uma

contradição em relação ao pertencimento e tipo de vínculo. A “prática” é imanente ao “ser de religião de matriz africana”.

Evidentemente, como o candomblé é uma religião iniciática, afastar-se do terreiro, deixar de frequentar, não desfaz sua iniciação. Mas direciona para o enfraquecimento do *axé*⁷ modulado que deixa de ser atualizado por meio de “dar comida à cabeça”, alimentar Ori, no rito do *bori*⁸, ou de “dar comida” ao santo em seu assentamento⁹, de movimentar o *axé* de modo geral, as relações com os diferentes seres. Ao “fazer santo”, iniciar-se, estamos criando relações e sendo criados por elas. Só é possível ser iniciado por alguém que foi iniciado e tem caminho para ser sacerdotisa/te. Cada rito que vivenciamos ou cada ensinamento que recebemos dentro do terreiro segue a mesma lógica. Portanto, ser de terreiro é ser com o outro em diferente nuances.

Ao seguir a expressão “ser com o outro” podemos acessar diferentes aspectos da vida cotidiana nos terreiros. A princípio é possível encontrar o tema da iniciação que trata de um conjunto de práticas que marcam o nascimento da pessoa dentro do candomblé, para o orixá. Instaura relações com Exu¹⁰ e com o orixá regente da casa, com

⁷ De acordo com a *Iyalorixá*, o que Santos (2018 [1957]) apresenta sobre este termo é satisfatório e condiz com seu próprio entendimento. Segundo a autora citada, o *axé* é princípio e força, uma força propulsora que é transmissível, um poder de realização. O *axé* é a força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer. “Esse poder, que permite que a existência advenha, se realiza, é mantido, realimentado permanentemente no terreiro” (SANTOS, 2018 [1975], p. 37). A depender da finalidade, a combinação de vários elementos é que vai caracterizar as diferenças de *axé* de um assentamento, de um iniciado, de um material, de um rito. Cada indivíduo iniciado, ainda segundo Santos (2018 [1975]) é um receptor e um impulsor de *asè*. Goldman (2005), nomeia os processos e procedimentos como modulações de *axé*. “O *asè* impulsiona a prática litúrgica que por sua vez, o retroalimenta, pondo todo o sistema em movimento” (SANTOS, 2018 [1975], p. 38). O termo assume o sentido de casa, também, assim como é comum encontrar nos nomes das casas de candomblé “Ilê Axé”, casa de *axé*, que são complementadas com outras partes que podem se referir ao orixá de uma família ou da liderança. *Axé* pode ainda ser uma resposta afirmativa que emana força e positividade, quando alguém termina uma frase e dizemos *axé*, ou *axé o*.

⁸ *Bori* é o rito de dar de comer à cabeça. Alimenta Ori, que é outra entidade diferente do “orixá de cabeça” da pessoa. Faz parte do rito da feitura na tradição *ketu* da qual faço parte. Assinalo dessa maneira porque em outras tradições o *bori* pode ser dado fora do processo de feitura como bem demonstrou Miriam Rabelo (2014). Para a Casa de Oya é uma das primeiras atividades e somente depois dela é que será dado prosseguimento à feitura.

⁹ Assentamento: materialidade do orixá, seja de cabeça ou daqueles que compõem as relações e enredos que compõem a pessoa. Materiais utilizados para canalizar e modular a energia do orixá geral. No caso do assentamento do “orixá de alguém” estamos falando sobre o orixá individual. Opipari (2009) destacou três planos de existência que já foram citados por Goldman e também por Flaksman (2014). O primeiro seria o orixá geral, o segundo, o plano das qualidades de orixá e o terceiro, o plano do orixá individual.

¹⁰ Exu é o orixá da comunicação, dos caminhos, das encruzilhadas, é o princípio dinâmico e da existência individualizada (SANTOS, 2018 [1975]) ao mesmo tempo em que é patrono e quem transporta as

sacerdotisa/te, com o orixá individualizado, com a casa em si, com as outras pessoas, orixás, entidades espirituais que fazem parte dela. “Fazer santo” é enredar-se (FLAKSMAN, 2014). Durante o processo de “fazer santo”, é a sacerdotisa/te quem planta o *axé* em nossas cabeças, prepara o assentamento do orixá e modula o *axé* nos materiais específico que cabem a cada orixá.

As *ekedis* participam ativamente de cada etapa, pelo menos na Casa de Oya. São as responsáveis por cuidar de tudo quando os orixás estão manifestados com seus filhos, desde adequar as roupas para cada um deles, guiá-los para dançar ou realizar outras atividades que desejam, fornecer materiais para cada situação, acordar as pessoas do transe e outras tantas atividades. Os *ogans*¹¹ também possuem atividades específicas como cuidar dos animais, incluindo o momento de oferta deles aos orixás, de conduzir os instrumentos musicais que são importantes para a comunicação com os orixás, bem como entoar as cantigas.

É preciso, ainda, que outras pessoas colaborem com o preparo das comidas que serão ofertadas aos orixás, organizem os espaços e instrumentos para cada rito, facilite e conduza de modo adequado cada situação, atendendo desde os ritos às necessidades mais básicas do cotidiano das pessoas. É necessário um grupo de pessoas presentes durante a função¹², convivendo entre si e dividindo as atividades. Muito passa pela via material, pelo contato físico e pela articulação de no mínimo duas pessoas no momento e, claro, de tantas outras que vieram antes e possibilitam nossa existência.

Outro tema está relacionado ao da iniciação que também nos permite visualizar uma maneira de falar sobre “ser com o outro”, é o da noção de pessoa. Cara à Antropologia, o tema foi estudado à luz das experiências das religiões de matriz africana por Bastide (1961 [1958]), Goldman (1984; 1985) e outros (GERMANO, 2017; FLAKSMAN, 2014, 2016; RABELO, 2014; SANZI, 2009; ANJOS, 2006). O principal aspecto enfatizado é o de que se trata de uma noção de pessoa que é relacional e se

oferendas. Para Bastide (1961 [1958]) Exu é o elemento dialético do cosmos, responsável pela comunicação entre os compartimentos do cosmos. Existem tanto os exus assentados para cada pessoa iniciada quanto exus assentados para o terreiro. No jogo de búzios é Exu quem se comunica com a sacerdotisa/te repassando a ela as mensagens dos outros orixás. No terreiro é aquele que avisa e auxilia, por exemplo, na aproximação das pessoas percebidas por ele como aquelas que possuem caminho para o candomblé e poderão se vincular à família de santo de determinada casa. Ele atua nos movimentos de fazer, de trazer e reconhecer.

¹¹ Existem outras grafias possíveis. De modo similar ao que ocorre com as *ekedis*, os *ogans* são os homens iniciados que não entram em transe e que também desempenham atividades específicas a este cargo que ocupam.

¹² Nome dado ao período de atividade mais intensa no terreiro, que podem durar dias e às vezes semanas.

constitui em um processo contínuo em que ocorre a modulação de forças reconhecendo-se a qualidade múltipla da pessoa.

“Ser com o outro” abraça e opera diferentes instâncias de convivência e relações. Podemos compreender como o modo relacional das religiões de matriz africana que implica práticas e movimentos constantes que cuidam dos que estão aqui, daqueles que vieram (ancestralidade) e dá condição de outros virem (outras iniciações, nascimento de pessoas e de orixás individualizados). Seguindo a mesma lógica de que só poderemos ofertar aquilo que recebemos, ser uma/um sacerdotisa/te e ter seu terreiro de candomblé aberto, demandou a criação de vínculos com outras pessoas, orixás, entidades, lugares, assentamentos.

O cuidado para com essas relações que foram alimentadas durante longo tempo até chegar ao momento de responder à vontade do orixá, de que a pessoa seja sacerdotisa e abra sua casa, continuam sendo atualizadas. Esse tempo corresponde, a princípio, aos sete anos de obrigações cumpridas após a iniciação, mas pode variar em função de não se tratar de uma contagem linear do tempo conforme o calendário comum utilizado, o gregoriano. Uma pessoa pode completar suas obrigações de sete anos após, por exemplo, vinte anos cronológicos desde sua iniciação.

Assim, para além da própria casa de candomblé e sua família de santo, as pessoas estão relacionadas a outros terreiros. Tanto com aqueles com quem compõem um tipo de parentesco¹³ a partir da mesma linhagem da também chamada “família de santo”, quanto com os terreiros com os quais se criam vínculos de amizade, parceria e que passam a figurar também outra instância de convivência. Comparecem às festas uns dos outros e por vezes, em alguma medida, ajudam nas atividades de preparo delas. Isso pode variar muito. Uma outra extensão que a expressão “ser com o outro” nos permite vislumbrar é aquela que se dá nas relações do terreiro com a vizinhança. Cuidar das relações com a localidade em que a casa se encontra, com a vizinhança, é dar continuidade ao cuidar das pessoas. Os terreiros podem oferecer apoio espiritual e/ou social, cuidando das pessoas que batem à porta ou oferecendo algum outro tipo de apoio que pode ser lido como uma prestação de serviço social. É o caso, por exemplo, da distribuição de cestas básicas, de refeições, oferta de reforço escolar, cursos, creche, conforme apresentado em outros trabalhos (FONSECA e GIACOMINI, 2013).

¹³ Para alguma leitura a mais sobre o tema há o trabalho de Lima (1977) sobre a família de santo nos candomblés e ainda um trabalho de Flaksman (2018) sobre o parentesco de santo e de sangue no candomblé a partir do terreiro do Gantois (Salvador- BA).

Ademais da iniciação, as casas de candomblé possuem calendários em que se presta homenagem e cuidados aos orixás em suas respectivas datas pré-estabelecidas. A quantidade de festas e atividades pode variar conforme o tempo de existência da casa, o que implica em ter pessoas que já alcançaram e cumpriram os requisitos para se tornarem *ebomis*¹⁴. O Ipeté para Oxum ou o Pilão de Oxoguiã são realizados quando se tem ao menos uma das pessoas desses orixás já como *ebomi*. São orientações seguidas pela Casa de Oya.

As festas de saída de *iyawo*¹⁵, ou seja, cerimônias em que novas pessoas iniciadas são apresentadas no salão também podem incrementar as atividades previstas pelo calendário. De modo geral, além destas últimas citadas, temos as festividades dedicadas a orixás específicos ou simultaneamente a alguns deles. Em janeiro a Casa de Oya realiza as Águas de Oxalá, em abril é a festa dos orixás caçadores (sobretudo destinada a Ogum, Odé), a Fogueira de Xangô geralmente é feita em setembro e o Olubajé em agosto. A festa para os erês, que são entidades espirituais infantis complementares aos orixás, acontece em outubro. No final do ano ou próximo às Águas de Oxalá acontece o Balaio das Iyabás (Oya, Iemanjá, Oxum). Intercalados ou concomitantes a estas, ocorrem os *boris* das pessoas que já foram iniciadas e atualizam o rito uma vez ao ano (preferencialmente). Como se nota até aqui, encontramos um calendário cheio de atividades sempre sendo remodelado para o acréscimo de outras que dependem da atuação direta de pessoas presencialmente.

Tentativas e composições com protocolos sanitários

Tendo em vista o que foi exposto podemos imaginar como a pandemia pode ter afetado o cotidiano dos terreiros. A tentativa de *Iyalorixá* da Casa de Oya, de marcar diferença entre religiões de matriz africana e outras (como aquelas da matriz judaico-cristã) naquele trecho citado na segunda seção do texto possibilitou olharmos para os terreiros, atentando para suas especificidades. A pandemia provocada pela covid-19, por sua vez, aprofundou e tornou mais visível algumas diferenças e desigualdades entre classes sociais sobretudo quando observadas de modo interseccional, junto a raça e gênero.

A ideia de que se deve ficar em casa, evitar transportes públicos, locais com aglomeração de pessoas, transpor o trabalho para o ambiente doméstico e o frequente uso

¹⁴ Pessoas que possuem suas obrigações de sete anos de iniciados realizadas e que podem ter cargos específicos ou não.

¹⁵ *Iyawo*: nome que recebe o iniciado, independente do gênero, até completar os sete anos correspondentes a atividades cumpridas e relacionados à idade adulta.

da internet, intensificar os procedimentos de higienização com água e sabão ou álcool etc., foram recomendações e práticas implementadas de modo generalizado. Contudo, sabemos que compreendem grupos específicos da sociedade aqueles que podem aderir a essas recomendações de modo mais amplo. Quero dizer que nem todos possuem essas condições por vezes básicas, como água à disposição, um emprego que pode continuar ativo mesmo funcionando fora do local de origem, as condições estruturais da própria casa, os meios de garantir a segurança alimentar de comunidades e famílias nos longos períodos de fechamento do comércio etc. As consequências do neoliberalismo tardio (POVINELLI, 2016) atingem de modos distintos os diferentes grupos. Um terreiro, por exemplo, movimenta e sustenta uma comunidade inteira. Não se pode limitar a visão tentando enxergar como um ponto individualizado, hermético. Isso seria justamente o oposto do que “ser de religião de matriz africana” implica.

Ainda que nesse contexto de desigualdades e diferenças sociais, imediatamente a Casa de Oya seguiu as recomendações de suspender as atividades, tanto públicas quanto aquelas internas, restritas aos filhos da casa. Era o que estava ao alcance. Mesmo que muitos terreiros abriguem algumas pessoas de sua “família de santo” as atividades foram reduzidas e deixadas a cargo dessas pessoas, como aquelas de manutenção do espaço e outros ritos. A suspensão das atividades foi tema consultado também no jogo de búzios, tanto para ver o que Exu diria quanto para falar com cada orixá de cada atividade prevista no calendário e ouvir suas recomendações. A consulta aos oráculos através do jogo de búzios ou o uso de obis (noz de cola) é prática cotidiana no terreiro e foi crucial para alinhar as melhores decisões para cada terreiro nesse período em que todos estamos imersos nas consequências da pandemia. Outras casas de Goiânia e região metropolitana manifestaram seus posicionamentos nas redes sociais, informando que não realizariam atividades públicas e mesmo aquelas que fossem internas seriam limitadas.

As práticas recomendadas pelos protocolos sanitários, entretanto, para afroreligiosos e certamente outros, não são suficientes para cuidar e proteger, pois a concepção de equilíbrio, de corpo, da pessoa e de saúde vão além do controle microbiológico, dos saberes chamados “biomédicos” e do isolamento social. Realizar o *bori*, para fortalecer e atualizar as forças de Ori e alimentar os orixás, por exemplo, são práticas que compõem um rol daquelas que são necessárias para nossa saúde e equilíbrio também. O que se pode notar, a partir da primeira parte comentada neste texto, é que não se trata exclusivamente dos ritos destinados à cada pessoa e seus orixás. Falamos de um complexo emaranhado de relações criadas e cuidadas através da convivência, do compartilhamento de materiais, objetos, alimentos, de contato físico.

Como ninguém sabia ao certo quanto tempo duraria a pandemia e como seria o desenrolar desse processo, os quatro primeiros meses a partir de março de 2020, mês em que se decretou nacionalmente a existência de uma pandemia, foram de maior tolerância e paciência, ainda que de incertezas e medo. Alguns integrantes da Casa de Oya realizaram chamadas de vídeo para tentar aproximar de alguma maneira, não ficar apenas pelas trocas de mensagens através de aplicativos como WhatsApp. Ao longo do tempo essa via demonstrou alguns limites para as pessoas conseguirem uma comunicação mais assertiva, dado o fato de que antes era utilizada para repassar alguns recados e avisos que complementavam a comunicação presencial. Para um grupo que se pauta em outra perspectiva de relação e convivência, pela oralidade, outro ritmo e interação com espaço, materialidades e entre si, ficar sem ir ao terreiro foi impactante. Algumas atividades podem ser realizadas em casa, como banhos de erva e rezas, mas ganham sentido quando articuladas com as outras práticas de “ser com o outro”.

Após alguns meses a sacerdotisa da Casa de Oya continuou com a consulta frequente aos búzios para saber como proceder com as atividades da casa e, com as respostas obtidas, decidiu realizar pequenos ritos contando com o apoio das pessoas que são da família de santo e moram lá em sua casa, que divide o terreno com o barracão. Alguns são seus filhos consanguíneos que também fazem parte da família de santo. Evitando o fluxo de pessoas externas, aceitaram ficar sobrecarregados com atividades para ajudar a cuidar das questões importantes para o terreiro, seus orixás e filhos. Foi uma decisão importante. Alguns *boris* foram realizados contando com os cuidados da pessoa para que estivesse respeitando a quarentena e, quando possível, fosse à Casa de Oya após realizar um teste para verificar se não estava contaminada pelo novo coronavírus. O uso de máscaras e a higienização de produtos e objetos também foi observado bem como o distanciamento, com um menor número de pessoas dentro da cozinha ou alocadas em outros espaços dentro do terreiro.

Uma outra adaptação foi negociada junto ao orixá Ogum para rever a conformação da festa dedicada aos caçadores. Em seu fluxo normal, a função duraria aproximadamente três dias com a previsão de receber a presença maciça da família de santo da Casa de Oya. Essa festa consagra o momento em que se homenageia Ogum e Odé, portanto, alimentamos o Ogum assentado para a casa e também aqueles oguns dos filhos de santo que tiverem um assentamento desse orixá, caso eles manifestem o desejo de serem alimentados. O momento aberto ao público é a festa em que esses orixás se manifestam nos corpos de seus filhos e nos dão o privilégio de suas presenças, suas danças, seus

abraços e cuidados. Ogum recorrentemente solicita, na Casa de Oya, que a refeição oferecida seja composta por feijoada e cerveja para os visitantes.

Dadas as condições da pandemia, em negociação com Ogum, decidiu-se distribuir essa atividade ao longo de semanas proporcionando a oportunidade de que as pessoas pudessem dar comida aos seus assentamentos sem promover aglomerações. Mas nem esse formato implicou na ida de todas as pessoas envolvidas com esses assentamentos ao terreiro. Foi outro ponto de negociação que ocasionou, por exemplo, que os orixás assentados de alguns filhos de santo recebessem suas oferendas sem que a pessoa estivesse presente no terreiro. No primeiro momento, a festa, que oferece comida aos visitantes desde a inauguração da Casa de Oya, teve que ser adiada. Com o agravamento da pandemia, ela acabou sendo suspensa também. Uma outra atividade, de iniciação de duas pessoas, também ficou suspensa porque estava prevista para ser realizada nas semanas anteriores à festa de Ogum, sendo esta aquela que reuniria uma festa do calendário anual com a apresentação de novos iniciados. Para não deixar de atender às solicitações do orixá e o cuidado com as pessoas, o combinado com Ogum foi de que ofertaríamos comida às pessoas em situação de rua. Foram providenciadas embalagens que facilitassem a higienização e garantissem alimento de qualidade e livres de contaminação para ofertar às pessoas.

As consultas e, ao mesmo tempo, negociações com os orixás sobre a melhor maneira de seguir com práticas que são fundamentais para nossas existências sem colocarmos pessoas em risco foram fundamentais, sobretudo, para o enfrentamento do primeiro ano da pandemia. Distante de se interpretar que as negociações seriam modo de lidar com alguém que não compreendesse a seriedade do momento e estivesse insistindo em suas demandas, o que trago como relato aqui diz muito mais sobre como orixás puderam nos orientar e cuidar mesmo quando uma calamidade atinge toda a sociedade. A *Iyalorixá* do terreiro por vezes diz que somos nós quem precisamos de orixás, e não eles que precisam de nós. Nesse sentido, a necessidade de um *bori* ou outro procedimento é antes uma prática de cuidado para com as pessoas, para que tenham seu axé, equilíbrio e relações renovadas. São maneiras de aproximar, também, as pessoas daqueles que as protegem e cuidam.

A *Iyalorixá* já havia explicado, em uma outra conversa que tivemos durante o trabalho de campo no ano de 2018, quando falávamos sobre estratégias de enfrentamento ao racismo, que “o que compete a justiça a gente pode tentar fazer, mas a gente não pode abrir mão do que é do nosso povo. Cada um luta com o que tem, cada um mexe com o

que sabe”. Dadas as experiências desde o início da pandemia, talvez pudéssemos adaptar sua mensagem visualizando a substituição do termo “justiça” por “medicina”, “médicos”, “infectologistas”, “pesquisadores”. Seria uma maneira de descrever.

Mesmo quando algum dos filhos da casa esteve resfriado ou com outras questões de saúde, a *Iyalorixá* orientou que a procuraram para o uso de xaropes caseiros, às vezes preparados por ela ou ensinados para que a própria pessoa pudesse fazer, ou a indicação de ervas para infusões em chás. Além dos conhecimentos que compõem o que algumas pessoas denominam por “sabedoria popular”, como no caso do uso da planta assa-peixe e das folhas de guaco indicadas para infecções do trato respiratório, observei que algumas plantas já eram parte do uso cotidiano de afroreligiosos ou estavam plantadas no próprio quintal da casa de axé. As plantas, quando presentes no terreiro, poderiam ser recolhidas no local ou, caso não fosse possível encontrá-las na Casa de Oya, poderiam ser buscadas em outros locais como com parentes, amigos, vizinhos, desde que estivessem frescas (evitando as desidratada ou os pós). A essas práticas foi somada a constante recomendação de observar o distanciamento social, de realizar teste de covid-19 a fim de verificar se realmente nenhum sintoma estava sendo camuflado ou subestimado assim como aconselhava o acompanhamento médico.

Ainda com algumas dessas tentativas de adaptar as atividades, reduzir a exposição a riscos e mesmo assim cuidar das pessoas e continuar a “ser com o outro”, algumas atividades deixaram de acontecer ou ficaram restritas àquelas pessoas que moram no terreiro, como a oferta do amalá¹⁶ para Xangô na primeira quarta-feira de cada mês. Essa atividade faz parte do calendário da casa desde que ela foi inaugurada em 2016. Essa oferenda inclui, além da comida, rezas e cantigas para Xangô. Pode ser oferecido junto a este prato os acarás¹⁷ para orixá Oya, seguindo da entoação de cantigas também para ela.

Em Goiás (e, de acordo com os noticiários jornalísticos, também em outros estados do Brasil) muitos religiosos, sobretudo evangélicos e católicos, solicitaram, com o passar dos meses, a flexibilização e liberação para realizarem suas missas e cultos de modo presencial. Não pretendo aqui subestimar a importância dos ritos presenciais para seus

¹⁶ Cada orixá tem comidas específicas dedicadas a eles conforme os ensinamentos repassados de geração em geração. Essas comidas podem apresentar alguma variação conforme as transformações e criações das diferentes linhagens de famílias de santo e também das nações. O amalá é o nome, para nossa tradição, da comida específica para o orixá Xangô feita de pirão de farinha de mandioca e dendê, junto com um cozido à base de quiabo, dendê, carne bovina e camarão, servido em uma gamela de madeira. A atividade é chamada de amalá também.

¹⁷ Bolinho preparado a partir de massa feita de feijão fradinho triturado e frito no óleo de dendê.

membros, mas é curioso que desde as demandas por isolamento social e paralisação de atividades esses segmentos religiosos conseguiram de alguma maneira continuar suas atividades com transmissões através da televisão, da internet e atendimentos específicos no local como a oferta de hóstias (no caso de católicos). De modo diferente daqueles que solicitaram e insistiram pelo retorno das atividades presenciais, nós preferimos dividir e organizar da melhor maneira possível para evitar riscos para todos, incluindo as pessoas com quem nos relacionamos também fora da casa.

Aparentemente as demandas para o retorno das atividades presenciais foram atendidas de modo célere¹⁸. Um sacerdote de candomblé realizou uma festa em sua casa de axé e foi duramente criticado. Sua declaração pública sobre a querela foi respaldada pelo decreto estadual que liberou o funcionamento de templos religiosos com a observância do comprometimento com os protocolos sanitários. Alguns vídeos viralizaram nas redes sociais causando polêmica e alvoroço entre os próprios afroreligiosos. Os comentários das outras pessoas indicavam indignação com a decisão dele por se tratar de uma religião que tem muito contato e proximidade entre as pessoas durante suas celebrações e atividades. Alegavam também que os protocolos em si não atenderiam às especificidades das comunidades tradicionais de terreiro e seu funcionamento.

Por um lado, o apelo do sacerdote sobre seu direito de se respaldar pelo decreto apresenta uma tentativa de reafirmar o candomblé como uma religião, que pode e deve estar incluído em decretos que tangenciam religiões, templos religiosos. De onde observo tendo a concordar também com este sentido do apelo. Por outro lado, alguns dos comentários nas redes sociais que tentavam dizer que os protocolos não assegurariam a realização de nossas atividades também reverberam algum sentido. Não para recriminar o sacerdote mas, sim, tendo em vista também a tentativa acima de apresentar algo sobre o que aprendo diariamente com o candomblé na Casa de Oya. As adaptações podem funcionar para alguns ritos como aqueles em que as pessoas que moram no terreiro puderam realizar, mas outros ficaram suspensos por serem inviáveis, sobretudo durante os períodos mais intensos da pandemia.

O decreto que autorizou a retomada de atividades presenciais não elimina a questão, justamente pela especificidade de como o cotidiano das religiões de matriz africana e suas

¹⁸ Notícia sobre decreto no estado de Goiás. <https://g1.globo.com/go/goias/noticia/2020/04/20/com-ressalvas-novo-decreto-libera-atividades-da-construcao-civil-abertura-de-saloes-e-oficinas-e-autoriza-reunioes-religiosas-em-goias.ghtml>.

práticas se dão. Quando comparadas com as medidas dos protocolos sanitários que autorizam retorno parcial e reduzido de atividades, paira sobre afroreligiosos o questionamento sobre como boa parte das atividades pode ser realizada. A configuração de uma cerimônia do candomblé difere muito de outros segmentos que têm sua disposição espacial vislumbrada com as pessoas sentadas em bancos afastados e ali permanecendo durante a cerimônia.

Da mesma maneira em que em outros momentos as religiões de matriz africana não foram incluídas e percebidas nas suas especificidades, com seriedade, em outros documentos constitucionais e infraconstitucionais, a longa trajetória de afroreligiosos de se manterem ressabiados com o Estado encontra novamente seu lugar. Muitas vezes, denúncias de perturbação de sossego foram utilizadas para silenciar os direitos à liberdade de culto e de crença das religiões de matriz africana. Como também vários casos de racismo religioso foram qualificados nas delegacias como “briga entre vizinhos”, conforme já abordei em outro trabalho (MOTA, 2019). É difícil, assim, que afroreligiosos não tenham receio de sofrer com denúncias contendo acusações de que estariam promovendo aglomeração mesmo que o termo “templo religioso” contido nos decretos possa servir a eles também. Ainda é uma luta diária para que o Estatuto da Igualdade racial de 2010, por exemplo, não desapareça e seja efetivado.

A manutenção financeira do terreiro também foi outro ponto delicado enfrentado pela Casa de Oya. Contamos com as contribuições que alguns filhos da casa conseguem ofertar, mas a via dos jogos de búzios para clientes ficou um pouco defasada exatamente para evitar o fluxo de pessoas naquele espaço. Além disso, como brasileiros puderam vivenciar duramente, o índice de desemprego subiu consideravelmente. As funções no terreiro, ainda que realizadas de modo reduzido, geraram a possibilidade de continuar a distribuir alimentos para a comunidade local também. A *Iyalorixá* da Casa de Oya, que há algum tempo está aprendendo e desenvolvendo a arte da costura, seja em prol das necessidades do terreiro ou de sua família consanguínea, confeccionou uma imensidão de máscaras e distribuiu no setor onde o terreiro está localizado. Para além das máscaras, quando possível, o terreiro tornou-se um ponto de distribuição de cestas básicas que chegaram como doações e também alimento de origem animal quando possível.

Um outro tema figurou algumas postagens nas redes sociais visando mobilizar os afroreligiosos em prol de defender seus direitos de realizar os procedimentos fúnebres adequados, de acordo com as orientações que cada segmento possui. Tema também notado por Calvo (2021). Para o candomblé ketu o rito fúnebre é conhecido como Axexê.

Algumas reuniões virtuais foram realizadas com intenção de alinhar posicionamentos e explicitar a importância da execução dos ritos. Algumas pessoas falaram sobre a importância de se produzir documentos que assegurem o direito e a vontade da pessoa de que sejam realizados os ritos funerários de acordo com as tradições. É um tema que gera confusão por vezes com familiares que não fazem parte das religiões de matriz africana.

No período da pandemia, em que uma das recomendações é que não se tenha acesso ao corpo da pessoa que faleceu, não sendo realizado velório, enfrentamos outro desafio pois é justamente acessando o corpo que podemos realizar uma das partes que devemos proceder para encaminhar a pessoa adequadamente ao outro lado. Muitos povos indígenas também apresentam ritos específicos que demandam por condições que se não efetivadas podem gerar consequências sérias dentro de suas organizações cosmológicas. Assim como para candomblecistas.

Omolu quer todo mundo no Olubajé

No segundo semestre do ano de 2020, recebemos o recado do orixá Omolu, através dos búzios, de que ele queria todos presente na sua festa, o Olubajé. A princípio, de acordo com o desenvolvimento das outras atividades, nós, da Casa de Oya, prevíamos que esta cerimônia seria realizada também apenas pelas pessoas que moram no terreiro. Entretanto, a solicitação nos fez repensar a programação para atender ao pedido do orixá sem ampliar as possibilidades de exposição aos riscos.

Alguns registros das histórias de Omolu contam que ele é um filho de Nanã¹⁹ que nasceu com corpo cheio de feridas e foi abandonado por ela na praia. Iemanjá o encontrou com o corpo coberto de feridas que foram pioradas por caranguejos, curou-as e cuidou de Omolu como um filho seu. O caranguejo se tornou um dos euós, das interdições severas que a Casa de Oya respeita, que foi repassada pela linhagem da família de santo da sacerdotisa. Existem diferentes narrativas, os chamados *itans*, e algumas delas podem ser encontradas no livro compilado por Prandi (2001), “Mitologia dos orixás” que volta e meia é citado por diferentes trabalhos. Ali encontramos diferentes narrativas que contam inclusive sobre os outros nomes pelos quais Omolu também é chamado, como Obaluayê e Xapanã. Existem algumas controvérsias sobre o conteúdo do livro, no que se refere ao

¹⁹ Nanã é aquela que forneceu a lama para modelagem dos seres humanos quando a missão de forjá-los foi dada a Oxalá por Olorum. A lama era proveniente do fundo da lagoa onde ela morava. É considerada um dos orixás mais velhos. Além de mãe de Omolu e Oxumaxê, foi aquela que desafiou o senhor dos metais, Ogum, de que era possível viver sem os instrumentos de metal.

que afroreligiosos contam como *itans*, as negociações e agenciamentos dos interlocutores, que ocorrem durante trabalho de campo, e o que de fato chegou a ser publicado. Priorizo esta que citei acima de modo mais direto, pois foi aquela que escutei no terreiro.

A saudação a Omolu é “atotô” que é traduzido como “silêncio”. É um orixá que utiliza roupa feita de palha em algumas casas e o capacete que adorna sua cabeça, também de palha, é chamado de azê. Outras famílias mantêm o azê, porém vestem o orixá com roupas de tecido comum seguindo modelos semelhantes aos que se usa para outros orixás. As cores podem variar conforme a qualidade do orixá, aos enredos (FLAKSMAN, 2014) que ele pode ter com outros orixás. Frequentemente, observamos a roupa na cor branca. Pode apresentar ornamentos em búzios e cabaças, bem como no Xaxará, a ferramenta utilizada por ele. Outras informações mais detalhadas sobre a indumentária podem ser acessadas no estudo feito por Samuel Abrantes (1996).

Para realizar o Olubajé, cerimônia que tem por objetivo ofertar o banquete a Omolu e propiciar saúde e equilíbrio a todos os presentes, realiza-se outra atividade conforme a Casa de Oya durante quatro segundas-feiras, os Sabejés, que antecedem o Olubajé. Os Sabejés também são ritos em que rezamos para Omolu. É o momento de pedir por saúde e, em períodos comuns, pode-se convidar pessoas enfermas para irem ao Sabejé ou colocar seus nomes junto ao assentamento do orixá. Omolu dá “banho” de pipoca (deburu) em cada uma das pessoas que estiverem no terreiro nos dias dos Sabejés. As pipocas são dotadas de duplo sentido, um de semelhança com as feridas na pele e outro como a cura delas. Há quem as chame de “flores de Omolu”. O procedimento com as pipocas é repetido no dia do Olubajé. A festa é conhecida por algumas pessoas como “grande ebó coletivo” (TEIXEIRA, 1994; MANDARINO; GOMBERG e FLORES, 2008).

O Olubajé é a cerimônia que presta homenagens à família de Omolu, “família Je” composta por Nana, Omolu, Oxumare, Ewá e Ossain. Oya é bem-vinda no Olubajé por também ter um “itan” que narra sua relação com Omolu. É um orixá que pode auxiliar com o ritual de limpeza. Já os desentendimentos com Xangô e Ogum fazem com que seja uma festa em que estes não devem comparecer. Algumas narrativas contam que Xangô fez chacota de Omolu, da maneira como este dançava durante uma festa que ele promoveu. Outras narram que Xangô realizou uma festa convidando a todos menos Omolu. Para reaver as relações, os outros decidiram fazer um banquete para Omolu como modo de se desculparem. Omolu aceitou a oferta, mas pediu que todos os súditos pudessem participar também, que pudessem comer com ele.

Na função da festa do Olubajé na Casa de Oya são realizadas inúmeras atividades, como aquela de “dar comida” aos orixás, a Exu, além da necessidade de executar procedimentos específicos que incluem também a maneira de servir as comidas, que devem ser carregadas somente por mulheres. Há cantigas destinadas para cada um dos momentos, bem como gestuais. Dezesesseis pratos das comidas dos orixás²⁰ são preparados e são colocados, um pouco de cada um, em uma folha de mamona e entregues a cada pessoa presente no local. O número de pratos pode variar conforme a tradição de cada casa de candomblé, mas se fala de um mínimo aceitável, composto por nove pratos. São dispostos sobre esteiras de palha e as comidas servidas com colheres de pau. Para continuar o trabalho de limpeza, após comer, as pessoas devem passar a folha fechada pelo corpo, mesmo que haja algum resto de comida dentro dela, e colocar no cesto separado, destinado para recolher essas folhas.

Para atender ao pedido de Omolu, os Sabejés e o preparo das comidas da festa foram realizados apenas pelas pessoas que moram na casa. As outras pessoas do terreiro compareceram apenas no dia da festa, em horário marcado, sem manipular objetos e permanecendo de máscaras. Foi uma experiência que provocou diferentes sentimentos. Ao mesmo tempo em que era o orixá pedindo para que estivéssemos ali, compartilhando com ele de seu banquete, como uma forma dele cuidar de nossa saúde, foi um momento também de certo contraste pois em alguns instantes parecia que éramos pessoas externas, visitantes.

Não tivemos acesso aos espaços internos, como a cozinha. Acessamos o banheiro, que era higienizado, e ficamos na parte externa, na pracinha de Omolu. O rito de chegar no terreiro e tomar banho, tanto de asseio quanto de folhas, foi mantido. Dessa vez com maior ênfase sobre a relevância de garantir que os banhos fossem do tipo “banho bem tomado”, pois além da higiene pela qual já prezamos, todos estávamos imersos nas narrativas sobre como proceder para lavar as mãos “direito”, o tempo de agência de sabões etc. O ponto também foi notado por Calvo (2021) desde sua pesquisa que também esteve acompanhada pela leitura do material de Nunes (2009). A autora ressaltou que “práticas de autocuidado de herança africana, como tomar banho ao voltar da rua, lavar as mãos, manter o ambiente limpo e privilegiar uma alimentação saudável, fazem parte do cotidiano dos terreiros das religiões afro-brasileiras” (CALVO, 2021, p. 124). Tais práticas foram mantidas e ampliadas.

²⁰ Exu, Ogum, Odé, Omolu, Nanã, Oxumarê, Ewá, Ossain, Xangô, Oya, Obá, Oxum, Logun-edé, Iemanjá, Oxalufan e Oxoguiã.

O reencontro com as pessoas também pareceu um pouco desajeitado e talvez o estranhamento tenha ficado evidente, mas não nos mesmos termos para todas as pessoas presentes. Os contrastes e dúvidas oscilavam ao menos para mim e algumas pessoas que comentaram sobre não saber como se portar. Alguns que vivem no terreiro demonstravam alguma ansiedade e possivelmente receio de receber as pessoas “de fora” após meses sem esse movimento. Aquele era o momento de distanciamento e, quando possível, de isolamento devido à pandemia e, ao mesmo tempo, era Omolu, o senhor da terra, das doenças e da cura quem nos convocava para estar ali.

As funções que cada um exerce não puderam acontecer ou pelo menos não em sua plenitude. Por exemplo, eu como *ekedi* não pude exercer minhas atividades porque priorizamos evitar o contato físico, assim, em vez de vestir o orixá da maneira que nós estamos acostumadas dentre inúmeras outras atividades ritualísticas, permaneci assistindo, quieta. Outras mulheres que são *iyawos*, por sua vez, com exceção daquelas que moram no terreiro, não participaram do preparo das comidas dos orixás que compõem o banquete do Olubajé. A cozinha é um espaço sob a responsabilidade das mulheres em terreiro de candomblé. Outro exemplo de diferença dos comportamentos habituais foram as trocas de bençãos que comumente acontecem com apertos de mãos e abraços e foram realizadas à distância, com gestos de saudação.

De modo geral, a sensação de imobilidade parecia arrebatá-la a maioria das pessoas que naquele dia eram as pessoas “de fora”, uma vez que sabíamos das atividades que deveriam ser realizadas, da dinâmica necessária, ao passo em que fomos orientados a permanecer quietos aguardando a próxima coordenada. Entre trocas de olhares que procuraram se situar e também acolher, já que a situação era realmente atípica, aconteceu o Olubajé de 2020. O tempo de permanência no terreiro, como se pode imaginar, também foi reduzido ao máximo, se comparado à duração costumeira dessa festa, que assim como a festa dos caçadores pode durar três dias. Ao final, só podíamos agradecer que ainda assim fomos cuidados de alguma maneira e tínhamos a certeza de que Omolu estivera cuidando da casa e de cada um.

Tentei trazer aqui a fala da *Iyalorixá*, uma pessoa que consegue mobilizar com palavras uma expressão que descreve o modo relacional das religiões de matriz africana, que é “ser com o outro”, para tentar localizar uma possível tradução do que tem sido ser afroreligioso em meio à calamidade provocada pela pandemia da covid-19. Essa tentativa visava procurar caminhos e reflexões sobre as possibilidades de se continuar “sendo com

os outros” perante as orientações sanitárias que desmotivam o contato e a proximidade, aspectos basilares das práticas de convivência e ritualísticas nos terreiros.

A princípio eu tinha dúvidas se retomariamos nossas atividades de algum modo. O que foi mostrado com o passar dos meses foi a presença e atenção dos orixás que se comunicaram através dos búzios para orientar as decisões sobre as atividades da casa, sobre o cuidado que é extensivo às pessoas, lugares, assentamentos, entidades espirituais. Desse modo também a sagacidade de criar composições entre aquilo que se tem com as novas orientações apareceu como o caminho possível, mesmo que tenha o caráter de provisório. Já que as mudanças e dinâmicas no período pandêmico seguem o fluxo de evolução da epidemia das possibilidades que cada etapa permite. As tentativas e composições a partir da Casa de Oya visam articular meios de cuidar das pessoas, já praticados pelos afroreligiosos, juntamente com as orientações dos protocolos.

Ainda que outros possam tentar invalidar essas composições, elas demonstram a preocupação, o cuidado e a disposição das religiões de matriz africana em compor inclusive com outros saberes e registros para assegurar a vida e continuidade dos seus. Não notei na Casa de Oya e naquelas que nos são mais próximas discursos “anti-ciência” e “anti-vacinas” ou radicais, a ponto de dizer que apenas orixá daria a solução. O que se observa é que a sabedoria dos ancestrais auxiliou mais uma vez em situar a necessidade de compreender cada período que se está vivendo e quais as possibilidades de se proteger para cuidar sem abrir mão “daquilo que é do nosso povo”, como afirma a *Iyalorixá* do terreiro.

Conclusão

O texto pretendeu apresentar uma conjugação de parte do que foi apreendido desde o trabalho de dissertação de mestrado com a situação da pandemia provocada pela covid-19. Se uma das maneiras de descrever o modo relacional das religiões de matriz africana foi apresentada pela *Iyalorixá* através da expressão “ser com o outro”, que nos lança para diferentes relações e práticas, o exercício possível foi o de observar a maneira como o terreiro teve sua rotina alterada e como isso foi elaborado de modo a garantir o cuidado para com as pessoas, orixás, assentamentos e entidades espirituais, sem colocar nenhum em risco.

Apresentei como podemos compreender a expressão “ser com o outro” e suas possibilidades de extensão. Primeiramente foram citados os temas da iniciação e da noção

de pessoa com intuito de situar ainda que de modo breve sobre as diferentes relações que são criadas, reativadas e cuidadas. Sobre os entrelaçamentos que constituem uma pessoa, o terreiro, a família de santo e suas dinâmicas. Outra dimensão vislumbrada a partir de “ser com o outro” foi aquela comentada desde a convivência com a família de santo e com as outras casas de axé. As relações com a vizinhança, com o setor onde a casa está localizada, configuraram outra esfera que termina por anunciar as possibilidades e as diferentes ofertas de um espaço como o terreiro.

A via da internet, muito utilizada por muitos segmentos da sociedade para tentar driblar as dificuldades colocadas pelo isolamento social, não teve muita repercussão para a Casa de Oya. Foi utilizada para adensar o contato, mas não para transpor atividades presenciais para o modo remoto. Deixar de ir ao terreiro foi impactante. Algumas atividades que sempre puderam ser realizadas em casa, como banhos de erva e rezas foram mantidas.

Com o passar do tempo as pessoas que moram no mesmo espaço do terreiro decidiram assumir algumas atividades e no bojo dessa decisão receberam uma carga de trabalho maior do que aquela esperada nas situações fora do período da pandemia. A constante consulta aos orixás sobre como proceder com as atividades da casa, além de colocar possibilidades para seguir com as práticas de cuidado, também deram os sinais de que estamos amparados.

Posteriormente, por meio de algumas descrições sobre o que a Casa de Oya buscou fazer durante o ano de 2020, procurei refletir e colocar algumas percepções que culminaram com o relato sobre o Olubajé, festa dedicada ao orixá Omolu. Ao mesmo tempo em que tivemos o pedido do orixá para que fôssemos ao Olubajé, foi um momento também de certo contraste pois em alguns instantes parecia que éramos pessoas externas, visitantes.

Apesar das dúvidas e estranhamentos, a experiência da Casa de Oya tem sido algo parecido com o que Calvo (2021) acompanhou também a partir do ano de 2020 enfocando as religiões de matriz africana. A autora vislumbrou o que apresentei como “tentativas e composições” que integraram saberes dos afroreligiosos com os protocolos sanitários advindos dos saberes ligados à biomedicina como uma combinação de uma racionalidade não exclusiva. De outro modo, temos a exemplificação de que essa habilidade de compor e criar já foi reconhecida em diferentes momentos, como vemos no trecho retirado do texto de Póvoas (1999, p. 215-6): toma-se também o comprimido passado pelo médico, porém acompanhado do banho de folha, da oferenda ao orixá, da benzedura pela velha

rezadeira preparada. Ou, conforme apresentado neste texto, guiado pelas expressões da Iyalorixá da Casa de Oya, o cotidiano do terreiro em 2020 foi mais uma oportunidade de reconhecer que “cada um luta com o que tem, cada um mexe com o que sabe”.

As experiências de tentar continuar a “ser com o outro” ainda têm sido desafiadoras, já que a pandemia ainda não terminou. É possível sentir que as relações sofreram algum distanciamento mesmo com as tentativas de adequar as possibilidades de se realizar algumas atividades observando protocolos sanitários contra a covid-19. Ainda assim, sem deixar de lado o que nos faz existir, notamos que afroreligiosos continuam criativamente produzindo a vida, cuidando das pessoas e se movimentando para que a ancestralidade seja reverenciada e que a continuidade também seja assegurada. A experiência do Olubajé pode ser percebida como aquela que reforçou, fortaleceu, o axé coletivo da Casa de Oya cuidando de cada um conforme as condições que temos atualmente.

Referências

ABRANTES, Samuel. “*Atotô Obaluayê Ajuben*”: Um olhar semiológico sobre a indumentária de Obaluayê. 2021. Dissertação (mestrado em História da Arte) – Centro de Letras e Artes, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1996. Disponível em: <https://pantheon.ufrj.br/handle/11422/6043>. Acesso em: jun. 2021.

ANJOS, José Carlos dos. *No território da linba cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora da UFRGS/ Fundação Cultural Palmares, 2006.

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

BANAGGIA, Gabriel. *Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras*. 2008. Dissertação (mestrado em Antropologia social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia social, Museu Nacional/UFRJ. Rio de Janeiro, 2008. Disponível em: <http://livros01.livrosgratis.com.br/cp059848.pdf>. Acesso em: set. 2019.

BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 1961 [1958].

CALVO, Daniela. Redes de cuidado: enfrentamento da Covid-19 nas religiões afro-brasileiras. *Plura - Revista de Estudos de Religião*, ISSN 2179-0019, vol. 12, n. 1, 2021, p. 121-135. Acesso em: 23 set. 2021.

FLAKSMAN, Clara Mariani. *Narrativas, relações e emaranhados: Os enredos do candomblé no Terreiro do Gantois, Salvador, Bahia*. 2014. Tese (doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional/UFRJ. Rio de Janeiro, 2014.

FLAKSMAN, Clara. Relações e narrativas: o enredo no candomblé da Bahia. *Religião & Sociedade* [online]. v. 36, n. 1, 2016. p. 13-33. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0100-85872016v36n1cap01>. Acesso em: 22 mai. 2020.

FLAKSMAN, Clara. “De sangue” e “de santo”: o parentesco no candomblé. *Mana* [online]. 2018, v. 24, n. 3, p. 124-150. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1678-49442018v24n3p124>. Acesso em: 18 set. 2021.

FONSECA, Denise Pini Rosalem da; GIACOMINI, Sonia Maria. *Presença do axé: mapeando terreiros no Rio de Janeiro*. Pallas, Rio de Janeiro, 2013.

GERMANO, Pedro. A constituição da pessoa ogã no Xangô Renovado de Pernambuco (modelo Ilê Oba Aganju Okoloya). *REIA- Revista de Estudos e Investigações Antropológicas*, ano 4, v. 4, n. 2, p. 126-149, 2017. Disponível em <https://periodicos.ufpe.br/revistas/reia/article/view/230823>. Acesso em: fev. 2021.

GIUMBELLI, Emerson. A noção de crença e suas implicações para a modernidade: um diálogo imaginado entre Bruno Latour e Talal Asad. *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, ano 17, n. 35, p. 327-356, jan/jun, 2011. Disponível em <https://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/182041>. Acesso em: fev. 2021.

GOLDMAN, Márcio. *A possessão e a construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé*. 1984. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1984.

GOLDMAN, Márcio. A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. *Religião e Sociedade*, v.12, n. 1, p. 22-54, 1985.

GOLDMAN, Márcio. Formas do Saber e Modos do Ser: Observações Sobre Multiplicidade e Ontologia no Candomblé. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 25, n.2, p. 102-120, 2005.

LIMA, Vivaldo da Costa. O conceito de ‘nação’ nos candomblés da Bahia. *Afro-Ásia*, [S. l.], n. 12, 1976. DOI: 10.9771/aa.v0i12.20774. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20774>. Acesso em: 18 set. 2021.

LIMA, Vivaldo da Costa. *A família de santo nos candomblés Jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais*. 1977. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) – Universidade Federal da Bahia. Salvador, 1977.

MANDARINO, Ana Cristina de S.; GOMBERG, Estélio; FLORES, Reginaldo D. Olubajé - ritual de ações terapêuticas e de comensalidades no candomblé. In: FREITAS, M. C. S.; FONTES, G. A. V.; OLIVEIRA, N. (Orgs). *Escritas e narrativas sobre alimentacao e cultura* [online]. Salvador: EDUFBA, 2008. p. 336-353.

MOTA, Emília G. *Ser com o outro, conviver e cuidar – Enfrentamentos cotidianos ao racismo religioso*. 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal

de Goiás, Faculdade de Ciências Sociais (FCS), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Goiânia, 2019.

NUNES, José Mauro Gonçalves. A Herança Africana do Auto-Cuidado: Saberes e Práticas Tradicionais dos Cuidados ao Corpo. In: MANDARINO, Ana Cristina de Souza; GOMBERG, Estélio (org.). *Leituras afro-brasileiras: territórios, religiosidades e saúdes*. Salvador: Editora UFS; EDUFBA, 2009. p. 329-336.

OPIPARI, Carmen. *O candomblé: Imagens em movimento São Paulo- Brasil*. Tradução de Leila de Aguiar da Costa. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

POVINELLI, Elizabeth. A. *Geontologies: a requiem to late liberalism*. London: Duke University Press, 2016.

PÓVOAS, Ruy do Carmo: Dentro do Quarto. In: CARDOSO, Carlos e BACELAR, Jeferson (Org.). *Faces da Tradição Afro Brasileira: Religiosidade, Sincretismo, Anti-Sincretismo, Reafricanização, Práticas Terapêuticas, Etnobotânica e Comida*. Pallas Ed. – Rio de Janeiro, 1999. p. 215-216.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

RABELO. Miriam C. M. *Enredos, feitura e modos de cuidado: Dimensões da vida e da convivência no candomblé*. Salvador: EDUFBA, 2014.

SANSI, Roger. “Fazer o Santo”: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras. *Análise social*, Lisboa, v. 44, n. 1, p. 139-160, 2009. Disponível em <http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1236787502X4rFI6fj3Zm36GE2.pdf>. Acesso em: mar. 2021.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nagô e a morte: pàde, asèsè e o culto Égun na Bahia*. Petrópolis, Vozes, 2018 [1975].

TEIXEIRA, Maria Lina L. *A encruzilhada do ser: representações sobre a (lou) cura em terreiros de candomblé*. 1994. Tese (doutorado em antropologia) – Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo. São Paulo, 1994.

Recebido em 31 de julho de 2021

Aceito em 06 de outubro de 2021

Dossiê “Estratégias de devotos e brincantes para a religiosidade em tempos de pandemia”**“Umbanda sem paredes”: estratégias para o exercício da religião na pandemia**

Mariana Andreotti Dias

Universidade Federal do Paraná

E-mail: mariana_andreotti_d@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9220-8057>**RESUMO**

“Umbanda sem paredes” foi a consideração de um espírito para os rumos que a Umbanda viria a tomar frente ao período problemático do vírus e doença, Sars-CoV-2 e covid-19, em 2019. “Sem paredes”, refere-se as estruturas físicas da casa sagrada e aos seus limites espirituais. Intenta-se expor as estratégias desenvolvidas pelo Terreiro de Umbanda do Pai Maneco, localizado em Curitiba/PR, para a conseqüente impossibilidade do exercício religioso presencial. As estratégias do Terreiro visaram atender a demanda física e espiritual dos membros e consulentes, por meio do desenvolvimento e adaptação tecnológica e a abertura da maioria das atividades do sagrado para as mídias. Vislumbrou-se perspectivas acerca do que se pensava e sentia sobre o espiritual e fazer religioso, ponderando que a pandemia provocou transformações nas relações sociais, espirituais e ritualísticas, específico da Umbanda, impregnando de outros sentimentos e modulações, algo que, historicamente, fora construído e tido como intocável.

Palavras-chave: Terreiro de Umbanda do Pai Maneco; Estratégias na Pandemia; Umbanda Pandêmica; Geografia Cultural; Antropologia da Religião.

“Umbanda without walls”: strategies for exercising religion in the pandemic

ABSTRACT

“Umbanda without walls” was the consideration of a spirit for the directions that Umbanda would take in the face of the problematic period of the virus and disease, Sars-CoV-2 and covid-19, in 2019. “Without walls”, he refers the physical structures of the sacred house and its spiritual limits. It is intended to expose the strategies developed by the Terreiro de Umbanda do Pai Maneco, located in Curitiba/PR, for the consequent impossibility of in-person religious exercise. Terreiro's strategies aimed to meet the physical and spiritual demands of members and consultants, through technological development and adaptation and the opening of most sacred activities to the media. Perspectives were glimpsed about what was thought and felt about the spiritual and religious practice, considering that the pandemic caused changes in social, spiritual and ritualistic relations, specific to Umbanda, impregnating with other feelings and modulations something, that had, historically, been built and regarded as untouchable.

Keywords: Terreiro de Umbanda do Pai Maneco; Pandemic Strategies; Pandemic Umbanda; Geography Cultural; Anthropology of Religion.

“Umbanda sin muros”: estrategias para ejercer la religión en la pandemia

RESUMEN

“Umbanda sin muros” fue la consideración de un espíritu por los rumbos que tomaría Umbanda ante el período problemático del virus y la enfermedad, Sars-CoV-2 y covid-19, en 2019. “Sin muros”, expresó. se refiere a las estructuras físicas de la casa sagrada y sus límites espirituales. La intención es exponer las estrategias desarrolladas por el Terreiro de Umbanda do Pai Maneco, ubicado en Curitiba / PR, para la consecuente imposibilidad del ejercicio religioso presencial. Las estrategias de Terreiro apuntaban a satisfacer las demandas físicas y espirituales de los socios y consultores, a través del desarrollo y adaptación tecnológica y la apertura de las actividades más sagradas a los medios de comunicación. Se vislumbraron perspectivas sobre lo que se pensaba y sentía sobre la práctica espiritual y religiosa, considerando que la pandemia provocó cambios en las relaciones sociales, espirituales y ritualísticas, propias de la Umbanda, impregnando de otros sentimientos y modulaciones, algo que, históricamente, se había construido y considerado intocable.

Palabras clave: Terreiro de Umbanda do Pai Maneco; Estrategias para la pandemia; Umbanda pandémica; Geografía Cultural; Antropología de la Religión.

Introdução

Meu terreiro não tem paredes, acolhe um ou acolhe mil. (GUIMARÃES, Lucília. Episódio de Podcast “Umbanda sem paredes”, TPM, 16 julho 2021).

Por volta do fim de 2019, muitos países do mundo já anunciavam o advento de uma doença causada pelo vírus Sars-CoV-2. Um pouco mais tarde, em março de 2020, no Brasil, uma mensagem espiritual foi passada para a Dirigente do Terreiro de Umbanda do Pai Maneco (TPM), Mãe Lucília de Iemanjá. Nesta, anunciou-se o início de uma Umbanda diferente do que se vinha praticando ao longo dos mais de 30 anos em Curitiba/Paraná, a “Umbanda sem paredes”.

A “Umbanda pandêmica”¹ é aquela que é praticada em isolamento, sem a presença dos médiuns e público que possuem uma sólida afetividade com o lugar do sagrado e com os espíritos que, assiduamente, se fazem presentes na hora e local dos encontros, ou como são chamados dentro da Umbanda, as giras. A expertise espiritual se revelou em mensagem ao expressar a necessidade do fazer religioso extramuros, de forma a chegar a todos que precisassem, da forma que for.

Diante do vírus e doença que assolaram o mundo todo, algumas reflexões e estratégias foram pensadas pelos membros do TPM como forma a dar continuidade ao exercício da Umbanda de forma não presencial. Para isso, focaram no desenvolvimento e intensificação do uso de mídias que pudessem gerar uma comunicação assertiva e aproximação virtual com os membros e simpatizantes do sagrado.

Por todo o período, mais de um ano de pandemia, foi preciso ainda, fortalecer a confiança no mundo dos espíritos, “invisível” aos olhos humanos, e no poder destes como agentes da saúde espiritual, médicos alternativos para o trato dos adoecidos da mente, do corpo e do espírito. Algo que Giumbelli (2020, p.4) vai chamar de “concepção atomizante (...) a crença vem primeiro, uma relação pessoal entre o fiel e alguma força divina, sendo os rituais coletivos mera consequência disso”.

O lugar, categoria sumária de análise da Geografia, permite averiguar pelas lentes das topofilias, as singularidades e subjetividades dos sujeitos, assim como, o apreço

¹ Termo mencionado no podcast do Terreiro de Umbanda do Pai Maneco (TPM), episódio “Umbanda sem paredes”, por Lucília Guimarães em 16 julho de 2021, referente ao momento em que a pandemia do coronavírus impossibilitou a continuidade dos ritos e transformou a prática da Umbanda.

construído com os espaços e suas arquiteturas. Estes, ao serem analisados em conjunto as perspectivas singulares das práticas religiosas, conferirá perspectivas únicas para o campo da Geografia Cultural e da Antropologia da Religião. Assim, tal conceito será investigado, enriquecendo a leitura subjetiva e etnológica da área de estudo e de seus sujeitos.

Com a pandemia deu-se o advento de uma “abstinência do lugar” conferida em diversos contextos da sociedade e, no caso do TPM, fora sentido pela ausência/falta do rito mediúnico, do compromisso semanal, das amizades, da comunicação com os espíritos e entidades, dos tratamentos à saúde, da rotina sagrada e dimensional etc. Para compreender essas e outras percepções, fez-se uso da técnica de entrevista semi-estruturada, realizada com uma dirigente e uma médium do TPM, com vistas a qualificar e refinar a análise das estratégias, aproximando o estudo de caso da percepção subjetiva e particular do sagrado.

A religião, que seguramente com o nascimento do Estado moderno é constituída como uma questão individual, tem sua validade e efetividade dentro dos círculos coletivos, de caráter totalizante, passando a ser um “fenômeno trans-histórico e transcultural” (ASAD, 2010) da modernidade. Contudo, com o advento da pandemia e insegurança social, teve que ser resgatada em sua subjetividade, praticada mais intensamente pelo indivíduo recluso longe do seu coletivo, modulando-se para a promoção e amparo social.

Diante de tais teorias e também por meio da metodologia descritiva-analítica (GIL, 1991), o Terreiro de Umbanda do Pai Maneco foi inserido no presente estudo de caso como forma a subsidiar as análises sociológica e geográfica do fenômeno da “Umbanda pandêmica”. Por meio de seus materiais digitais e mídias, amplamente divulgadas, fez-se o levantamento de toda a produção e insumos dispostos para o atendimento ao povo de santo. A fim de adentrar a subjetividade dos praticantes da Umbanda do TPM, duas entrevistas foram realizadas em um diálogo aberto característico das entrevistas semiestruturadas.

Os instrumentos têm o propósito de oportunizar uma leitura acerca de algumas nuances impostas à Umbanda pela pandemia do vírus e doença – Sars-CoV-2 e covid-19, e também divulgar o trabalho desenvolvido pelos dirigentes do Terreiro de Umbanda do Pai Maneco e suas estratégias para que a religião fosse uma possibilidade e efetividade no momento de isolamento social e eminência da morte e sofrimento.

Para isso, organiza-se o texto da seguinte forma: primeiramente, uma caracterização geográfica do objeto de estudo, o Terreiro do Pai Maneco, apresentando sua história de fundação, a localização espacial, análise socioeconômica, e os lugares de afeto dos

participantes; após, apresenta-se as estratégias desenvolvidas pelos dirigentes para a continuidade das atividades no período pandêmico, expondo, em seguida, aspectos principais das entrevistas semi-estruturadas realizadas com uma dirigente e uma médium do TPM; por fim, apresentam-se as considerações finais e perspectivas encontradas no estudo para o fazer religioso da Umbanda em tempos de pandemia.

O Terreiro de Umbanda do Pai Maneco

O Terreiro de Umbanda do Pai Maneco (TPM) é um dos mais tradicionais da cidade de Curitiba/PR e conta com 1.656 (TPM, 2021) médiuns ativos distribuídos em 13 giras² acontecendo semanalmente nos períodos vespertino e noturno. Sua tradição se dá pelos mais de 30 anos de existência em Curitiba/PR seguindo a filosofia da Umbanda “Pés no Chão”, formulada e organizada pelo fundador do Terreiro, Fernando Guimarães, o Pai Fernando de Ogum. A filosofia consiste na prática de uma “Umbanda simples e sem mistificações, onde prevaleça o respeito mútuo, a caridade e o amor fraterno como formas de evolução humana” (GUIMARÃES et al., 2019, p.18).

Tais nunciações provêm da trajetória espiritual que seu genitor obteve em vida. Cruzado pai de santo em Curitiba após longa permanência no kardecismo, iniciou suas atividades na Umbanda e consolidou a filosofia que até hoje atrai adeptos e oferta atendimento à uma assistência e/ou consulentes assíduos que buscam as mais diversas resoluções para suas vidas, como o trato às enfermidades do corpo, do espírito e do comportamento.

Segundo o próprio Fernando Guimarães:

Não gosto de segredos e adoro desmistificar o que por conveniência está mistificado por alguns pregadores carentes da ousadia. Não posso entender uma religião que não possa caminhar com a modernidade, a humildade e coragem para mudar conceitos, descobrindo e adotando novos valores. O que hoje é tido como certo pode ser modificado diante de uma evidência mais forte. (...) Entendo o erro, mas não aceito a exploração da religião. Não admito o uso do sangue como elemento de trabalho, por respeito à vida dos animais. Meus mestres são os espíritos e só deles recebo ordens. (GUIMARÃES, Lucília. Episódio podcast “Umbanda sem paredes”, TPM, 16 de julho de 2021).

²As giras são os encontros/reuniões/sessões que acontecem na Umbanda, realizadas por um dirigente (mãe/pai de santo) e seus “filhos de santo”.

Além dos rígidos preceitos fundantes há ainda a perpetuidade do rito estruturado pelo mentor da casa, como a saudação as entidades, os cantos, os gestuais e toda uma rede de médiuns, pais e mães de santos cruzados na filosofia do TPM e que levam os ensinamentos para outras casas umbandistas espalhadas dentro e fora do Brasil.

Para apreender o fenômeno da “Umbanda sem paredes”, é preciso apresentar a espacialização e caracterização do objeto de estudo. O TPM possui uma estrutura física bastante singular, se comparado a tantos outros terreiros espalhados pela cidade de Curitiba e entornos, e com mais 30 anos de história se consolidou como um grupo de crescente notoriedade. Foi fundado por Fernando Macedo Guimarães em 1987, inicialmente com trabalhos realizados sem uma sede própria. Após, os encontros passam a ser realizados na Faculdade Espírita, no bairro Santo Inácio, na cidade de Curitiba. Em janeiro de 1999, mudaram para uma sede própria, localizada no bairro do Santa Cândida, em Curitiba, onde estão instalados até os dias de hoje.

A região em que o TPM está alocado pertence a parte norte da capital do Paraná, Curitiba (Figura 1). Segundo os dados de Censo do IBGE (2010), o setor censitário do bairro do TPM, Santa Cândida, abriga 1.375 pessoas com até 2 salários-mínimos, ou seja, 0,5% da população total do bairro, indicando, em comparação a outros bairros, uma faixa de renda baixa para a população; há ainda um baixo grau de alfabetização, com pelo menos 3 habitantes a cada 100 habitantes.



Figura 1 - Localização Geográfica do Terreiro de Umbanda do Pai Maneco. Fonte e Org.: A autora (2021).

A população residente, predominantemente, é de cor branca e religião católica, marcas da colonização italiana e polonesa. “A colônia foi chamada de Cândida, tanto pela crença religiosa quanto pela homenagem à Cândida de Oliveira, esposa de Lamenha Lins, presidente da província na época” (APOLAR ADM, 2008, on-line). Mas tais predominâncias não impediram a chegada e perpetuidade da Umbanda no local.

A história do TPM em Curitiba é muito importante porque desmistificou muito, fez com que a religião tivesse um outro rumo e outra importância. Fez com que a Umbanda entrasse nas famílias e hoje temos famílias inteiras dentro do terreiro. (GUIMARÃES, Lucília. Episódio podcast “Umbanda sem paredes”, TPM, 16 de julho de 2021).

O TPM possui a presença significativa de grupos familiares geracionais, corroborando e ampliando a ideia afetiva do lugar sagrado, assim como, o sentimento de pertença, característico dos grupos familiares. As instalações físicas (Figura 2) são amplas e fornecem segurança e conforto para todos os membros que desejam cultivar seus santos e Orixás.



Figura 2 – Instalações do TPM. Fonte: Terreiro do Pai Maneco/Instalações, 2021.

Na Umbanda e, em tantas outras religiões africanas, realizam-se oferendas (Figura 3) as entidades e Orixás. Estas são organizadas com o preparo de alimentos (frutos, preparos cozidos, doces etc.), bebidas, folhas, flores, charutos, cigarrilhas, velas etc., como forma a se aproximar espiritualmente das energias e também fazer pedidos e agradecimentos.



Figura 3 - Oferendas para Ogum (esquerda) e para os Marinheiros (direita). Fontes: Terreiro do Pai Maneco/Instagram, 2021.

Tais oferendas são comumente vistas pelas ruas das cidades e, por vezes, acarretam certos desconfortos pela intolerância religiosa que as religiões de matrizes africanas sofrem no Brasil. As pessoas/fiéis que realizam as oferendas constantemente são alvo de agressões e perseguições, sobretudo se expuserem de forma explícita suas indumentárias e simbolismos (roupas brancas, saias e capas, guias, oferendas em locais públicos etc.).

A segurança para os médiuns e simpatizantes realizarem suas oferendas é dada pelo TPM que possui espaços destinados a essas e todas as demais práticas conhecidamente do rito da Umbanda (Figura 4). Os lugares de acolhimento e entregas são: Jardim dos Orixás,

destinado às oferendas/entregas, preces e velas; o Jardim dos Exus e Pombas-gira, entidades “de esquerda” com funções específicas no trabalho de Umbanda, entre elas, encaminhamento de espíritos perturbadores e demandas de desequilíbrio; o Herbário Caboclo Akuan, nome do Chefe Espiritual do TPM, onde se cultivam ervas utilizadas nos trabalhos; além de amplo estacionamento, cantina, vestiários, espaços de convivência, banheiros etc.



Figura 4 - Instalações do TPM. Jardim dos Orixás (esquerda superior); Estacionamento (direita superior); Herbário (direita inferior). Fontes: Terreiro do Pai Maneco/Instagram e Instalações, 2021.

Além das estruturas supracitadas, o TPM também possui em sua filosofia “Pés no Chão” uma solidez de princípios e valores fundamentados em termos legais, com estatuto próprio de pessoa jurídica de direito privado sem fins lucrativos. Tal determinação fornece a liberdade de criação, organização, estruturação interna, sendo vedado ao poder público negar-lhes reconhecimento ou registro dos atos constitutivos, assim como, garantias e proteções legais aos membros e dirigentes/conselheiros da instituição, assegurando-os o direito pleno das atividades.

Todas essas características corroboram para a construção da afetividade no lugar, operada pelos seres humanos de duas formas: por experiências e por singularidades, e tais percepções são ainda mais latentes no espaço e no fazer religiosos. “O lugar como experiência caracteriza-se principalmente pela valorização das relações de afetividade

desenvolvidas pelos indivíduos em relação ao ambiente” (GIOMETTI; PITTON; ORTIGOZA, 2012, p. 35).

Tais nuances são vislumbradas desde o ingresso dentro da casa até em sua conseqüente permanência na Umbanda do TPM. A instituição requer a presença assídua dos seus membros e a construção da afetividade se dá com o tempo, pela rotina entre os grupos, seja no grupo maior (terreiro como um todo, junção de todas as giras), seja nos pequenos grupos (grupo específico das giras), onde aconteceram as trocas de experiências e a consolidação da ideia de pertença no indivíduo: “o lugar é resultado de significados construídos pela experiência, ou seja, trata-se de referenciais afetivos desenvolvidos ao longo de nossas vidas” (GIOMETTI; PITTON; ORTIGOZA, 2012, p. 35).

Assim, o lugar experienciado não está suspenso apenas na localização geográfica, no caso, o bairro do Santa Cândida onde aloca-se o TPM, está construído pelo envolvimento, segurança, conforto estrutural e consolidação de raízes dos seus membros. Tais características propiciam a percepção e a amplitude de uma “abstinência do lugar” sentida pelos umbandistas do TPM no período da pandemia.

O período expôs inseguranças sobre a vida, a saúde e as relações, amplamente fortalecidas no contato físico e na troca de afeto expressas pelo corpo. Além desses aspectos carnis da vida humana, também há a ausência do contato espiritual que concedia em suas mensagens, confortos, segurança e prospecções sobre o modo de agir mais adequado entre os seres vivos.

Uma outra percepção sobre a abstinência do lugar está em um importante detalhe sobre a doutrina pregada pelo TPM: a proibição de qualquer tipo de sessão/encontro/chamado espiritual longe dos muros da casa e dos horários determinados das giras. Assim se estabeleceu pela insegurança eminente de uma prática sem a “licença” concedida pelas entidades espirituais e pelos dirigentes específicos e “liberados” para tais, como os pais e mães de santo que tem a função de proteger seus filhos de santo de qualquer tipo de eventualidade, como por exemplo, o contato com a energia de espíritos maléficos que poderiam causar-lhes sérios danos psico-espirituais.

Os cuidados que um pai e mãe de santo ofertam aos seus “filhos” também constituem o afeto presente na categoria “lugar” que pode ter “uma acepção a partir de visões subjetivas vinculadas às percepções emotivas”, sendo um exemplo de sentimento topofílico (TUAN, 1975, p. 1015 *apud* GIOMETTI; PITTON; ORTIGOZA, 2012, p. 36).

Entendendo que os médiuns, por vezes, sofrem com tais interferências e tantas outras necessidades, o TPM ampliou suas atividades nas mídias, assim como, o contato mais instantâneo entre os dirigentes (pais e mães de santo) com seus filhos de santo, ou como também são chamados, a corrente. Com 13 giras, ou seja, 13 pequenos grupos dirigidos por um pai ou mãe de santo, esse contato se tornou necessário contra a imposição da distância física.

As características específicas supracitadas tiveram o intuito de expor como é a construção do lugar de afeto, exemplificada pelas práticas e vasta história do TPM na cidade de Curitiba/PR, enunciando que o contato físico é fator essencial para o exercício religioso pleno, levando-nos a reflexões sobre a dimensão que tal categoria, o lugar, possui na vida humana, e em ausência, prejudica as experiências e singularidades dos sujeitos.

O fazer religioso e/ou espiritual, longe das estruturas físicas das casas sagradas, atçou sensações, fragilidades e, sobretudo, demandou que estratégias fossem pensadas para fortalecer a confiança na religião. Assim, a intensificação e o desenvolvimento de toda a estrutura de mídia do TPM são expostos a seguir.

Estratégias do Terreiro de Umbanda do Pai Maneco para o Exercício da Umbanda Pandêmica

Antes da chegada da pandemia do vírus e da doença, Sars-CoV-2 e covid-19, o TPM realizava todas as suas atividades na forma presencial, ou seja, as giras aconteciam semanalmente, com um dia específico para cada um dos pais e mães de santo, no período de cerca de 4 horas, assim como, demais encontros, como as giras de desenvolvimento (fechadas para cada dirigente auxiliar seus filhos de santo no desenvolvimento mediúnico). Além das giras, também aconteciam eventos como a festa anual “Não Bata a Cabeça à Toa”, Festa Junina, Feijoada de Ogum e as Giras Especiais, como a da Mata (realizada em Morretes/Paraná), da Praia (realizada na praia de Pontal/Paraná), dos Animais e de Leito (saúde/cura).

O TPM também oferta cursos formativos que possuem papel fundamental em sua dinâmica, e tem o intuito de evidenciar a Umbanda para todos que desejam, filiados ou não. Exemplos são os Cursos de Canto e Atabaque (Figura 6), Capoeira, Ervas e Plantas de Terreiro, Estudos Dirigidos sobre a Mediunidade e Eventos Especiais.

Observando o universo das religiões de culto aos orixás, encontramos situações interessantes. Nessas religiões, as festas e outros rituais coletivos são essenciais. Na impossibilidade destes acontecerem, mães e pais de santo usam certas tecnologias para manter o contato com seus filhos, disseminando mensagens ou ficando disponíveis para atendimentos individuais. (GIUMBELLI, 2020, p. 506).

O contato entre os dirigentes e seus filhos de santo sumariamente se dava nos períodos das giras, de forma a organizar as dinâmicas do trabalho e orientar acerca das posturas e acontecimentos da vida do médium. O contato com o público não era diferente, bastava a chegada no TPM para que uma senha fosse entregue e a consulta com as entidades acontecessem.

Há ainda o curso preparatório ofertados pelos dirigentes para os indivíduos que desejam ingressar nas giras do TPM. Tal curso por muito tempo fora ofertado no modo presencial, mas antes mesmo da chegada da pandemia, a direção do TPM já estava organizando toda a sua estrutura no formato EaD, sendo atualmente desta forma ofertado (Figura 7).

Além do contato presencial, o TPM também já possuía uma série de informações em seu site, com direcionamentos e orientações sobre os trabalhos, dias das giras, entidades, espíritos, história, leituras e organização de suas dinâmicas. Com o advento da pandemia todas essas ofertas tiveram que ser repensadas (Figura 5), afinal, mais de 1.600 médiuns foram obrigados a romperem suas rotinas espirituais, assim como, um público assíduo, cerca de 1.000 pessoas por semana em visita às giras, que ficou sem o contato e envolvimento com o lugar sagrado da Umbanda.

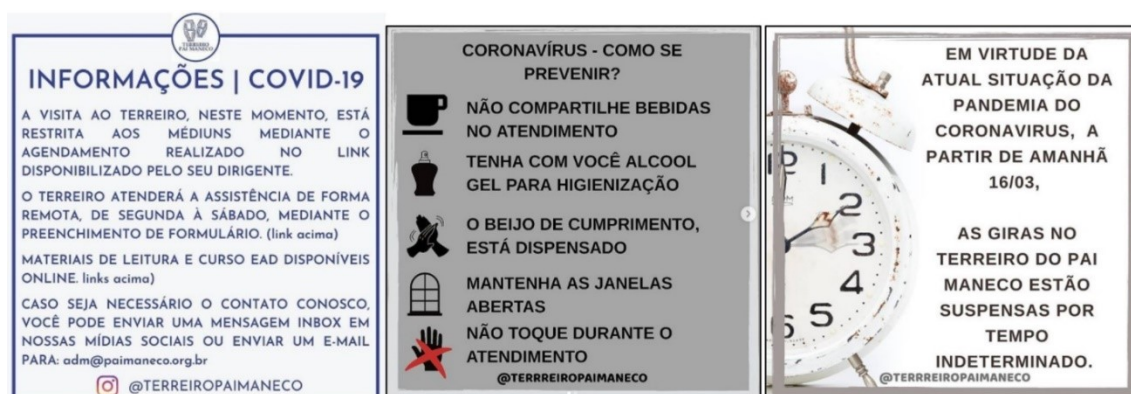


Figura 5 - Informativos sobre o andamento dos trabalhos e prevenção na pandemia. Fontes: Instagram TPM, 2021.

Em princípio, com a chegada da pandemia, todos os pais e mães de santo do TPM organizaram grupos de WhatsApp com seus filhos de santo, como forma de fornecer orientações gerais sobre a posição do TPM frente ao isolamento social, amparo mais imediato para qualquer necessidade espiritual e também organização dos encontros semanais em pequenos grupos.



**Curso permanente de
Canto e Atabaques**

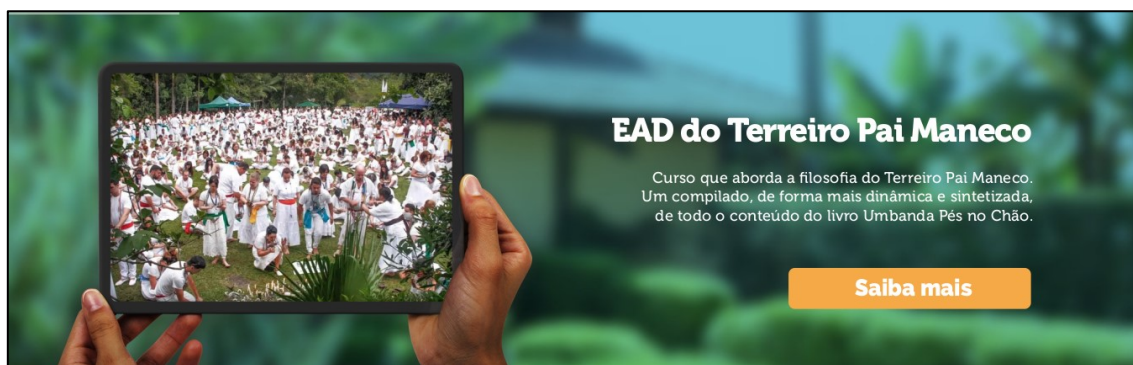
Todos os sábados, das 14h30 às 17h30

O curso é dividido em turmas, então apenas pessoas previamente inscritas é que podem participar.
Não há custo para a participação

Dúvidas e inscrição:
41 3356-7660

TERREIRO PAI MANEÇO

Figura 6 - Divulgação do curso de Canto e Atabaque do TPM. Fonte: Site TPM, 2021.



EAD do Terreiro Pai Maneco

Curso que aborda a filosofia do Terreiro Pai Maneco. Um compilado, de forma mais dinâmica e sintetizada, de todo o conteúdo do livro Umbanda Pés no Chão.

Saiba mais

Figura 7 - Divulgação do EAD do TPM. Fonte: Site TPM, 2021.

De forma geral, o TPM e seus dirigentes desenvolveram e/ou fortaleceram as suas mídias, com a disponibilização de vídeos de cerimônias antigas no Youtube, Spotify, criação de podcast, aplicativo (Figura 8) com agendamento de giras, calendário, informações e ampla divulgação de conteúdos nas mídias sociais, Instagram (Figura 9) e Facebook, assim como o contato por WhatsApp.



Figura 8 - Divulgação do aplicativo do TPM. Fonte: Site TPM, 2021.



Figura 9 - Mídia do TPM, Instagram. Fonte: Instagram TPM, 2021.

Outras dinâmicas (Figura 10) também foram pensadas como: *lives* semanais com os dirigentes, expondo curiosidades sobre as giras e acontecimentos marcantes do TPM, *lives* musicais, cursos especiais (ervas e tarôs) e grupos de estudos sobre a filosofia do Terreiro e obras consagradas. A direção criou ainda outras duas novas giras para atender médiuns e público com dificuldades de irem as suas giras de costume, flexibilizando e fortalecendo a pertença e assiduidade de todos.



Figura 10 - Chamada e Divulgação de conteúdos como *lives*, *Spotify*, Eventos, Giras Especiais. Fonte: Instagram TPM, 2019 e 2021.

Além de todos os exemplos supracitados, o assistencialismo também fora intensificado dentro do TPM, motivado pela precariedade do acesso e disponibilidade à alimentação básica, vestimentas e apoio emocional na sociedade brasileira. O TPM organizou voluntários para a preparação de alimentos, marmitas e arrecadação de produtos de higiene pessoal, evidenciando de forma prática a caridade e assistência extremamente importantes na filosofia do(a) umbandista.

A importância e afetividade do TPM também foram mensuradas por um questionário “Sentimento de Pertencimento no Terreiro Pai Maneco” organizado pelo grupo de dirigentes do terreiro, que buscaram respostas sobre o “nível do sentimento de pertencimento, influência dos médiuns no terreiro, atendimento de necessidades e memórias afetivas com o terreiro” (TPM, 2021, online), corroborando e indicando a existência do lugar de afeto, assistência e Filosofia, significados pela construção coletiva.

Todas as estratégias até agora apresentadas expõem a necessidade de recursos e principalmente a disposição por parte dos dirigentes e coletivo do TPM que, além de todas as tarefas que possuem, ainda tem em suas condutas a responsabilidade de zelar e proteger seus adeptos. Por serem os líderes religiosos, no caso, os dirigentes - pais e mães de santo, figuras públicas, eles exercem suas autoridades também em momentos de crise ao ditarem condutas, permissividades e proibições para todos os seus seguidores, fiéis, simpatizantes.

Na pandemia tais expressões ficaram mais latentes sendo notório o clamor de diversas lideranças religiosas para a permissividade de seus cultos, ritos, encontros etc. Tais

“liberdades religiosas” apareceram nas mídias “como fundamento para a manutenção das portas abertas e da realização de cultos, com a chance disso se estender ao anúncio de curas ou a promessas de imunização contra o vírus” (GIUMBELLI, 2020, p. 506) e ainda, como uma brecha para a eminente contaminação em massa.

A classificação “serviço essencial” dada pelos órgãos reguladores determinou a possibilidade ou não dos encontros, deixando a cargo dos dirigentes religiosos a tomada de decisão:

isso certamente incentiva dinâmicas mais atomizantes (...) em função do maior acesso proporcionado por uma tecnologia, amplia o alcance da palavra dessas lideranças religiosas e, em alguma medida, interfere nos seus fundamentos. O que ocorrerá após a epidemia, quando os rituais puderem voltar a ser presenciais? (GIUMBELLI, 2020, p. 506).

Tais reflexões indicam que as religiões, neste período pandêmico, estão adentrando o universo legal da sociedade, que pelo menos no caso brasileiro, ainda mantém suas bases na laicidade, ao clamarem por sua essencialidade e liberdade religiosa em um período em que tais posturas poderiam agravar a contaminação do vírus e incidência da doença.

Acerca das determinações oficiais sobre a restrição as práticas religiosas, o Governo do Estado do Paraná e a Prefeitura Municipal de Curitiba permitiram, em dezembro de 2020, “a celebração de cultos religiosos desde que o espaço destinado ao público tenha ocupação máxima de 30%, garantido o afastamento mínimo de 2 metros entre as pessoas” (GOVERNO DO ESTADO DO PARANÁ, 2020, on-line). Diante deste cenário, o TPM retornou as giras presenciais internas, com marcações distanciais no piso, com número restrito de participantes, a princípio somente membros da casa, e já em 2021, abrindo-se ao público, mediante agendamento, após mais um período, em março de 2021, de fechamento.

Sendo assim, é explícito que o isolamento social conferiu instigações não somente aos membros de uma religião, mas também aos pesquisadores das religiões, sociólogos, antropólogos, geógrafos, filósofos etc., que dificilmente pensavam, ou pelo menos, pouco imaginavam tais contingências em escalas tão grandes, como a escala mundial. Os intelectuais tiveram e ainda têm neste período problemático o exercício da análise, como forma a compreender as forças das religiões na sociedade. Ademais, a pandemia trouxe à tona a valorização do estudo das religiões como instrumentos para analisar o papel social

das religiões e as suas dimensões coletivas e forçosamente, a individual, bastante dependente dos espaços físicos e das orientações de seus dirigentes.

A questão que se põe é: “qual a concepção de religião em jogo quando se pressupõe que a um grupo de pessoas é indiferente poder se reunir para praticar suas crenças?” (GIUMBELLI, 2020, p.507), e a tantas outras é mais do que necessária a presença física?

Para aproximarmos dessas respostas, duas entrevistas semi-estruturadas foram realizadas com uma dirigente e uma médium do TPM que vivenciaram e ainda vivenciam todas as novas configurações impostas e pensadas pelo grupo dirigente para o exercício das giras e princípios da Umbanda do TPM.

Terreiro do Pai Maneco como lugar da experiência e da singularidade

As entrevistas semi-estruturadas seguiram os pressupostos demonstrados por Minayo (2010, p. 261) como a “combinação de perguntas fechadas e abertas, em que o entrevistado tem a possibilidade de discorrer sobre o tema em questão sem se prender à indagação formulada”. Os nomes apresentados a seguir são fictícios como forma a preservar as convidadas de qualquer desconforto.

Para a organização das entrevistas fez-se necessária a roteirização de algumas perguntas, servindo também como disparadoras para as conversas e percepções subjetivas. Ao todo foram encaminhadas às interlocutoras, via WhatsApp, 10 perguntas, e a partir das respostas deram-se a réplica e a tréplica, ora por áudio, ora por escritas.

As perguntas disparadoras foram: 1. Como você vê a experiência e singularidade de ser umbandista no Terreiro de Umbanda do Pai Maneco?; 2. Como você percebe a construção da afetividade/pertencimento dentro do Terreiro de Umbanda do Pai Maneco?; 3. Neste período de pandemia você se sentiu desamparada (em qualquer aspecto)?; 4. Como o rito da Umbanda está/ficou nesse período?; 5. Na sua opinião, quais são os pontos negativos e positivos desse período na Umbanda do TPM?; 6. Qual(is) é(são) o(s) aprendizado(s) deste período?; 7. Você sentiu falta das estruturas físicas da casa? (espaços de convivência, salão, jardins etc.)?; 8. Cite exemplos de como é a prática de uma Umbanda pandêmica (ritual, contato, mensagens, pontos etc.); 9. O que você acha do desenvolvimento midiático que o TPM realizou durante esse período (podcasts, grupos no WhatsApp, Instagram, Youtube)?; 10. O que você acha da abertura de novas giras nesse período?

Sabe-se que o uso de perguntas, aparentemente fechadas como as supracitadas, podem prejudicar, em muito, o desenvolvimento de uma interlocução e elucidação das hipóteses, mas, faz-se a tentativa por levar em consideração que a etnografia aqui se realiza em ambiente virtual, e por isso, fica originalmente limitada e modulada. Desta forma, aposta-se que “os recursos e as limitações dos métodos são revelados na prática e, portanto, não é possível, por exemplo, saber de antemão (...), quais perguntas devem ser feitas (...)”. Acreditando ainda que as decisões “sobre o método são tentativas e sua efetividade é avaliada em retrospecto” (HINE, 2020, p.4-5).

Assim salvaguardado, a primeira entrevista foi feita com uma dirigente do terreiro que exerce a função de capitã³. Os(as) capitães(ãs), segundo os pressupostos do TPM (2017, on-line) “(...) são os que auxiliam nos trabalhos e cuidam das coisas do terreiro (...)”, estando em uma posição hierárquica, abaixo dos pais e mães de santo e pais-pequenos e mães-pequenos. Dessa forma, os(as) capitães(ãs) “jamais podem substituir as tarefas dos dirigentes maiores, a não ser que lhe seja especificamente autorizado para tal”. (TPM, 2017).

A escolha de uma pessoa da hierarquia do TPM para a entrevista teve o intuito de compreender como se deu a organização de todas as estratégias para o período da pandemia, assim como, as problemáticas e ocorrências enfrentadas pelo grupo responsável pela casa. Além disso, hipotetiza-se que a percepção e apreensão que os membros-dirigentes possuem sobre todo o rito e desenvolvimento dos médiuns “não-hierárquicos” é totalmente diferente da vivenciada pelo público, assistência, que vai ao terreiro, assim como, pelos médiuns da corrente. Como forma a confirmar tais percepções, a segunda entrevista será feita com uma médium da casa, que não possui hierarquia.

A primeira pergunta para a dirigente fora pensada com vistas a identificar a sua percepção sobre a experiência e singularidade de ser umbandista no TPM:

não existe singularidade, somente experiência, não há algo específico que torne o TPM exclusivo, que outros terreiros não tenham. Eles têm organização hierárquica e infraestruturas boas, já outros aspectos como força, amor, trabalho

³A escolha de um capitão ou capitã dentro do terreiro se dá pela concordância entre espíritos e dirigentes maiores, os pais e mães de santo. Tais pessoas são escolhidas para assumir compromissos com a gira e sua organização cotidiana e isso se dá por uma série de motivos: seja pela confiança dos dirigentes ao médium, pelo trabalho já desenvolvido na gira, pela responsabilidade, maturidade etc. Após a escolha da pessoa, realiza-se o “cruzamento”, uma espécie de consagração/batismo carregado de energias e abertura de “chacras/canais” de contato entre o mundo dos seres humanos e o mundo espiritual.

das entidades acontecem em outros locais também. (Joana, dirigente do TPM, 34 anos, 30/08/2021).

Verifica-se que, de fato, a estrutura física do TPM é um ponto relevante, além disso, imagina-se, pela comparação, que há uma experiência e/ou contato da dirigente com outras casas.

Já, quando questionada sobre a afetividade e pertencimento com a casa, a mesma deixa perceptível que o dirigente (no seu caso, um pai de santo) é o responsável pela construção desse sentimento:

Demorou muito para essa construção da minha afetividade, já o pertencimento foi rápido, ao entrar foi possível perceber a vontade de estar e ficar ali. Eu senti que ali era um lugar legal, que trouxe pertencimento. O dirigente também ajuda nisso e trouxe esse pertencimento. A construção da afetividade foi também por essa direção, o pai ou mãe de santo tem papel nisso. As opiniões batiam, os gostos, a direção de todas as situações, se isso estiver alinhado com os princípios do médium acontece a construção do pertencimento e afetividade. A primeira gira que a pessoa entra já constrói a afetividade pelo dirigente daquela gira. (Joana, dirigente do TPM, 34 anos, 30/08/2021).

Em relação ao período de isolamento e pandemia, a dirigente, mesmo sendo parte do grupo da hierarquia, alega não ter se sentido desamparada, nem mesmo sentiu falta da estrutura física da casa, contudo, sentiu muita falta da rotina de ir ao terreiro, pelo menos uma vez por semana, e “estar com as pessoas, conversar e ajudar nas tarefas” (Joana, dirigente do TPM, 34 anos, 30/08/2021).

Sobre o exercício da Umbanda pensado para o momento da pandemia pelo grupo de dirigentes do TPM, a entrevistada revela que o ritual tradicional foi alterado. Antes da pandemia, a gira acontecia em pelo menos 4 horas, agora se dá em no máximo 2h30min. Para cumprir com esse tempo:

Não se canta as mesmas músicas de antes, cortamos a saudação as entidades da casa, saúda-se apenas o essencial (...) está bem suscito (...) está até melhor e menor, antes era muito extensa e a gente acaba dando conta de tudo que tem que fazer naquele horário, quando o horário é mais flexível você deixa a coisa mais solta, é um ponto positivo trazido pela pandemia”. (Joana, dirigente do TPM, 34 anos, 30/08/2021).

Ainda em relação a essa mudança de ritual e também sobre os pontos negativos e positivos desse período pandêmico vivenciado na Umbanda do TPM, a dirigente relata que o terreiro possui infraestruturas e organização excelentes e isso confere conforto para as pessoas que o frequentam e são membros de lá, sendo então pontos positivos, no contexto da pandemia ou não. Já em relação aos pontos negativos, a mesma não atribui ao momento pandêmico e sim, aos seres humanos e sua natureza, repleta de conflitos, inseguranças etc. “(...) em qualquer lugar que você vá irá encontrar pessoas legais e ruins, (...) tem aquela soberba, falta de união (...)” (Joana, dirigente do TPM, 34 anos, 30/08/2021).

Acrescenta ainda que a pandemia e o isolamento do terreiro e do convívio nas giras afetou de muitas formas, sobretudo em relação ao aprendizado:

Tudo que eu senti que foi trabalhado em mim, nesse período são as aprendizagens pessoais, é o trabalho do meu egocentrismo, a humildade, disciplina, abrir mão das coisas que eu penso para ouvir um pouco o outro, mesmo sem concordar. Muito aprendizado, toda a parte das entidades, o contato com as entidades é maravilhoso, acalma a preocupação com as outras pessoas, com o mundo, o Planeta. O olhar sobre mim mesma era algo que eu precisava muito melhorar, para meu entendimento. Aconteceu agora, tempos depois, não antes. O trabalho em prol de todos. (Joana, dirigente do TPM, 34 anos, 30/08/2021).

Apesar de todas as reflexões que o isolamento permitiu, Joana sente falta da Umbanda não pandêmica, pois acredita que a Umbanda é contato:

É estar junto, ouvir, tocar, aprender, ensinar, e sem isso, fica muito difícil (...) porque as vezes precisamos falar próximo da pessoa, as mensagens das entidades, a comunicação é muito ruim, difícil entender o que está sendo falado, tentar ouvir os pontos, os cantos, ouvir uma consulta é difícil, quando a entidade do dirigente quer dar algum recado também é muito difícil. (Joana, dirigente do TPM, 34 anos, 30/08/2021).

Sobre as estratégias pensadas e desenvolvidas pelo grupo de dirigentes do TPM, a capitã alega que achou interessante e necessário para as pessoas, “uma forma de evitar o esquecimento do terreiro, serve também para a distração das pessoas e para elas não

perderem esse contato ‘físico’ que ajuda a manter o contato espiritual”. (Joana, dirigente do TPM, 34 anos, 30/08/2021).

Nota-se que as exposições da dirigente do TPM indicam que a construção do sentimento de afetividade está, em parte, dissociada das estruturas físicas da casa, e predominantemente pautada na relação que a mesma possui com o grupo de dirigentes e médiuns. A falta da rotina revela também que há uma singularidade no rito das religiões afro-brasileiras, se comparada a outras religiões e ritos, e isso se deve pelos traços específicos da Umbanda, com seu movimento gesticular, cantos e toques de atabaques, cumplicidade e afinidade entre as pessoas, entidades e dirigentes. Todas essas nuances foram amplamente prejudicadas pela impossibilidade, mesmo com o retorno presencial, de acontecer em sua plenitude.

A próxima entrevista foi realizada com uma médium do TPM. Jéssica, está na corrente há mais de 4 anos, tem 35 anos e nunca foi membro de nenhum outro terreiro. Foi no TPM que de fato assumiu-se como umbandista, sobre esses aspectos a mesma indica:

(...) senti que tinha chegado aonde eu sempre procurei e deveria estar. É uma singularidade única, uma experiência bem necessária para mim e muito pontual naquele momento da minha vida. Vejo como a minha estrada, o meu caminho. Que devo caminhar para ser mais do que um instrumento, cavalo das entidades, mas, para mim mesma, eu e eu, para que eu seja uma pessoa boa, lidar com os traumas, as inseguranças. As entidades, minha mãe de santo me ajudam muito com isso. Me sinto muito especial, é muito bom estar ali dentro. É uma Umbanda bem racional a “pés no chão”, filosofia. Tem essa coisa da espiritualista, mística e é bem racional e sensata a que se pratica ali. (Jéssica, médium do TPM, 35 anos, 30/08/2021).

Além de assumir-se como umbandista pela primeira vez, Jéssica acredita que sua afetividade e sentimento de pertença com a casa em muito se dá pela identificação e mudança positiva que percebe em si, “acho que eu melhorei bastante, para aquele ‘bicho de mato’ que quando chegou ficava no canto na casinha, perto do jardim, hoje eu já converso, já brinco” (Jéssica, médium do TPM, 35 anos, 30/08/2021).

O lugar sagrado e a religião, naturalmente, propiciam o advento das relações humanas mais intensas, seja pela partilha dos mesmos ideais e objetivos, seja pela música, pelas místicas, magia, crença etc.

Em relação a um possível desamparo no momento pandêmico, Jéssica expõe que tal situação não a acometeu. Dada a impossibilidade das giras presenciais, elas foram transpostas para um curto momento de encontro online, e neste período do dia, Jessica relata que fazia questão de se recolher, ajoelhar-se e se resguardar, como se nada tivesse se alterado, como se estivesse dentro do TPM:

Eram 30/40 minutos onde eu ficava reclusa no meu quarto e ouvia o áudio da minha mãe de santo que encaminhava naquele período normal de gira. Pedíamos pelos doentes, nomes que chegavam pedindo ajuda, as vibrações eram intensas, tinha sim uma extensão, aquela “umbanda sem paredes”, aquilo que minha mãe de santo diz “Oxalá olha seu coração” então cuidem bem de seus corações. (Jéssica, médium do TPM, 35 anos, 30/08/2021).

Jéssica identifica pontos negativos causados pelo isolamento e ausência das giras do TPM, pois “o TPM funcionava como uma válvula de escape para extravasar todos os problemas da minha vida (...) A Umbanda não resolve seus problemas ela te capacita para você conseguir resolvê-los” (Jéssica, médium do TPM, 35 anos, 30/08/2021). Apesar dessa ausência não se viu desamparada, sobretudo por sua mãe de santo que sempre se pôs disponível.

Também percebe, como ponto positivo, e de forma bastante similar a dirigente previamente ouvida, o desenvolvimento pessoal que sofreu:

O mais importante para mim, neste período de isolamento, é a minha auto reflexão, o que eu tenho que consertar em mim, no meu coração, lidar comigo mesma, minha vida. Quando as giras retornaram recebi um papel da minha dirigente para anotar algo que as entidades, ao incorporar, quisessem partilhar, ou se sentissem alguma intuição era para escrever. E ao receber um preto-velho ele escreveu a mensagem “se você não confia em você, não tem porque você confiar em nós, as coisas não vão acontecer, a gente não vai conseguir ajudar você”. Trabalhar a minha própria insegurança, olhar para mim mesma e ver que não sou tão forte como achei que fosse (...). Você é a espiritualidade, não a casa espiritual. A partir do momento que você é um cavalo, dá a passagem, então já começa aí, saber a lidar com esse templo espiritual que é seu corpo. Você precisa constantemente cuidar do seu corpo, seus pensamentos, suas energias para que não ocorra nenhum contratempo. (Jéssica, médium do TPM, 35 anos, 30/08/2021).

Em relação ao rito da Umbanda, Jéssica acredita que não houve prejuízos, mesmo com a obrigatoriedade do uso de máscara, *faceshield* e distanciamento, “não vejo a perda na força e essência” (Jéssica, médium do TPM, 35 anos, 30/08/2021)., entendendo que as adaptações visaram o tempo todo o bem-estar coletivo. Mas, a ausência do lugar, da casa sagrada é sentida:

Mesmo quando não estava permitida a gira, podíamos ir ao espaço acender vela e ver o congá (altar) e era muito bom. E a gente precisa disso, o sentir, o ver. O sentir as vezes começa pelo ver, pelo tocar, então estar dentro dali saudar suas linhas, entidades, ajuda bastante, os jardins. Faz falta sim. É bom não ter a dependência da casa, saber que não é ela que promove as melhoras, os benefícios, mas a casa é o corpo, o recipiente de todo o corpo espiritual. Lembrar do toque do atabaque, ver o trabalho acontecendo, sentir os ritmos. As pessoas as vezes vão alí, tem tanta confiança na casa, nas entidades, é tanta responsabilidade e isso é gratificante. (Jéssica, médium do TPM, 35 anos, 30/08/2021).

Sobre a prática da Umbanda pandêmica, Jéssica expõe outras percepções sobre o trabalho desenvolvido na gira, enfatizando que a responsabilidade dos dirigentes é muito grande, e em sua opinião, mais do que antes da pandemia, já que agora, durante as consultas dadas pelas entidades “incorporadas” nos médiuns, não há mais a presença dos cambones⁴, responsáveis por tomar nota de tudo que é dito entre consulentes e entidades.

Além desse aspecto, a quantidade de demandas e pedidos provenientes dos consulentes e assistência é grande, não que isso tenha mudado, pois sempre fora assim, mas agora não é mais permitido o consolo dado pelo contato físico. “Não tocamos nas pessoas, os cuidados são redobrados. Temos álcool e fogo juntos, (...) entidades querem o toque, querem o contato e não podem, então exige mais atenção e cuidado” (Jéssica, médium do TPM, 35 anos, 30/08/2021).

Sobre as estratégias de mídias desenvolvidas pelo grupo de dirigentes do TPM, Jéssica vê como um momento muito importante e uma forma de conexão, em que “o TPM se faz presente, divulga a sua história e ampara as pessoas à distância”. As mídias do

⁴ Como auxiliar das entidades, cabe ao cambone ser o intérprete da mensagem entre a entidade e o consulente, além de um defensor da entidade e da integridade física do médium. Cabe a ele cuidar do material da entidade, orientar o que acontece em sua volta e também ajudar o entendimento do consulente, pois a linguagem do espírito nem sempre é entendida, mas ao cambone fica claro já pela sua intimidade com o comportamento do espírito que ele serve (TPM, 2021, on-line).

TPM são amplamente seguidas (15 mil seguidores no Instagram), tanto por seus membros, como por outros terreiros do Brasil e países como Portugal, México, Inglaterra.

Assim, pelo discurso disponibilizado pela médium percebe-se que a “abstinência mediúnica” é pouco sentida, em razão das estratégias desenvolvidas pelos dirigentes do TPM e a conseqüente crença na presença espiritual. Ou seja, a afetividade e singularidade que o TPM construiu ao longo dos anos na vida de Jéssica foi o alicerce para o enfrentamento do período de distanciamento. Além disso, é explícita a confiança plena em seu dirigente, que também possui importante papel nessa construção, ofertando amparo para suas aflições pessoais.

Considerações Finais

Todas as considerações supracitadas forneceram inúmeros subsídios que poderiam ser postos em análise em diversos campos do conhecimento, das ciências que estudam as religiões, da Geografia Cultural, da Saúde Coletiva, da Medicina Alternativa e Tradicional, da Psicologia, da História, das Ciências Sociais, Filosofia, etc., sendo, dessa forma, consideradas dentro de um campo interdisciplinar de estudos bastante necessários em nossa sociedade.

Mas, retendo as considerações dentro dos objetivos primariamente pensados, o que pôde ser concluído, e de forma bastante alheia, respeitando as palavras e expressões das interlocutoras, é que as estratégias do grupo que compõe e é responsável pela direção do TPM proporcionaram o amparo, a proximidade e o fortalecimento dos vínculos sociais e afetivos entre todos os seus adeptos e simpatizantes extramuros da casa, ou seja, aqueles que não são filiados.

É perceptível a transformação pessoal proporcionada pelo momento problemático da pandemia nos adeptos do TPM, pelos menos nas duas interlocutoras ouvidas, principalmente em relação ao eu-subjetivo e ao todo da coletividade, assim como, pela postura umbandista íntegra frente ao próximo e ao coletivo.

Dessa maneira, percebe-se que as interlocutoras se veem preenchidas de sensibilidades e solidariedades afloradas pela prática da Umbanda, em um movimento de migração dos seus lugares íntimos subjetivos, moldados e construídos por suas histórias, memórias, culturas, e vistos por um único prisma, para sujeitas religiosas propulsoras de mudanças na sociedade.

Acerca da escolha metodológica e dos métodos, apesar da rigidez que as perguntas pré-estabelecidas fornecem, estes foram satisfatórios pois permitiram as interlocutoras espaços e tempos confortáveis para a reflexão e liberdade as suas palavras. Acolhendo assim, o que Hine (2020, p. 15) diagnosticaram como “internet incorporada” em que os objetos vão “(...) se adaptando às necessidades que nós ainda sequer sabemos que temos (...)”.

Em relação as estratégias desenvolvidas pelos dirigentes do TPM, elas foram compreendidas, segundo as entrevistas, como extremamente satisfatórias e necessárias para o momento de reclusão obrigatório, corroborando com o que Pierre Lévy vai indicar desde os anos 1996 como “a perpetuidade do virtual”. Aquém de serem mídias audiovisuais potencializadas no tempo da pós-modernidade, serviram, no caso do TPM, como alicerces para a ausência e distanciamento sociais, favorecendo a manutenção do sentimento de pertença. Até mesmo, assim como indicam Hine (2020, p. 14-15), a internet é uma experiência “(...) incorporada em várias molduras contextuais, instituições e dispositivos, (...) é corporificada e, conseqüentemente, altamente pessoal (...)”.

Considera-se que tais processos podem ser conferidos a singularidade que o lugar de afeto mantém em todos os seres humanos, e este ao ser objetificado junto a prática sagrada das religiões, ganha outras proporções: sociais, culturais e relacionais.

Ademais, o lugar, posto como categoria de análise, foi mutuamente correspondido no presente estudo de caso, evidenciado pela infraestrutura física do TPM, mas também pela singularidade como construção afetiva. Deixando a cargo dos sujeitos a sua perpetuidade, renovação e reconstrução, como agora, em tempos (ainda) de pandemia.

Tais percepções foram averiguadas no presente e breve estudo em que o TPM foi alvo, assim como, também relatado pelos entrevistados. Restando como reflexão a existência e força do papel social da(s) religião(ões) que em um cenário de pandemia se mostrou(aram) além do que normalmente se vê, se lê e se pesquisa. E, no caso a Umbanda do TPM, conseguiu ser extrapolado, no seu rito e no serviço de assistência, suportando e construindo toda uma rede de encontros e possibilidades para um mundo que se apresentou incerto e inseguro diante de questões políticas, econômicas e sociais.

Referências

APOLAR. Administração. *Bairros Curitibanos*. Curitiba: online. Disponível em: <<https://www.apolar.com.br/blog/bairros/curitiba/santa-candida/>>. Acesso em: 12

ago. 2021.

ASAD, Talal. *The new metaphysicals: Spirituality and the American religious imagination*. Chicago and London: University of Chicago Press, 2010.

COSTA, Waldney de Souza Rodrigues; SILVEIRA, Emerson José Sena da; SILVEIRA, Diego Omar da. Os estudos da religião em tempos de covid-19. Entrevista com Rodrigo Toniol. PLURA, *Revista de Estudos de Religião*, v. 12, n. 1, p. 15-29, 2021.

GIL, Antônio Carlos. *Como elaborar projetos de pesquisa*. São Paulo: Atlas, 3ª edição, 1991.

GIOMETTI, Analúcia Bueno dos Reis; PITTON, Sandra Elisa Contri; ORTIGOZA, Sílvia Aparecida Guarnieri. Leitura do Espaço Geográfico Através das Categorias: Lugar, Paisagem e Território. *Conteúdos e Didática de Geografia*. Unesp/SP: Universidade Virtual do Estado de São Paulo, 1ª edição, v.8, p. 33-40, 2012. Disponível em:

<https://acervodigital.unesp.br/bitstream/123456789/47175/1/u1_d22_v9_t02.pdf>. Acesso em: 29 ago. 2021.

GIUMBELLI, Emerson. Religiões em tempo de pandemia. In: GROSSI, Miriam; TONIOL, Rodrigo (org.). *Cientistas sociais e o Coronavírus*. Boletim n. 33. São Paulo: ANPOCS; Flori-anópolis: Tribo da Ilha, 2020. p. 506-509.

GOVERNO DO ESTADO DO PARANÁ. *Estado amplia medidas para conter a circulação do coronavírus*. Dezembro, 2020. Disponível em: <<https://www.aen.pr.gov.br/modules/noticias/article.php?storyid=109956>>. Acesso em 29 ago 2021.

GUIMARÃES, Fernando. *Grifos do Passado*. Curitiba: Editora, 2017. Disponível em: <<https://www.paimaneco.org.br/leitura/livros/>>. Acesso em: 12 ago. 2021.

GUIMARÃES, Lucília Mello; MENDES, Maria Cristina; CAROLLO Laércio Ricardo Mattana; WANDERLEY Carolina de Castro. *Terreiro do Pai Maneco: Umbanda Pés no Chão*. Curitiba, edição do autor, 2019. Disponível em: <https://www.paimaneco.org.br/sitenovo/wp-content/uploads/2020/02/A-Umbanda-do-TPM_site.pdf> Acesso em: 26 dez. 2021.

HINE, Christine; PARREIRAS, Carolina; LINS, Beatriz Accioly. A internet 3E: uma internet incorporada, corporificada e cotidiana. *Cadernos de Campo*, v. 29, n. 2, p. 1-42, 2020..

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. IBGE. Sidra. *Variáveis Socioeconômicas*. Dados Censitários, 2010.

LÉVY, Pierre. *O que é virtual?*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 1996.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. Técnicas de pesquisa: entrevista como técnica privilegiada de comunicação. *In*: MINAYO, Maria Cecília de Souza. *O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde*. 12. ed. São Paulo: Hucitec, 2010. p. 261-297.

TPM. Terreiro de Umbanda do Pai Maneco. *Terreiro do Pai Maneco completa 30 anos!*. 2017. Disponível em: <<https://www.paimaneco.org.br/2017/02/02/terreiro-do-pai-maneco-completa-30-anos/>>. Acesso em 12 ago 2021.

TPM. Terreiro de Umbanda do Pai Maneco. *Hierarquia*. 2017. Disponível em: <<https://www.paimaneco.org.br/2017/07/20/hierarquia/>>. Acesso em: 11 set. 2021.

TPM. Terreiro de Umbanda do Pai Maneco. *Cambones*. 2021. Disponível em: <<https://www.paimaneco.org.br/filosofia/cambones/>>. Acesso em: 11 set. 2021.

TPM. Terreiro de Umbanda do Pai Maneco. *Instagram*. 2021. Disponível em: <<https://www.instagram.com/terreirorpaimaneco/?hl=pt-br>>. Acesso em: 12 ago. 2021.

TPM. Terreiro de Umbanda do Pai Maneco. *Sentimento de Pertencimento no Terreiro Pai Maneco*. 2021. Disponível em: <<https://www.paimaneco.org.br/2021/06/17/sentimento-de-pertencimento-no-terreiro-pai-maneco/>>. Acesso em: 12 ago. 2021.

TPM. Terreiro de Umbanda de Pai Maneco. *Instalações*. 2021. Disponível em: <<https://www.paimaneco.org.br/sobre-o-terreiro/instalacoes-do-terreiro-pai-maneco/>>. Acesso em: 12 ago. 2021.

AMALÁ DIGITAL: Podcast do Terreiro Pai Maneco. Entrevistada: Lucília Guimarães. Entrevistador: Marco Antonio de Melo. [S. 6.]: Umbanda sem paredes. 16 jul. 2021. Podcast. Disponível em: <https://open.spotify.com/show/3Twedo2bwalHVcF1DthqLA?si=dQXPbBcpQe23Tf7pQ0WA2g&dl_branch=1>. Acesso em: 12 ago. 2021.

Recebido em 31 de agosto de 2021.

Aceito em 04 de janeiro de 2022

Dossiê: Estratégias de devotos e brincantes para a religiosidade em tempos de pandemia

Romarias e práticas devocionais ao Padre Cícero e à Mãe das Dores em tempos de pandemia

Yslia Batista Alencar

Graduada em Ciências Sociais
Universidade Regional do Cariri

ysliaalencar16@gmail.com – <https://orcid.org/0000-0002-1670-7831>

Renata Marinho Paz

Professora Associada do Departamento de Ciências Sociais
Universidade Regional do Cariri

renata.marinho@urca.br – <https://orcid.org/0000-0002-5957-5023>

RESUMO

Neste artigo, analisamos os impactos da pandemia da Covid-19 sobre as crenças e práticas religiosas dos devotos do Padre Cícero e de Nossa Senhora das Dores, bem como percepções dos romeiros sobre a pandemia. A pesquisa, desenvolvida entre setembro de 2020 e março de 2021, baseou-se na interação junto a grupos de romeiros em redes sociais na internet. Apresentamos uma reflexão sobre o processo de realização de pesquisa, com seus limites e possibilidades, bem como sobre as visões dos nossos interlocutores sobre a pandemia, e como vêm sendo desenvolvidas suas práticas religiosas, especialmente aquelas relacionadas à devoção ao Padre Cícero. Trazemos também uma análise acerca das impressões dos romeiros sobre a pandemia e suas associações às prédicas escatológicas do Padre Cícero. Por fim, apresentamos percepções sobre o processo constante de recriação das romarias, agudizado neste cenário pandêmico.

Palavras-chave: Antropologia da Religião; Romarias; Práticas Devocionais; Pandemia.

***Romarias* and devotional practices to Padre Cícero and to Mãe das Dores in times of pandemic**

ABSTRACT

In this article, we analyze the impacts of the Covid-19 pandemic on the religious beliefs and practices of the devotees of Padre Cícero and Our Lady of Sorrows, as well as the perceptions of *romeiros* about the pandemic. The research, carried out between September 2020 and March 2021, was based on the interaction with groups of *romeiros* on online social networking services. We present a reflection on the research process, with its limits and possibilities, as well as on the views of our interlocutors about the pandemic, and how their religious practices have been developed, especially those related to devotion to Padre Cícero. We also bring an analysis of the impressions of the *romeiros* about the pandemic and its associations with the eschatological sermons of Padre Cícero. Finally, we present insights into the constant process of recreating the *romarias*, highlighted in this pandemic scenario.

Keywords: Anthropology of Religion; *Romarias*; Devotional Practices; Pandemic.

***Romarias* y prácticas devocionales al Padre Cícero y a la Mãe das Dores em tiempos de pandemia**

RESUMEN

En este artículo se analizan los impactos de la pandemia de Covid-19 en las creencias y prácticas religiosas de los devotos del Padre Cícero y de Nuestra Señora de las Dores, así como las percepciones de los *romeiros* sobre la pandemia. La investigación, desarrollada entre septiembre de 2020 y marzo de 2021, se basó en la interacción con grupos de *romeiros* en las redes sociales de Internet. Presentamos una reflexión sobre el proceso de realización de la investigación, con sus límites y posibilidades, así como las opiniones de nuestros interlocutores sobre la pandemia, y cómo se han desarrollado sus prácticas religiosas, especialmente las relacionadas con la devoción al Padre Cícero. También presentamos un análisis de las impresiones de los *romeiros* sobre la pandemia y sus asociaciones con las prédicas escatológicas del Padre Cícero. Por último, presentamos las percepciones sobre el constante proceso de recreación de las *romarias*, agravado en este escenario pandémico.

Palabras clave: Antropología de la religión; *Romarias*; Prácticas devocionales; Pandemia.

Introdução

As romarias a Juazeiro do Norte vêm sendo realizadas desde 1889, ano em que vieram a público os chamados milagres da hóstia envolvendo o Padre Cícero e a Beata Maria de Araújo. Atraídas por esses fatos extraordinários, levadas de fiéis passaram a afluir à pequena localidade situada ao sul do Estado do Ceará, considerada pelos devotos como uma terra santa¹.

Ao longo desses 131 anos, a história tem sido esta: todos os anos, milhares de romeiros acorrem à Juazeiro, terra do Padre Cícero, reconhecido como santo pelo povo, apesar de não canonizado pela Igreja Católica. Nem a morte do Padim Ciço, como o sacerdote é popularmente chamado, nem as grandes secas ou crises econômicas impediram que o movimento de devotos, oriundos especialmente dos estados da região Nordeste, continuasse vívido. Entretanto, a pandemia da Covid-19 provocou uma inflexão nessa história. Em março de 2020, a diocese de Crato, em conformidade com as diretrizes de contenção emanadas pelo Governo do Estado do Ceará e pela prefeitura do município, suspendeu a realização de romarias, visando evitar a disseminação do vírus. Com isso, Juazeiro do Norte não recebeu a costumeira leva de peregrinos que, como uma onda, conforme bela metáfora criada por Gilmar de Carvalho (1998), engolfa a cidade, transfigurando-a a cada romaria.

Considerando esse cenário, apresentaremos uma análise acerca das configurações que vêm sendo construídas em torno do universo das romarias ao Padre Cícero e à Mãe das Dores em Juazeiro do Norte nesse momento atípico de pandemia. Interessamos analisar os impactos provocados pela Covid-19 nas vidas dos romeiros, em seus cotidianos, em suas formas de expressão de piedade e práticas religiosas, sobretudo aquelas associadas aos exercícios devocionais relacionados, direta ou indiretamente, às romarias.

Isto porque, como revelam diversos estudos realizados sobre as romarias de Juazeiro, como os de Salatiel Alencar (2007) e Antônio Braga (2008), a devoção ao Padre Cícero e à Nossa Senhora das Dores é um elemento central nas vidas dos romeiros, e está

¹ No dia primeiro de março de 1889, Padre Cícero, ao celebrar uma missa em honra ao Sagrado Coração de Jesus na pequena capela de Nossa Senhora das Dores, para pedir a Deus que abrandasse a seca que assolava a região, ministrou a comunhão a um grupo de mulheres do Apostolado da Oração que havia passado a noite em vigília. A beata Maria de Araújo, ao comungar, entrou em êxtase, e a partícula que recebera das mãos do Padre Cícero transformou-se em sangue. As notícias sobre esses fatos extraordinários se espalharam rapidamente, e milhares de fiéis passaram a ir em romaria a Juazeiro, e a cultuar o Padre e a Beata como santos. As autoridades eclesiais rechaçaram esses fatos, dando origem a uma intensa questão religiosa. Para maiores informações sobre a história de Juazeiro, a questão religiosa e, especialmente, sobre a relação entre a Igreja Católica e as romarias, ver o trabalho de Renata Paz (2011).

associada à necessidade de se fazer presente na cidade através da realização de peregrinações. As práticas religiosas afetizadas (VAINFAS, 2000), marcadas pelo contato físico com os símbolos relacionados à Mãe das Dores e ao Padim Ciço, são verdadeiros mananciais em suas vidas. Através de rituais de circum-ambulação, conversas compenetradas com as imagens, beijos, abraços, alisamentos, amarrações de fitas, nomes e pedidos escritos nas imagens, os fiéis se expressam através de uma devoção gestual, afetuosa, íntima, marcada pela necessidade de proximidade física com as imagens dos santos espalhadas pela cidade, muitas delas desgastadas pelo contínuo toque devocional das mãos sertanejas. Assim, a ida a Juazeiro é fundamental para as suas existências, já que este é, para o devoto, solo sagrado, espaço de realimentação e refrigério.

Nesse sentido, algumas questões precisam ser investigadas para que seja possível compreender essa face do contexto pandêmico. A primeira delas é: como essa relação foi mantida pelos romeiros? O impedimento de realizar romarias gerou formas alternativas de manutenção do vínculo com Juazeiro? Considerando esse aspecto, voltamos nosso olhar também para as ações promovidas pela Igreja Católica. Que atividades direcionadas aos devotos do Padre Cícero, especialmente os romeiros, estão sendo desenvolvidas pela Igreja em Juazeiro do Norte neste contexto? Como essas atividades estão sendo percebidas pelos romeiros? Por fim, também consideramos fundamental saber quais significados estão sendo atribuídos pelos devotos à Covid-19 e à situação de pandemia.

Norteadas por essas questões, iniciamos nossas investigações em setembro de 2020. A pesquisa foi desenvolvida a partir da interação das autoras com os romeiros por meio de redes sociais, como grupos no Facebook e Whatsapp, além do acompanhamento da programação da Basílica de Nossa Senhora das Dores através da TV Web Mãe das Dores.

Iniciaremos este artigo com uma breve reflexão sobre a metodologia empregada na pesquisa e suas reverberações nos resultados obtidos. Em seguida, trataremos das visões dos nossos interlocutores sobre a pandemia e, por último, como vêm sendo desenvolvidas suas práticas devocionais e religiosas neste contexto pandêmico.

Pesquisar sobre romaria em tempos de pandemia

Ao planejarmos a investigação, deparamo-nos com um primeiro desafio: com o fluxo de romeiros praticamente interrompido, como acessá-los? De modo geral, do ponto de vista metodológico, as pesquisas envolvendo os romeiros em Juazeiro do Norte possuem a característica de serem baseadas na observação participante como, por

exemplo, os trabalhos realizados por Renata Paz (2011), Paula Cordeiro (2011) e Artur Brito (2020). De fato, a experiência de vivência próxima aos peregrinos tende a resultar na construção de uma percepção mais densa e alargada a respeito do universo romeiro. As interações face a face e a convivência direta viabilizam a visão mais acurada de detalhes inerentes às suas práticas e representações, sejam elas religiosas ou não. Entretanto, diante da impossibilidade (e mesmo por causa dela), de estabelecermos contatos diretos, optamos por trilhar o caminho das redes sociais, inicialmente através do Facebook. Diversas páginas agregam romeiros e devotos do Padre Cícero, tais como Romeiros do Padre Cícero e de N. Sra. das Dores, Romaria do Juazeiro- Cariri-Ceará, Pela beatificação do Padre Cícero, Devotos do Padre Cícero e da Mãe das Dores, Filhos da Mãe das Dores, Padre Cícero, o Santo do Nordeste, entre outras, que se constituíram em importantes canais de observação e interlocução.

Se deixamos de ter, por um lado, a dimensão da experiência da observação participante convencional, por outro, obtivemos a possibilidade de adentrar em um universo sem limitações geográficas, já que os grupos são formados por pessoas das mais diversas localidades. Outro fator a ser considerado é que, devido ao caráter sazonal das romarias, para pesquisá-las presencialmente é imprescindível desenvolver uma logística bastante peculiar no que diz respeito à otimização do uso do tempo, uma vez que acontecem muitos eventos de forma simultânea durante poucos dias, exigindo planejamento, foco e capacidade de desdobramento por parte do pesquisador. O acompanhamento virtual permitiu que rompêssemos com essa limitação temporal, na medida em que nos foi possível acessar de modo assíncrono diversas publicações nas redes sociais.

Uma das autoras, por estar próxima do universo das pesquisas sobre romarias e religiosidade em Juazeiro do Norte, já participava de alguns grupos de romeiros na rede social Facebook; a integração da outra autora foi feita no início da pesquisa. Considerando as postagens, interações e o número de membros, optamos pelo acompanhamento sistemático de dois deles: o “Romeiros do Padre Cícero e de N. Sra. das Dores” e o “Pela beatificação do Padre Cícero”. A partir da inserção nessas páginas, pudemos perceber os intercâmbios entre os membros, acompanhamos as publicações, observando e analisando os conteúdos das postagens, bem como as reações dos componentes. Além disso, por meio desses canais, travamos contatos de forma a viabilizar a realização de entrevistas semiestruturadas com alguns participantes. Através do Facebook também conseguimos acessar e entrar em grupos de Whatsapp de romeiros, o que conferiu maiores possibilidades de interação.

Se as redes sociais nos concederam possibilidades de acesso espaço temporais mais amplas face ao universo romeiro, por outro, foi notável a queda na qualidade em termos de interação, especialmente por meio do Whatsapp. Nesse sentido, Ricardo Santhiago e Valéria Magalhães (2020), ao discutirem sobre a realização de pesquisas baseadas na oralidade no contexto de isolamento social, apontam alguns obstáculos, especialmente no tocante às dimensões da corporalidade e da performance, aspectos cruciais em trabalhos dessa natureza. Além das dificuldades em relação à limitação desses dois elementos, destacamos outros três aspectos que repercutiram nos resultados: a superficialidade da interação, a falta de profundidade do material resultante das entrevistas e a dificuldade de atingir o público devoto mais idoso.

No que diz respeito ao primeiro aspecto, referente à interação, embora o Whatsapp seja bastante popular entre os romeiros, as conversas realizadas através deste meio se mostraram bastante superficiais, limitando-se na maioria das vezes à troca de saudações diárias, muitas delas mensagens com o compartilhamento de imagens prontas, recebidas de outros grupos, além de breves comentários sobre as mesmas, ou a respeito de algum acontecimento ou notícia compartilhada.

Nas interlocuções estabelecidas por este meio, sentimos falta da formação de um ambiente mais propício para interação. O espaço para o estabelecimento inicial de uma atmosfera favorável para a entrevista, seja “jogando conversa fora”, tomando um café, entre outros recursos triviais que contribuem para a formação de um ambiente mais propício à interlocução acabou suprimido, o que nos conduz ao segundo elemento a ser ressaltado: essa interação superficial reverberou na qualidade das entrevistas, que findaram sendo em geral breves, com respostas suscintas². Além disso, em razão da disponibilidade dos interlocutores, muitas delas foram realizadas de forma assíncrona. Nesses casos, enviávamos as perguntas através de mensagens de texto ou de voz, e recebíamos as respostas posteriormente, o que inviabilizava ainda mais a interação e as possibilidades de aprofundamento.

O terceiro aspecto que julgamos importante ressaltar é que o uso de redes sociais acabou nos deixando relativamente distantes dos romeiros mais idosos, menos afeitos ao uso de novas tecnologias. Em sua pesquisa sobre romeiros em Juazeiro, Cordeiro (2011), ao discutir a questão da transmissão da devoção entre gerações, ressalta que é entre os

² Consideramos também as interferências associadas à questão do acesso à internet, à disponibilidade de pacotes de dados, e à acessibilidade ao uso das ferramentas virtuais de comunicação como fatores que contribuem para esse quadro.

mais velhos que se observa uma deferência maior às crenças e práticas religiosas. Nesse sentido, como a maioria de nossos entrevistados têm entre 20 e 50 anos, isso nos instiga a dar continuidade a essa investigação no contexto pós-isolamento, para acessar as experiências e impressões dos romeiros mais idosos face às questões aqui levantadas.

Feitas essas breves considerações acerca de alguns aspectos metodológicos, apresentaremos, com base no acompanhamento das postagens nas redes sociais e das entrevistas realizadas, análises a partir das percepções dos romeiros sobre três eixos: pandemia, romaria e devoção.

Narrativas em torno da pandemia nos ambientes virtuais

Desde o início da pesquisa, observamos um aumento progressivo das atividades interativas dos romeiros nas redes sociais. Entretanto, especificamente no Facebook, a pandemia não tem se configurado como tema predominante nas postagens. Nos grupos selecionados, nos meses iniciais ainda houve certa mobilização dos participantes em torno da temática. As postagens com referência à pandemia eram seguidas de pedidos de oração, interseção, livramento, saúde da família e dos demais romeiros e, também, pelo fim da pandemia, com o consequente retorno das romarias presenciais.

Em algumas publicações notamos também a menção ao Padre Cícero como um profeta que teria avisado ao seu povo que momentos como esses viriam, como na publicação no grupo Romeiros do Padre Cícero e N. Sra das Dores do dia 18 de março de 2020 que diz: “Coronavírus? A bíblia diz que nenhum mal se sucederá, nem praga alguma chegará à tua tenda. Confia em Deus pois ele é fiel”. Com setecentas e duas curtidas e quase duzentos e cinquenta comentários, essa foi a primeira postagem com referência à pandemia. Nela, um comentário chamou a nossa atenção: “Isso mesmo, meus irmãos, vamos ter fé em Deus, por mais que nós passemos por essa doença mais resistiremos, porque nosso Deus é maior. As coisas que o Padre Cícero dizia estão se cumprindo, o apocalipse está se cumprindo. Seja feita a vontade de Deus”. As prédicas do padre Cícero envolvendo secas, epidemias, fome e miséria foram largamente difundidas entre os devotos, sobretudo os mais antigos, através das narrativas orais e a da literatura

de cordel³. Nelas, muitas vezes o tom escatológico está presente, com vistas a orientar os fiéis no que seria o correto rumo de suas existências⁴.

Se as publicações no Facebook a respeito da pandemia são escassas, no grupo de Whatsapp que acompanhamos essas apareciam ainda menos. Uma das autoras obteve o contato do grupo de Whatsapp “Filhos da Mãe das Dores”, anunciado no grupo de Facebook “Romeiros do Padre Cícero e de N. Sra. das Dores”. Sua entrada no grupo foi solicitada ao administrador, e as condições de sua participação como pesquisadora explicitada. Ela foi aceita e apresentada ao grupo, que possui cerca de 200 membros de diferentes localidades. A perspectiva era de acompanhar e participar da interação dos membros, além de manter um contato mais direto com os participantes, para viabilizar a realização de entrevistas semiestruturadas.

Entretanto, não contávamos com o imponderável: para a nossa surpresa, havia o impedimento por parte dos administradores de que conteúdos relacionados à pandemia circulassem no grupo. Para eles, compartilhar lamúrias, notícias sobre a pandemia ou correntes de oração pelo fim desta, seria um indicativo de pouca fé, pouca confiança em Deus, além de propagar sofrimento e criar desordem no grupo. Todavia, apesar desta restrição, conseguimos estabelecer alguns contatos e realizar entrevistas.

Os depoimentos de nossos interlocutores, obtidos através de entrevistas, apontam para percepções sobre pandemia que podem ser relacionadas a três dimensões: uma, de caráter mais pragmático, associada à impossibilidade de transitar livremente, devido às medidas de isolamento social visando a contenção do vírus, o que afetaria não só as atividades laborais e de sociabilidade de um modo geral mas, em especial, as suas atividades religiosas, seja em suas paróquias, seja na interdição da realização de romarias presenciais a Juazeiro.

³ Os milagres da hóstia deram origem a uma questão religiosa envolvendo o Padre Cícero e as autoridades eclesiásticas, da qual resultou uma série de sanções sobre o Padre, a Beata e aos fiéis. Por não ter abjurado de sua crença nos milagres, Cícero foi suspenso de suas ordens sacerdotais, restando-lhe a função de conselheiro dos sertanejos. Todos os dias, centenas de pessoas se aglomeravam na frente de sua casa para ouvir seus conselhos e homilias. Suas prédicas contemplavam diferentes assuntos. Além dos mencionados acima, moral e costumes, trabalho, política, seca, desigualdade social, preceitos ecológicos, entre outros, também são temas bastante presentes. Vale salientar que, através de suas palavras, Cícero oferecia orientações concretas calcadas no cotidiano e na visão de mundo do sertanejo, fazendo com que sua voz ecoasse pelos sertões como o padrinho conselheiro e protetor. Sobre a questão religiosa, ver Paz (2011); sobre as prédicas do Padre Cícero, uma fonte importante é a obra de Maria da Conceição Campina (1985).

⁴ Mais adiante desenvolveremos aspectos referentes a essa visão escatológica.

Em relação a essa perspectiva, Joabson Calixto, 31 anos, romeiro de Natal (RN), afirma que a situação trazida pela pandemia é péssima:

Tô achando péssimo, né? Péssimo, até porque eu nunca tinha passado por isso na minha vida, não é? Não só eu, mas eu acho que todos da minha idade, não é? Dessa época nunca tinha passado por isso. E atrapalhou em tudo [...], atrapalhou o meu trabalho, emprego, atrapalhou a viagem ao Juazeiro. É como eu disse para você no início que aqui em Natal a gente só vai de ano em ano, aí você espera um ano para você ir pro Juazeiro, contando os dias, os mês. Aí devido essa pandemia agora a gente vai ter que passar dois anos pra poder ir, essa pandemia bagunçou tudo.

Entrevistadora: É, eu compreendo e fala um pouquinho mais sobre como ela afetou a tua vida, essa pandemia.

Ela afetou em tudo, né? Como eu disse, trabalho, trabalhava num canto, passei dois meses afastado pela empresa, recebendo pelo governo. Assim 30% da empresa e 70% do governo. Deu uma caída o meu salário, as condições ir e vir pro trabalho ficou mais complicada, porque antes eu pegava só um ônibus, agora eu pego dois e já fui assaltado na parada de ônibus à mão armada, né? Levaram meu celular, minha bolsa, farda, eu vindo pro trabalho, entendeu? Então, é mais ou menos isso. (Joabson Calixto, entrevista realizada através do Whatsapp, de forma assíncrona, em 17 de dezembro de 2020).

Marliete Pereira da Silva, 57 anos, professora municipal em Surubim (PE), também faz menção às limitações impostas pelo isolamento social, mas reflete sobre o que considera como ganhos em sua vida a partir das mudanças trazidas pelo cenário pandêmico:

Sim, porque, antes da pandemia, numa correria toda de escola, de igreja, de resolver coisas particulares e também da minha família, que eu também resolvo e muitas vezes a gente fica... eu, né? digo eu, lastimo: “aí que eu não tenho tempo pra nada, porque não tenho tempo”. Aí veio a pandemia. Fica em casa, né? Fica em casa! Aí é onde a pessoa reflete, que muitas vezes a pessoa reclama de barriga cheia, no popular, reclama de barriga cheia. Porque reclamava que eu não tinha tempo e depois da pandemia tinha todo o tempo e muitas vezes vinha a fadiga: “eita passar o dia todinho em casa”. Aí é onde a gente vai e se dá conta do quanto é importante poder sair, poder trabalhar, poder sair para resolver as coisas e administrar o tempo. Saber valorizar as coisas enquanto tem. É isso, a reflexão é essa. (Marliete Silva, entrevista realizada através do Whatsapp, de forma assíncrona, em 27 de novembro de 2020).

A segunda dimensão apresenta um caráter mais existencial, e diz respeito ao impacto provocado pelas mudanças de rotina, planos de vida e realidades ocorridos

abruptamente e além das escolhas individuais. Associadas a isso, estão as experiências de perdas súbitas de muitos entes queridos, que os levam a pensar na inconstância e nas limitações da vida. Tais acontecimentos convidam o romeiro à reflexão da sua relação com o outro, com o meio ou o mundo, consigo mesmo e com Deus. As palavras de José Carlos Barbosa, 33 anos, natural de Surubim (PE), sintetizam bem essa perspectiva:

Bom, ela [a pandemia] fez com que, eu já tinha esse pensamento, né? Como muitos pensam, é que o quanto, às vezes, a gente deixa passar o que é importante e se apega ao que é passageiro. Foi um dos grandes pensamentos que eu tive nesse período que a gente pode parar e pensar, não é? A gente tem tanta coisa farta, tanta coisa importante que deve é, vamos dizer, celebrar. Conviver, os amigos, a convivência, a proximidade e, às vezes, a gente deixa passar esses momentos. Então eu vi que essa pandemia fez com que a gente pudesse também parar e rever essas situações. Às vezes, por conta de coisas mínimas a gente fazia tempestades e hoje em dia a gente quer ter um momento desse mínimo se tivesse qualquer proximidade com o outro e a gente teve que ficar de fora, deixar do lado. Ver também o quanto a gente é, vamos dizer, pequeno diante de certas situações, mas também o quanto a gente é grande, do poder fazer a diferença. Então foram, são questionamentos que a gente... tudo, olhe, tudo o que a gente acontecer e viveu, a gente pode tirar uma lição. Uma lição do lado, vamos dizer, que não é tão bom, mas também uma lição do que a gente pode levar pro resto da vida. (José Carlos Barbosa, entrevista realizada através do Google Meet no dia 02 de março de 2021).

Fagner José de Andrade, 29 anos, natural de Salgadinho (PB), romeiro e pesquisador das romarias, do Juazeiro e do Padre Cícero segue essa linha de pensamento ao afirmar que a pandemia lhe trouxe a possibilidade de reflexão sobre aspectos importantes em sua existência:

Eu acho que eu comecei a perceber aí não como remorso, como... mas perceber “poxa, eu perdi tanto tempo muitas vezes com coisas tolas sabe? Com infantilidades, com discussões desnecessárias, com brigas, com coisas que a gente”, enfim, faz parte da vida, né? Fazem parte da nossa caminhada. São coisas que a gente foi deixando, foi acumulando e aí com a pandemia eu entendi que isso não faz mais sentido, né? (Fagner Andrade, entrevista realizada através do Google Meet no dia 25 de fevereiro de 2021).

A esse respeito, de maneira mais direta, Joabson Calixto expõe suas impressões:

[...] eu perdi várias pessoas, por causa dessa doença, né? Várias pessoas conhecidas mesmo e até pessoas, amigos romeiros, né? que viajavam para o Juazeiro. E eu pensando, tipo assim, pra pessoa dar mais valor à vida, ter mais cuidado com a saúde, com a higiene, entendeu? Mais amor a Deus, né? Porque só Deus na frente para acabar comisso aí, né? que tá acontecendo. A gente tem que dar mais valor a vida, a família, aos amigos, né? Nem todos são seus amigos, não é? Mas, enfim, temos que dar mais valor à vida, né? E ao próximo. (Joabson Calixto, entrevista realizada através do Whatsapp, de forma assíncrona, em 17 de dezembro de 2020).

Esses depoimentos apresentam, de forma bastante evidente, a mudança no olhar dos entrevistados quanto a alguns aspectos presentes em suas rotinas no contexto pré pandemia, mas que não eram valorizados: a romeira Marliete ressalta que agora percebe que antes reclamava de “barriga cheia”, e que está tendo a oportunidade de valorizar o que possui em seu cotidiano. Essa perspectiva se articula com a necessidade de desenvolver uma capacidade de resiliência, de saber aprender com as lições que a vida traz, de não perder tempo com assuntos menores, de selecionar o que de fato importa, e de ter mais amor a Deus.

Retomamos aqui a dimensão escatológica, mencionada anteriormente. Ela está presente nas leituras sobre a pandemia, que muitas vezes é interpretada como um sinal divino ou até mesmo um castigo dos céus, sendo rapidamente incorporada pelos devotos como avisos de aproximação do fim do mundo. O depoimento de dona Maria José Araújo Santos, mais conhecida como Maria Catequista, artesã de 73 anos, moradora de Rio Largo (AL), deixa entrever essa perspectiva:

Eu vejo essa pandemia como no tempo de Moisés no antigo testamento, lá no segundo testamento, a gente tá vivendo o primeiro. Que no tempo que era Moisés quando Deus enviou para ele tomar conta dos rebanhos e o rebanho não ligava, não queria acreditar. Ele mandou seu filho Jesus e o povo continua não acreditando, então o que é que acontece? Paga o justo pelo pegador. Na vida religiosa já estou sentindo que devemos vigiar, porque o momento está próximo. (Maria Catequista, entrevista realizada de forma assíncrona através do Whatsapp no dia 18 de novembro de 2020).

É interessante notar que o início da pandemia coincidiu com período da quaresma de 2020, momento em que os fiéis católicos realizam diversos rituais, além de sacrifícios, como jejuns e abstinências, direcionadas à purificação e à Páscoa. De maneira evidente, Edilson Barbosa, 43 anos, morador de Lagoa Limpa do Fernandes, distrito de Nova Cruz,

no Rio Grande do Norte, fretante⁵ com mais de quarenta viagens a Juazeiro do Norte, afirma que a pandemia é um sinal divino e uma oportunidade para a regeneração humana.

[...] Por quê? No meu ponto de vista, é para o pessoal saber que Deus existe. Essa pandemia ela veio “mode” saber, não tem rico, não tem pobre, não tem preto, não tem branco. [...] Quem tá morrendo dessa doença, tá morrendo toda qualidade, não tem dinheiro que faça, pra dizer assim, você... “não, eu tô com dinheiro eu vou... quero um leito de hospital. Não”. Ali é só pra quem tá, dinheiro não vale. Não vale dinheiro, não vale nada. Você tem que se apegar a Deus, saber que Deus existe, porque essa pandemia ela veio pra isso. Você antigamente, você via na rede social, ninguém falava em Deus, só falava no mundo mundano. Era música cada uma mais sem futuro do que a outra. Era as mulheres pelada na internet. [...]. Aí essa pandemia ela veio pra ensinar a muitos. Porque o pessoal não tava temendo a Deus. [...] Hoje não, hoje é o pessoal tudo com aquele medo, com aquele cuidado, com aquela... Mas, é assim mesmo, uma hora tudo vai dar certo, se Deus quiser. (Edilson Barbosa, entrevista realizada através do Whatsapp, de forma assíncrona, em 08 de janeiro de 2021).

Seguindo essa linha de interpretação, Alexandre Romeiro, morador de Murici (AL) afirma que:

Olha, como sempre pensei, meu pensamento, esse momento de pandemia e essas coisas que aconteceu isso pra mim tem sido culpa do homem, né? que quer ser mais do que Deus, mas aí Deus mostra que quem tem poder é Deus. Esse momento muito difícil que todos nós estamos sofrendo, que todos nós estamos vivendo a gente sabe que existe um culpado, né? E o culpado pra mim são os homens ou a gente mesmo, também, porque às vezes há muitas pessoas com falta do amor de Deus. (Alexandre Romeiro, entrevista realizada através do Whatsapp, de forma assíncrona, no dia 18 de fevereiro de 2021).

Esses depoimentos, permeados por uma visão escatológica, de certo modo reatualizam elementos arraigados no imaginário penitencial propagado através dos sertões nordestinos desde o período colonial, sobretudo por capuchinhos e lazaristas, que baseavam a sua prática de evangelização no que a historiografia ocidental convencionou chamar de pastoral do medo (DELUMEAU, 1986). Em suas pregações, sobretudo os frades capuchinos enfatizavam a ira divina, o pecado, a morte, a culpa e o inferno (DELLA CAVA, 1976). É possível perceber a permanência desta visão entre os entrevistados, que

⁵ Designação dada aos que organizam e realizam viagens com grupos de romeiros. São responsáveis pelo transporte, acomodação e passeios na cidade.

consideraram a pandemia e o sofrimento dela decorrente como resultado da ação do homem que “não estava temendo a Deus” ou então “quer ser mais que Deus”.

Por fim, a terceira dimensão aponta para a percepção de que, para muitos, o isolamento social e as medidas de contenção rígidas contra a propagação do vírus permitiram uma aproximação da família nuclear e de parentes próximos, aumentando as experiências compartilhadas entre esse grupo, o que contribuiria para o reforço dos laços familiares, afastando os membros de uma vida social pública mais movimentada e “desgarrada”, isto é, distante dos propósitos divinos, viabilizando assim a restauração da fé e da moralidade, atreladas aos valores da família cristã.

Almir Cicero de Oliveira Freitas operador de telemarketing, natural da cidade de Surubim (PE), diz que:

Veja bem, a pandemia é um momento de crise em todos os setores, sejam eles quais forem, mas a pandemia a gente pode se tirar essa lição: para a gente valorizar mais aqueles que a gente amamos, ou seja, a nossa família. Para a gente valorizar cada dia mais, então, do meu ponto de vista a pandemia, nesse momento de isolamento que passamos severo que tivemos o ano passado serviu para isso para a gente ter uma proximidade melhor com os nossos familiares. (Almir Freitas, entrevista realizada através do Whatsapp, de forma assíncrona, no dia 18 de fevereiro de 2021).

Sobre essa dimensão, o senhor Edilson Barbosa é mais enfático em seu depoimento:

[...] hoje é tanta da gente pedindo oração, sabendo o que é família. Antigamente os pais respeitava os filhos e os filhos respeitava os pais, hoje já tá... já tava perdido, o mundo tava perdido que ninguém tava se respeitando mais. Hoje tá os pais em casa cuidando dos seus filhos, as mães cuidando dos filhos. [...] Hoje tão tudo quietinho, caladinho, dentro de casa, óia, só orando, rezando. Você vê nessa rede social, você só o que vê, o pessoal pedindo pela saúde, pra que essa pandemia se acabe, porque por isso, por aquilo, mas... Ela vai passar, se Deus quiser, eu confio em Deus que ela vai passar. (Edilson Barbosa, entrevista realizada através do Whatsapp, de forma assíncrona, em 08 de janeiro de 2021).

De diferentes maneiras, a pandemia trouxe para os nossos entrevistados uma atividade de reflexão sobre suas práticas e vivências de sociabilidades e religiosas. Os discursos por eles evocados trazem uma preocupação com a necessidade de viver a realidade presente aproveitando o aqui e agora sem se afastar dos caminhos e desígnios

divinos. A fé na Mãe das Dores e a confiança nas ordenanças e conselhos do Padre Cícero balizariam a esperança de superação da crise a qual passamos, e possibilitariam o conseqüente retorno à terra sagrada, o “santo Juazeiro”.

A religiosidade e seus rearranjos em contexto pandêmico

A romaria passou a ser feita em casa, por meio das redes sociais, sendo denominada pela Igreja Católica como “romaria virtual”. Esse modelo abrange uma programação mais ampla, indo além das habituais missas, novenas e shows lúdicos, para contemplar também exibições de filmes e programas de entrevistas *on-line*, por exemplo. A Igreja Católica passou a apresentar o discurso de que as romarias virtuais possibilitaram novas reorganizações de vivências da fé, pois cada casa se torna uma “igreja doméstica”. Assim, a virtualidade permitiria que as romarias transpassem a dimensão de espaço-tempo, aproximando a Igreja de Juazeiro às residências dos devotos do padre Cícero. Nesta perspectiva, é comum a divulgação das ideias de que, através dessas ações, “o Juazeiro vai até o romeiro”, ou “a Igreja vai até o romeiro”.

No decorrer do primeiro ano de pandemia, a Basílica Matriz de Nossa Senhora das Dores, através dos seus canais oficiais nas redes sociais, em especial a TV Web Mãe das Dores, intensificou sua ação e abrangência, construindo um formato base de programação para as romarias virtuais. É oportuno salientar que, antes da necessidade de virtualização das romarias, havia um incipiente trabalho voltado à produção de conteúdo digital nas redes sociais da Basílica, sendo esse composto basicamente por *lives* de missas e programas de entrevistas como, por exemplo, o quadro semanal “À sombra do pé de Juá”. Com a realização das romarias virtuais, os conteúdos vêm sendo construídos de forma mais interativa e diversificada, resultando num elevado engajamento de seguidores⁶. Além da TV Web, o perfil da rede social Instagram da Basílica também vem se caracterizando pela dinamicidade com postagens.

Todos os romeiros que entrevistamos acompanham a TV Web Mãe das Dores. Embora alguns tenham feito referências a outras redes, como a TV Aparecida, a predileção

⁶ Com mais de 40 mil seguidores, a TV Web atualmente apresenta uma programação que envolve missas diárias, programas de formação catequética e de entretenimento voltado, segundo sua proposta, “para toda a família romeira”, com *lives* de shows, notícias de Juazeiro, entre outros. Ver <https://maedasdoresjuazeiro.com/tv>. Acesso em: 09 fev. 2022.

pelas coisas de Juazeiro, notadamente da Basílica⁷, é indiscutível. Como afirma dona Maria Catequista, “Pertenceu a Juazeiro, eu gosto de tudo”. Nos diversos depoimentos foram elencados vários aspectos que enfatizam essa preferência. O primeiro deles é a possibilidade de manutenção do vínculo com a Terra da Mãe de Deus, alcunha dada pelos romeiros à cidade. Assistir as missas da Basílica, mesmo estando distantes, é uma forma de apaziguar a saudade e de estarem próximos de Juazeiro. Nesse sentido, ainda de acordo com dona Maria, “[...] o ponto principal mesmo é missa na Igreja de Nossa Mãe das Dores. É uma paz quando a gente tá ali na Basílica, né? Você se sente ali à vontade junto com Deus e Nossa Senhora”.

A devoção ao Padre Cícero, a fé e a confiança nos símbolos e elementos do universo do catolicismo popular são aspectos essenciais para os romeiros, e tudo isso é atualizado através da realização das romarias a Juazeiro, considerada pelos romeiros como *axis mundi* (ELIADE, 1987) para o devoto. Em muitos depoimentos, esse sentido de fortalecimento é destacado. Alexandre Romeiro, por exemplo, diz que

Eu sempre assisto pela TV Web Mãe das Dores, né? Sempre assisto pela TV Web Mãe das Dores e às vezes quando não dá pra mim assistir na hora, ao vivo, mas eu vou lá e assisto quando já tá gravado, né? Tá na internet⁸. Então, eu gosto muito de assistir TV Web Mãe das Dores porque eu acho interessante uma coisa que durante essa pandemia toda a gente não foi até Juazeiro, mas Juazeiro veio até nós. Isso aí foi uma coisa muito importante e a palavras que o Pe. Cícero José fala que todos da Matriz falam, que passa pra gente virtualmente é muito importante e isso fortalece mais ainda gente nesse momento difícil que tamos vivendo. (Alexandre Romeiro, entrevista realizada através do Whatsapp, de forma assíncrona, no dia 18 de fevereiro de 2021).

No depoimento acima, assim como em tantos outros aparece a ideia de que nesse cenário de pandemia surge um novo modo de fazer romaria: não é o romeiro que se desloca a Juazeiro, mas é Juazeiro que vai até o romeiro. Isso denota a dimensão da criatividade e da necessidade de readaptação às condições impostas pelo contexto. Em sua entrevista, Fagner Andrade ressalta esse aspecto ao afirmar que

⁷ As redes sociais de outras igrejas em Juazeiro também foram mencionadas, mas de modo incipiente. Como diz o romeiro Almir: “Lógico, tem outros meios tanto o Santuário São Francisco, a rede social de lá, do Horto do Padre Cícero, é... dos Salesianos. Mas, enfim, a gente fica mais ligadinho nas questões dos meios de comunicação assim mais através da TV Web Mãe das Dores [...]” (Almir Freitas, entrevista realizada através do Whatsapp, de forma assíncrona, no dia 18 de fevereiro de 2021).

⁸ O fato de poder assistir à programação de forma assíncrona é um aspecto considerado nesse formato de divulgação nas redes sociais.

Eu vejo que a pandemia ensinou muita coisa também, claro muitas vidas foram ceifadas, muita crise, muita destruição, mas também muita perspectiva nova, muita coisa nova foi surgindo, muita dinâmica, muita alternatividade, podemos assim dizer, foram sendo criadas, né? Tanto do ponto de vista da vida das pessoas, do cotidiano social, mas também do próprio religioso, né? Porque ninguém até então, pouco a Igreja tinha olhado, pouco a religião tinha olhado pra questão da virtualidade. Então viver uma romaria de forma virtual, né? tem sido uma dessas questões que a pandemia tem nos ajudado a viver. Porque assim, claro, não é que isso vá se sobrepor a experiência de viver a romaria com as pessoas, não tem como. Nada pode sobrepor o viver a experiência da romaria, mas claramente a gente não pode negar que ela ajudou, essa romaria virtual ajuda o romeiro a alimentar a sua fé a sua esperança de voltar para o Juazeiro. Então, alimenta uma esperança de que vamos melhorar, de que vamos lutar, de que vamos seguir em frente, de que vamos conseguir atravessar esse vale escuro que estamos atravessando. [...] Então, é um momento da gente, é um momento novo, é um momento de uma realidade nova. Outras já existiram e agora a gente tá passando por outra que a gente tem que aprender com tudo isso uma forma de atravessá-la de forma criativa, acima de tudo. Criatividade, criatividade é a palavra-chave de tudo isso. (Fagner Andrade, entrevista realizada através do Google Meet no dia 25 de fevereiro de 2021).

O senhor José Carlos Barbosa é um romeiro estudioso sobre o Padre Cícero. Em seu depoimento, ele apresenta uma percepção muito acurada sobre essa dimensão da capacidade de reinvenção, associando-a às raízes da história de Juazeiro. Optamos por transcrever um trecho longo de sua fala, por julgarmos extremamente rico em elementos que permitem compreender a dimensão e o alcance dessa faceta criativa dos romeiros e das romarias.

[...] se... a pessoa reinventar essas práticas religiosas, devocionais e isso também vem ligado ao Padre Cícero, ao próprio Padre Cícero e o romeiro também tirou de letra de certa forma nesse tempo de pandemia, porque ele viveu e até pouco tempo essa realidade do se reinventar. Nós sabemos que a Igreja ela teve, vamos dizer, divisões grandes logo no início com o Padre Cícero e com os romeiros. Um dado importante sobre a história do Juazeiro é a Matriz da Mãe das Dores. Senão em engano foram 26 anos fechada sem nenhuma atividade pastoral⁹ e o romeiro precisou se reinventar. Ele não deixou de visitar o Juazeiro, ele não deixou de viver sua prática devocional. Então ele ia ao Juazeiro e fazia o quê? Rezava caminhando ao redor da Basílica, ele acendia suas velas no pé da parede

⁹ Alusão ao interdito imposto pela Diocese do Ceará a Juazeiro do Norte, durante a questão religiosa envolvendo o Padre Cícero e a hierarquia eclesiástica. Entre os anos de 1895 a 1916, a capela de Nossa Senhora das Dores ficou fechada e as celebrações eucarísticas, quando realizadas, eram presididas por padres de fora da localidade. Para maiores informações, ver Paz (2011).

por fora da Basílica. Então ele criou, vamos dizer, aquilo que Daniel Walker quando falou no livro, ele criou uma “espacialidade”, não é? Ele pegou todo o Juazeiro e fez com que se transformasse num meio de expressão de fé. Ele transformou aquele rio Salgadinho no rio Jordão. Ele transformou o Horto do Padre Cícero no Horto das Oliveiras e às vezes no Calvário. Ele transformou o Sepulcro como o Sepulcro do... onde colocaram o corpo de Jesus. Então o romeiro ele tirou de letra, mas isso vem desde o início da história do povo de Deus, não é? O povo de Deus sempre está nessa caminhada se reinventando. Era escravo precisou sair, precisou se reinventar, precisou suas liturgias. Então é uma caminhada que vem desde o início.

E o Padre Cícero ele é um grande comunicador [...]. Então a gente vê que Padre Cícero precisou trabalhar a comunicação em todo o seu trabalho pastoral e social.[...]. Ele sabia comunicar com o meio político com o religioso e com o popular e isso chega pra nós hoje. Então ele não podia deixar de trabalhar a comunicação. Graças a Deus a gente que trabalha com a fé também, a gente sabe que tem um toque, vamos dizer, um direcionamento de Deus. Nessa criação de TV Web Mãe das Dores, o acesso pelo Whatsapp e por outros meios que faz com que a comunicação aconteça. Comunicação, reinvenção das romarias, de práticas religiosas, dos rituais dos romeiros, então, isso daí vem desde o começo. Tanto da história do povo, né? de Deus, mas pelo próprio Padre Cícero, ele incentivou muito isso, porque ele precisou muito disso desde o seu tempo pra fazer o seu trabalho pastoral acontecer de verdade. Então hoje tem esse... começou mesmo a TV Web com Padre Cícero José e teve que ter uma força grande por trás de tudo isso. A gente que anda nesse trabalho pastoral a gente sabe que tem as barreiras, tem sempre aqueles que acham que não dá certo. Mas a gente vê, eu consigo ver pelo menos essa ligação daquele tempo do Padre Cícero Romão que precisou trabalhar com comunicação dos meios que tinha no seu tempo e hoje também a Igreja precisou fazer isso. Então o Juazeiro ele está sempre assim, não deixa essa ligação nunca do Padre Cícero. [...] Vai mudando só, vamos dizer, os personagens da história, mas tem ligação. Então nessa pandemia o romeiro se adaptou, mas porque ele já tinha a experiência dos nossos bisavôs, os nossos avôs e passaram pros nossos pais e hoje pra nós, então teve uma vasta, já tem um vasto conhecimento, já é muito do romeiro esse se readaptar, não é? Essa caminhada toda. Então, eu acho, teve as dificuldades? Teve, porque é novo pra gente, né? (José Carlos Barbosa, entrevista realizada através do Google Meet no dia 02 de março de 2021).

Considerando esses dois depoimentos, é possível afirmarmos que um dos impactos mais marcantes da pandemia para os romeiros foi a renovação daquela que talvez seja a prédica mais popular do Padre Cícero: que cada casa seja uma oficina de trabalho e um lugar de oração. Nas atuais condições impostas aos romeiros do “Padim”, estes reinventam suas romarias transformando seus lares em uma extensão da Igreja de Juazeiro. Através das celebrações *on-line* recriam o contato com o Juazeiro e o Padre Cícero à distância atualizando seus vínculos e fé a cada nova romaria. Por meio de fotos e vídeos,

divulgam suas participações nas romarias durante a pandemia, recriando ou acompanhando os ritos em seus lares, com suas famílias ou pequenas comunidades.

Vivência religiosa doméstica

Essa gente de fé, devotos e romeiros do Padre Cícero, têm aberto seus lares para a realização das romarias à distância. Com o fechamento das igrejas em decorrência da necessidade do isolamento social, impedindo assim os fiéis de participarem das celebrações presenciais, ocorreu o movimento de integração das atividades pastorais na dinâmica dos lares dessas famílias romeiras. As práticas já então presentes na vida desses romeiros, como orações em altares domésticos, celebração de novenas, terços, rezas, entre outras, se intensificaram na pandemia como uma forma de estabelecer maior aproximação com o que é entendido por eles como divino. Esses devotos parecem encontrar no cuidado das suas vidas religiosas um suporte para passar pelas “provações da pandemia”. A pandemia, que aparece como um castigo divino ou uma chance para os homens corrigirem os seus erros e reencontrarem-se com Deus, mostra-se também como uma oportunidade para a reinvenção dos romeiros do Padre Cícero e da Mãe das Dores.

Sobre os cuidados com a sua religiosidade durante a pandemia, Marliete da Silva comenta:

Neste tempo de pandemia, eu faço minhas orações em casa, faço no santuário onde tenho as minhas imagens. Onde coloco o terço, onde coloco as velas, santuário, né? A bíblia e tenho o meu horário de oração. E também tenho ido a Matriz a qual eu participo de muitas pastorais, eu tenho ido uma vez por mês, ou duas. Na verdade, eu agora estou indo um pouco mais. E também, assisto, participo, acompanho pelas redes sociais, tanto as missas daqui da minha paróquia, como as missas também transmitidas pela Web Mãe das Dores de Juazeiro. A gente como romeira, eu como romeira me direciono também para o Juazeiro, acompanhando o ciclo de romaria todo virtual, pelas redes sociais, acompanho de casa. E uma vez ou outra alguém pede para rezar um terço na casa, então, com todos os cuidados, máscaras, todos os cuidados, distanciamento. Também, atendo, também, as pessoas que me chamam para rezar os terços que as pessoas fazem promessas, então também faço isso. E acompanhando tudo, as celebrações de fora, principalmente do Juazeiro, pelas redes sociais, né? (Marliete da Silva, entrevista realizada através do Whatsapp, de forma assíncrona, no dia 27 de novembro de 2020).

Os romeiros que entrevistamos têm relatado o reavivamento de laços familiares e do senso de coletividade com a comunidade mais próxima. Transportando para seus lares as práticas religiosas que habitualmente vivenciavam nas suas paróquias locais, eles têm recriado, ainda que momentaneamente, templos em suas residências nos quais podem, ao se religarem com o divino, manterem vivas suas tradições de fé e devoção.

Leilza Silva, 51 anos, moradora de Natal (RN), indagada sobre quais atividades religiosas têm praticado em casa durante a pandemia, respondeu que:

Sim, eu rezo sim, jamais deixo de rezar meu terço. Eu rezo meu terço todos os dias, me ajoelho no meu quarto, rezo meu terço. Peço a Deus para ele livrar os filhos dele desse vírus, dessa pandemia que Deus perdoe os nossos pecados. Minha vida é de reza, minha vida graças a Deus é de reza. Rezo o Terço da Misericórdia, rezo o Terço Mariano, rezo meus terços todos os dias, sim, todos os dias. (Leilza Silva, Entrevista realizada através do Whatsapp, de forma assíncrona, no dia 27 de novembro de 2020).

Considerando tanto as entrevistas quanto a análise das postagens dos grupos dos diferentes ambientes virtuais que acompanhamos desde o início da pesquisa, percebemos que a prática da oração aparece frequentemente nos discursos evocados por nossos interlocutores a respeito da pandemia. A prece assume para os devotos do Padre Cícero as funções de alimento da fé, proteção e livramento dos males da pandemia que recai sobre a humanidade.

Em diversos momentos nossos entrevistados falaram com tom de alegria e orgulho sobre o compromisso firmado em seus lares, junto de suas famílias, de desempenhar o papel de fiéis cristãos ao realizarem rezas, terços, novenas e diversas outras atividades no seio das suas comunidades. Destacamos a seguir este trecho da fala de Edilson Barbosa:

[...] aqui graças a Deus minha família é muito religiosa. Eu faço parte da Igreja, eu sou, assim, eu gerencio, sou tipo um tesoureiro da Igreja. A minha esposa canta no coral da Igreja, meu filho é coroinha e as minhas duas meninas, que eu tenho três filhos um rapaz e duas moças. [...] Mas graças ao meu bom Deus, todos nós, a gente somos bem religiosos. Vamos na igreja todo... assim que a gente pode a gente vai à igreja. Todo domingo ela é aberta aqui a igreja da gente, a capelinha da gente. A gente tem uma capela, todo domingo ela é aberta. Tem... Nas quintas-feiras tem adoração, eu vou pra adoração com a minha família e no domingo tem celebração. No último sábado do mês tem missa aqui presente. O pessoal vem, pega o cartão de acesso, aí como a igreja da gente é pequena, comporta só 24 pessoas. Aí aquele que pega o cartão assiste dentro da igreja e aquele que não pega, assiste, mas o pessoal fica do lado de fora assistindo a missa

do mesmo jeito, mas eu participo da missa aqui sempre que dá. E inclusive meu pai é ministro da eucaristia. Meu sobrinho coroinha, a minha cunhada ministra da eucaristia também, o meu cunhado é cantor na Igreja. Olhe graças ao meu bom Deus, nós somos uma família bem religiosa. Graças a Deus! (Edilson Barbosa, entrevista realizada através do Whatsapp, de forma assíncrona, em 08 de janeiro de 2021).

É comum entre nossos interlocutores que esses ocupem algum cargo ou desempenhem algum papel em suas paróquias ou comunidades locais. Esses romeiros, impedidos de realizar suas funções presencialmente nas igrejas deslocam as atividades para o espaço doméstico a fim de que sejam realizadas de maneira individual, ou então de forma coletiva no seio da comunidade mais próxima.

Dito isso, esses devotos demonstram recriar práticas e vivências comuns em suas vidas religiosas no espaço de suas residências. “Reinventam” o modo de ser e de viver a romaria, em seus lares, nas redes sociais ou com ajuda desta, durante a pandemia.

Considerações finais

O uso das redes sociais para fins de práticas devocionais tem crescido e se popularizado entre os romeiros, não só pela difusão entre a comunidade, mas também em decorrência da divulgação institucional dos canais oficiais da Igreja em Juazeiro. Tais espaços virtuais têm sido usados para sanar a necessidade da realização das romarias ao Padre Cícero e à Mãe das Dores em caráter virtual, como alternativa às aglomerações produzidas pelas romarias presenciais, em virtude da proibição de eventos públicos agregadores de multidões a fim de evitar a propagação do vírus.

Desde o início da pesquisa até o momento nota-se uma maior aproximação dos sentidos atribuídos à pandemia e as ferramentas alternativas utilizadas para a realização das romarias de Juazeiro em caráter virtual, entre a comunidade romeira e a Igreja Católica de Juazeiro do Norte. Por exemplo, a necessidade de a Igreja fazer-se presente nos lares dos fiéis e a partir das ferramentas digitais transformando cada casa e família em uma “igreja doméstica”. Os fiéis, por sua vez, entendem que a aproximação com o “santo Juazeiro”, no contexto pandêmico atual, dar-se por meio do trabalho pastoral realizado pela Igreja através das suas redes sociais; é uma forma de “manter-se conectado ao Juazeiro”.

A pandemia proporcionou modificações nas percepções dos romeiros entrevistados acerca de aspectos cruciais em suas vidas: a valorização do tempo presente, da vida cotidiana e da família são elementos recorrentes em seus depoimentos. Do mesmo modo, eles ressaltam a necessidade de se apegar mais a Deus e de desenvolver uma postura resiliente nesse momento tão crítico.

Em consonância a isso, esses romeiros recriam, em seus lares e comunidades locais, suas práticas e vivências religiosas com o intuito de manter viva a fé no Padre Cícero e na Mãe das Dores, bem como a tradição das romarias a Juazeiro. É a partir das atividades religiosas desempenhadas em suas residências e da necessidade de manterem-se ligados a Deus e aos seus intercessores que esses encontram orientação e explicação para a pandemia e a possibilidade de superá-la. Esses têm como objetivo final, sobretudo, o aguardado retorno das romarias presenciais a Juazeiro do Norte.

Referências

ALENCAR, Salatiel. *Joazeiro Celeste: tempo e paisagem na devoção ao Padre Cícero*. São Paulo: Attar, 2007.

BRAGA, Antônio Mendes da Costa. *Padre Cícero: sociologia de um padre, antropologia de um santo*. Bauru: Edusc, 2008.

BRITO, José Artur Tavares de. *À sombra do Juazeiro: as transformações da experiência religiosa popular no Juazeiro do Padre Cícero (1986-2016)*. 2020. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2020.

CAMPINA, Maria da Conceição. *A voz do padre Cícero e outras memórias*. São Paulo: Paulus, 1985.

CARVALHO, Gilmar de. *Madeira matriz*. Cultura e memória. São Paulo: Annablume, 1998.

CORDEIRO, Maria Paula Jacinto. *Entre chegadas e partidas*. Dinâmicas das romarias em Juazeiro do Norte. Fortaleza: IMEPH, 2011.

DELLA CAVA, Ralph. *Milagre em Joazeiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente, 1300-1800*. São Paulo, Cia. Das Letras, 1986.

ELIADE, Mircea. *The encyclopedia of religion*. New York: MacMillian Publishing Company, 1987.

PAZ, Renata Marinho. *Para onde sopra o vento*. A igreja católica e as romarias de Juazeiro do Norte. Fortaleza: IMEPH, 2011.

SANTHIAGO, Ricardo; MAGALHÃES, Valéria Barbosa de. “Rompendo o isolamento: reflexões sobre história oral e entrevistas à distância”. *Anos 90*, v. 27, p. 1-18, 2020.

VAINFAS, Ronaldo; SOUZA, Juliana Beatriz. *Brasil de Todos os santos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

Agradecimentos

Agradecemos à professora Maria Paula Jacinto Cordeiro pela leitura e sugestões ao texto.

Financiamento

Projeto integrante do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica – Fundação Cearense de Amparo à Pesquisa/Universidade Regional do Cariri (PIBIC-FUNCAP/URCA).

Recebido em 30 de julho de 2021

Aceito em 15 de fevereiro de 2022

Dossiê: Estratégias de devotos e brincantes para a religiosidade em tempos de pandemia

Pau-de-arara digital: estéticas da devoção entre romarias e reisados *online* na pandemia da Covid-19 em Juazeiro do Norte

Ribamar José de Oliveira Junior

Doutorando em Comunicação e Cultura

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

ribacomar@gmail.com – <http://orcid.org/0000-0002-5607-2818>

Itamara Freire de Meneses

Doutoranda em Ciências Sociais

Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

itamarafreires@hotmail.com – <http://orcid.org/0000-0002-2678-841X>

RESUMO

De cima de um pau-de-arara digital, analisamos como as manifestações religiosas e culturais da cidade de Juazeiro do Norte, região do Cariri, no interior do Ceará, enfrentaram os efeitos da pandemia da Covid-19 nos últimos dois anos. Ao lado das preces das romarias e das brincadeiras dos reisados, analisamos através da etnografia de tela duas *lives* realizadas em torno da materialidade de práticas devotas. No caso, consideramos os eventos virtuais “Encontro com os Romeiros”, da Romaria de Finados em 2020, e o “Dia de Reis”, do Reisado dos Irmãos em 2021, diante dos seus processos rituais. Por meio das estéticas do ritual na transmissão ao vivo do *streaming*, observamos como, das ruas para as telas, os fiéis e brincantes se transformam em um corpo coletivo engajado que devota nas redes sociais como uma das estratégias populares de pertencer à promessa do amanhã.

Palavras-chave: Romaria; Reisado; Juazeiro do Norte; Pandemia; Covid-19.

Pau-de-arara digital: aesthetics of devotion between online romarias and reisados in the Covid-19 pandemic in Juazeiro do Norte

ABSTRACT

From a digital pau-de-arara, we analyze how the religious and cultural manifestations of the city of Juazeiro do Norte, Cariri region, in the interior of Ceará, faced the effects of the Covid-19 pandemic in the last two years. Alongside the prayers of the *romaria* and the plays of the *reisados*, we analyze through screen ethnography two lives performed around the materiality of devotional practices. In this case, we consider the virtual events “Encontro com os Romeiros”, of the Romaria de Finados in 2020, and the “Dia de Reis”, of the Reisado dos Irmãos in 2021, in view of their ritual processes. Through the aesthetics of the ritual in live streaming, we observe how, from the streets to the screens, the faithful and brincantes transform themselves into an engaged collective body that devotes in social networks as one of the popular strategies of belonging to the promise of tomorrow.

Keywords: Romaria; Reisado; Juazeiro do Norte; Pandemy; Covid-19.

Pau-de-arara digital: estéticas de la devoción entre romarias y reisados online en la pandemia de Covid-19 en Juazeiro do Norte

RESUMEN

A partir de un pau-de-arara digital, analizamos cómo las manifestaciones religiosas y culturales de la ciudad de Juazeiro do Norte, región de Cariri, en el interior de Ceará, enfrentaron los efectos de la pandemia del Covid-19 en los últimos dos años. Junto a los rezos de las romerías y los juegos de los reisados, analizamos a través de la etnografía de pantalla dos *lives* realizadas en torno a la materialidad de las prácticas devotas. En este caso, consideramos los eventos virtuales “Encontro com os Romeiros” de la Romaria de Finados en 2020 y el “Dia de Reis” del Reisado dos Irmãos en 2021 en vista de sus procesos rituales. A través de la estética del ritual en la transmisión del *streaming* en vivo, observamos cómo, de las calles a las pantallas, los fieles y brincantes se transforman en un cuerpo colectivo comprometido que se vuelca en las redes sociales como una de las estrategias populares de pertenencia a la promesa del mañana.

Palabras clave: Romaria; Reisado; Juazeiro do Norte; Pandemia; Covid-19.

Nos caminhos da antropologia da devoção¹

Eu fui evangelizada pelos romeiros e eu digo isso com toda sinceridade, eles me adotaram, eles perceberam que eu tava aqui só a serviço deles, eles me chamam de mãe (Annette Dumoulin²).

“O coronavírus ainda não acabou e precisamos da contribuição de cada um para evitar uma segunda onda de contágio em nossa região. Também sentimos falta dos romeiros entre nós, mas pedimos que fiquem em casa e acompanhem pelos meios de comunicação para que a vida plena seja para todos”³. Esta é a recomendação das autoridades eclesiais de Juazeiro do Norte, na fala do Padre Cícero José da Silva, reitor da Basílica Santuário Nossa Senhora das Dores, sobre as romarias no contexto pandêmico. No caso, a Romaria de Finados, a maior romaria da terra do Padre Cícero, teve programação virtual em 2020 e a preocupação assinalada pelo Padre José parte de uma aflição global a partir dos seus efeitos localizados. Nesse contexto entre morte, adoecimento e vulnerabilidade, o rito fúnebre da Romaria de Finados aparece no próprio reflexo de como vivenciamos a pandemia, inclusive como pesquisadores da região. Desse modo, partimos das afetações que nos levaram a desenvolver este artigo diante dos nossos percursos de pesquisa sobre manifestações populares, tendo em vista o que Jeanne Favret-Saada (2005) aponta na angústia de ser afetado, onde tudo se passa muito depressa, mas, nesse caso, parece não sair do lugar. Certamente, estamos falando do isolamento social que atravessou os modos de vida dos fiéis da romaria e dos brincantes do reisado em tempos de pandemia.

Ao levar em consideração o processo ritual (TURNER, 1974) dessas manifestações populares na reconfiguração das suas práticas devocionais, procuramos refletir sobre como os romeiros e os brincantes estão atravessando esse período por dois momentos específicos desses rituais midiáticos. Na restrição do convívio social, as romarias e os reisados como festas espetaculares mostraram como o corpo pode ser adaptado aos seus usos, tendo em mente que os fiéis e os brincantes emprestam os seus corpos ao mundo para devotarem entre técnicas corporais (MAUSS, 1974). Desse modo, nos interessa

¹ No período em que estava sendo escrito este artigo, a irmã Annette encontrava-se hospitalizada, poucos dias depois veio a falecer. Deixamos aqui registrado nosso carinho e respeito pela madrinha dos romeiros, grande liderança religiosa e intelectual. Em memória da sua devoção ao Padre Cícero.

² Ver a citação completa em: <www.youtube.com/watch?v=HM2st_C1rwg>.

³ Ver mais em: <www.badalo.com.br/cariri/romaria-de-finados-anuncia-programacao-virtual-a-partir-de-29-de-outubro-confira/> Acesso em 21 dez. 2021.

pensar a estética do ritual através da experiência da romaria e da performance do reisado, levando em conta a expressividade dos processos comunicativos desses ritos de modo religioso e artístico no ambiente *online*, sobretudo, a partir de transmissões ao vivo na relação mediada entre os participantes e os espectadores nas redes sociais. Ao considerarmos a metáfora do pau-de-arara digital, visamos refletir sobre a devoção em tempos de catástrofe, principalmente, quando ela aparece ligada à cultura e à arte como estratégias para viver a religiosidade durante o caos da Covid-19, ou seja, quando vemos nessas manifestações formas de habitar e reimaginar o mundo em crise. “Comecei então a perceber uma forma no processo do tempo social. E esta forma era essencialmente dramática. Aqui, minha metáfora e meu modelo eram uma forma estética humana (...)” (TURNER, 2008, p. 27). Assim, levando em conta esse “evento crítico” (KAPFERER, 2010) da pandemia, pensamos no processo ritual dessas manifestações no contexto *online* da romaria e do reisado.

Para tanto, tomamos como foco de análise o evento intitulado “Encontro com os Romeiros”, contemplado na programação virtual da Romaria de Finados de Juazeiro, ocorrida no ano de 2020, na medida em que refletimos sobre o reisado por meio da *live* realizada em 2021 pelo grupo Reisado dos Irmãos, do Mestre Antônio no bairro João Cabral. Por isso, diante da ameaça da vida e do contágio do corpo na pandemia, conforme o Boletim Epidemiológico⁴ publicado pela Secretaria de Saúde de Juazeiro do Norte, situamos a partir do contexto analisado que, no dia 3 de junho de 2021, foram notificados o total de 93.732 casos de coronavírus, sendo destes 27.626 confirmados ao lado de 541 óbitos. Se como traz Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti (2002), o corpo é a base existencial da cultura, vale pensar a corporalidade desses ritos como portas de entrada para nos perguntar não só sobre o que passa diante dos nossos olhos, mas como acontece a devoção nessas manifestações populares de modo digital. Afinal, na forma narrativa do *streaming*, a relação entre os agentes nas redes sociais, mobilizada entre romeiros e brincantes, traz uma expressividade própria que engaja a devoção de modo recíproco pela interação em tempos múltiplos da ação. Em outras formas de ser e estar, os atos de rezar e brincar compartilham o corpo como suporte da devoção e no modo online a presença virtual situa a *live* como suporte para o corpo em devoção. “Teria a devoção através dessas imagens, ou diretamente a essas imagens, características singulares diante de imagens em outros suportes?” (MENEZES, 2011, p. 45).

⁴ Link de acesso ao Boletim: <<https://juazeirodonorte.ce.gov.br/noticia/9847-secretaria-da-saude-de-juazeiro-do-norte-informa-boleti/>> Acesso em 19 nov. 2021.

Embora a resposta dessa questão seja complexa, diante da reprodutibilidade técnica da imagem da devoção, tomamos os nossos exemplos específicos das afetações da pesquisa para enveredar caminhos pela “antropologia da devoção”, nos termos de Renata de Castro Menezes (2011), onde encontramos fios entre festa, religiosidade e arte que nos auxiliam a pensar sobre a fé na sobreposição de tempos das redes e na instantaneidade das interações no ambiente *online*. Evidentemente, essa tarefa exige um estudo mais aprofundado, mas encontramos nas etnografias de tela singularidades dos ritos da romaria e do reisado, processos interessantes que foram descritos e analisados para pensar na materialidade da devoção pelas interações em rede. Entre o indizível e o invisível da crença e das práticas religiosas, procuramos observar como novas formas de estar junto podem ser produzidas com base na resistência como fé. Diante disso, pensamos com Carmen Rial (2005) na perspectiva da etnografia de tela que nos possibilitou, diante das imagens capturadas e das observações anotadas em caderno de campo, perceber significações dos movimentos da câmera, da conversação dos atores em cena e do tempo das performances através da sensibilidade. No caso, o horizonte da etnografia de tela foi possível nos dois contextos, onde a imersão dos pesquisadores em seus campos de pesquisa se encontrara pelas afinidades e afetações da adaptação das manifestações no contexto analisado.

Em um primeiro momento as análises que compreendem o vídeo disponibilizado na página do Facebook da Mãe das Dores reportam ao tradicional “Encontro com os Romeiros”, qualificado como “Reunião das Três”⁵ no dia 29 de outubro de 2020 com o total de 2,7 mil visualizações. Em um segundo momento, as análises da *live* disponibilizada no “Dia de Reis”⁶ foram publicadas no Instagram do Reisado dos Irmãos no dia 5 de janeiro de 2021, tendo o total de 555 visualizações. Ambos os vídeos mostram um momento que propicia o sentimento de pertença e sociabilidade entre pessoas que apresentam um elemento comum: a devoção. Dessa forma, as etnografias de tela focaram em dois momentos distintos de isolamento social dos próprios autores, onde cada um escreveu em isolamento a partir da sua própria tela e diante dos seus percursos de pesquisa nos campos da romaria e do reisado. “A tela seria uma das possibilidades concretas de apresentar e constituir realidade. A tela torna-se uma teia de discursos” (BALESTRIN; SOARES, 2014, p. 92). Desse modo, entendemos que a ritualística dessas manifestações se efetua pela tela através de vínculos midiáticos de pertencimento, fazendo do rito um

⁵ Link do vídeo: <www.facebook.com/watch/live/?v=396595198037213&ref=watch_permalink> Acesso em 30 jun. 2021.

⁶ Link do vídeo: <www.instagram.com/tv/CJrcqKEHZfa/> Acesso em 1 jul. 2021.

modo de estar presente em Juazeiro do Norte, cumprindo a promessa do Padre Cícero na esfera do *online*.

Das três sensibilidades etnográficas que Débora Leitão e Laura Gomes (2017) trazem sobre a etnografia em ambientes digitais, entre as perambulações, os acompanhamentos e as imersões, fazemos da sensibilidade da imersão um movimento do *offline* para *online*, no sentido de explorar o que essas manifestações possuem em comum e até onde se relacionam, pois essa entrada nos nossos campos de pesquisa pelo digital é algo novo para nós, pois acostumados a ouvir missas de romarias e a ver as apresentações do reisado presencialmente, entramos em campo o desconhecendo. Assim, apresentamos notas em duas mãos onde não visamos expor desafios ou propor soluções para esses eventos em tempos críticos, mas sim acompanhar como romeiros e brincantes continuam devotando, abrindo a possibilidade para falar próximo do que Lucas Bártolo e João de Sousa (2020) trazem sobre a reconstrução de vínculos comunitários que aqui aparecem tanto pela associação religiosa como pelo lúdico brincante. Cada avatar, uma vela acesa. Cada *like*, uma peça do Mestre. “A virtualização de eventos e performances abre um leque de questões que ultrapassam os limites deste texto” (BÁRTOLO; SOUSA, 2020, p. 199). Ao considerar duas questões para pensar esses encontros, a reza e a brincadeira, vemos que a devoção no *streaming* possui uma estética pulverizada que compõe o processo ritual e dá carne à multidão, modificando os sentidos da participação no festejo no viés da saudade. Como essas *lives* materializam a devoção permeando os sentidos do ritual?

Romaria virtual: do outro lado da tela, eu vejo o Juazeiro do padrinho⁷

Era o dia 13 de maio de 2021 quando nos comunicamos um com o outro pela primeira vez durante a pandemia. Embora estivéssemos a 2 mil quilômetros de distância, um no Rio de Janeiro e a outra em Pernambuco, aquela conversa reavivou uma ideia que havíamos pensado anos atrás, dentre as afinidades das nossas pesquisas, porém dessa vez nos encontramos mais pelas dificuldades do trabalho de campo. Por meio dos diálogos na tela, trouxemos nossas afetações que costuraram nossa prática a um só encontro: as romarias e os reisados estavam ocorrendo de modo *online*. Como uma reação inicial, havia o consenso de que era muito diferente estar de corpo presente e estar virtualmente diante desses rituais, mas esses dois modos de estar presente traziam uma reflexão interessante

⁷ Essa é uma parte da pesquisa que reúne os olhares da segunda pesquisadora para o seu campo, envolvendo as romarias e os romeiros de Juazeiro do Norte. Os nomes dos romeiros foram abreviados pelas iniciais pelo tratamento ético da pesquisa.

sobre a devoção, sobretudo, quando a maior parte das nossas pesquisas ocorreram *offline*. Uma coisa era certa, do outro lado da tela, víamos o “Juazeiro do padim” e ele tinha algo a nos dizer. Nos termos de Victor Turner (1974), seria possível dizer que talvez estivéssemos diante da liminaridade como momento de margem desses dois ritos de passagem, onde em fase de isolamento dos espectadores e da transmissão dos participantes, vemos a “morte” social como condição transitória de um lugar a outro. *Online* estamos sempre em trânsito através desses rituais em processo na cultura popular, pois em lugar nenhum, a não ser em nós mesmos, vivenciamos o que pode ser transmitido, a experiência do estar junto aparece nos modos de estar consigo, seja do rezar ou do brincar em suas singularidades perceptivas. Diante das singularidades dessas experiências de religiosidade, entendemos a própria religião e o próprio ritual como fundantes do social (DURKHEIM, 1996).

Assim, a *live* do Encontro com os Romeiros refere-se a um vídeo de 1 hora na página da Mãe das Dores no Facebook, como programação da Romaria de Finados de 2020 que teve sua transmissão no dia 29 de outubro de 2020 às 16:30. Nos primeiros momentos da *live*, em torno de quatro minutos, foram exibidas imagens gravadas, até então o cenário principal da *live* não aparecera. Na abertura, a comunidade romeira foi informada a respeito de quais canais acessar para conhecer a programação geral da Basílica Santuário Nossa Senhora das Dores. Os canais são: YouTube, Facebook, Instagram, Website e Twitter. Interessante notar a proporção que as ferramentas digitais têm assumido no contexto de pandemia. Na ausência do contato direto, as mídias digitais têm sido apropriadas fortemente pelas entidades de cunho religioso, fato que exige um empenho em torno do carisma das lideranças religiosas da romaria. Ainda nos minutos iniciais da *live*, o público é tomado por imagens fortemente nostálgicas, imagens gravadas do ritual presencial. Chegando à Praça Padre Cícero em procissão, os romeiros se aglomeram em um momento de forte devoção. Muitos devotos usando o tradicional chapéu de palha andavam pelas ruas de Juazeiro do Norte. Um homem carregando a cruz com Jesus crucificado segue diante de um gesto de veneração, ao lado dele, dois senhores tendo em mãos um retrato do Padre Cícero, seguidos de uma multidão. Posteriormente surge uma mão de uma devota segurando um pequeno crucifixo. Uma senhora com um véu na cabeça, um guarda-chuva na mão, rezando no túmulo do Padre Cícero, é o vídeo seguinte.

As cenas aludidas mostram uma associação de símbolos localizados (GEERTZ, 2001) que foram registradas em cerca de vinte segundos de vídeo. Um tempo que aparentemente se mostra curto, entretanto, o jogo de câmeras propiciou exatamente a nostalgia mencionada mais acima de como se o romeiro pudesse estar lá, dado que o

cuidado na escolha das imagens que retratam exatamente elementos ausentes na pandemia da Covid-19, demonstra a intencionalidade de despertar o sentimento saudoso do ritual dos romeiros, evocando uma estética da devoção nos enredos rituais vividos na romaria. Os vídeos exibem aglomerações, calor humano, contato direto entre os devotos e ruas do Juazeiro. Nas interações da *live*, encontramos alguns comentários, a exemplo deste: “Saudades do Santo Juazeiro” de Arnóbio de Porto de Folha, Sergipe. Interessante notar também a saudade de um Juazeiro que assim como o Padre Cícero é percebido como santo, saudade de um tempo outro onde foi possível estar perto de uma terra que constitui o corpo romeiro no enraizamento. Uma espacialidade e temporalidade que alimentam a fé do devoto, a devoção do romeiro é substanciada pelos bens materiais e simbólicos (BOURDIEU, 1992) encontrados na cidade de Juazeiro. “Eu oro pela canonização do meu padrinho Cícero Romão Batista, ele é Santo do Sol, injustiçado pela igreja católica”, são exemplos de palavras deixadas nos comentários da *live* por J. C. G. de Presidente Prudente, São Paulo. Verifica-se, portanto, o caráter de santo do povo. Após a exibição de vídeos melancólicos, o Padre Cícero José da Silva, reitor da Basílica Nossa Senhora das Dores, surge deixando uma mensagem.

O discurso do Padre Cícero José compõe o ritual e caminha no sentido de convidar os romeiros a participar da romaria virtual. Em seguida, o sacerdote atenta para o contexto pandêmico e pede a observância nos cuidados com a Covid-19: “Lembro, estamos no tempo de enfrentamento ao Covid-19, por isso todos os cuidados se fazem necessários para preservarmos a vida plena para todos”. Assim, vemos como as lideranças religiosas utilizam da fala para destacar a necessidade do povo romeiro ter consciência de si no cuidado e na vulnerabilidade do corpo em tempos de pandemia. Os primeiros minutos da *live* apresentam um caráter mais informativo e possibilitam o entendimento de que o “Encontro com os Romeiros”, ocorrido na Romaria de Finados de 2020, investiu grandemente nas ferramentas tecnológicas, no uso de imagens e vídeos que remetem a magnificência do que é a romaria na sua condição presencial – tentativa de não permitir que o evento virtual seja tomado pelos romeiros por meio do sentimento de superficialidade, ou seja, de transmitir o ritual da romaria em sua possível maior devoção; visto que, embora os instrumentos digitais propiciem aproximação, possibilidade de contatos e a realização de grandes eventos, as relações virtuais são tomadas de modo geral por interações diferentes. Assim, as “romarias são um fenômeno plural – em contínua mudança – que é construído por atores permeados por uma multiplicidade de vivências e sentidos” (BRAGA; SILVA; MENESES, 2019, p. 274).

Partimos do argumento que sustenta a tese em que se compreende as romarias virtuais como uma possibilidade de afirmação sobre as condições reais, pautado no face a face. Nos comentários fixados na *live*, verificamos a ideia de que a romaria virtual é compreendida pelo romeiro como um evento que o aproxima do Juazeiro e alimenta o desejo de voltar ao santuário, como é vista a cidade, a exemplo do desejo de W. N. de Curaçá, Bahia: “Quanta saudade de estar aí. Nossa Senhora das Dores intercedei por todos nós para que próximo ano possamos estar aí pessoalmente na romaria”. Enquanto isso, é possível ouvir uma chamada de “Sejam bem-vindo romeiro, nesse encontro de irmãos, romeiro da Mãe das Dores e do padre Cícero Romão” ao som desta canção, na voz da irmã Annette, cenas são exibidas que provocam mais uma vez um sentimento de saudade que relembra o que é ser um romeiro. Padre Cícero surge trajando uma batina preta ao lado de um beato, rapidamente cede a cena para um vídeo em que o sacerdote se encontra sentado, rodeado por devotos vestidos de branco. Seguidamente surge uma senhora, vestida de branco, com um terço na mão fazendo o sinal da cruz. Logo adiante surge a cena de duas romeiras usando chapéu de palha, aplaudindo. Chamo atenção para o olhar sereno das devotas, que parece demonstrar gratidão por estarem ali. De corpo presente, próximo do ritual, dentro de Juazeiro do Norte.

A cena a seguir, ainda compondo o quadro de vídeos gravados, é de um “pau de arara⁸”, cheio de romeiros. De cima do pau de arara, uma mulher solta um beijo para uma possível plateia. Antes de ser considerado transporte irregular, o pau de arara transportava romeiros de várias localidades, tornando o transporte específico uma espécie de símbolo ritual das romarias. Era o momento em que, de fato, estava começando o festejo na cidade. Chamamos a atenção mais uma vez para as estratégias no uso da imagem, agora um pau-de-arara digital parece caber todo mundo e nas estéticas da devoção *online* vemos como um recurso de lembrança convoca o corpo para devotar, mesmo à distância; visto que as cenas que são exibidas na *live* aludem propriamente aos elementos das romarias tradicionais, sendo essa uma maneira de despertar no romeiro o sentimento de vivê-las presencialmente. Ao tempo em que compreendemos a grandiosidade em torno do que seria uma romaria, apreendemos as dificuldades em conceituar um fenômeno de tamanha dinamicidade. Neste trabalho compreendemos o fenômeno da romaria virtual através da perspectiva que considera os romeiros, devotos e brincantes pela via dos agentes em rede, sobretudo, pela sua capacidade de fazer da estrutura uma antiestrutura (TURNER, 1974) diante das condições vivenciadas pelos fiéis não só fora da temporalidade social, mas por

⁸ O vídeo é antigo, pois a resolução nº 508/2014, do Conselho Nacional de Trânsito (CONTRAN), proibiu a circulação dos paus de arara para transportar romeiros.

entre temporalidades múltiplas e fragmentadas do ritual transmitido no modo *online*. “A *communitas* fica mais clara na ‘liminaridade’, um conceito que eu estendi de seu uso em *Lês Rites de Passage*, de Van Gennep, para me referir a quaisquer condições fora das ou nas periferias da vida cotidiana” (TURNER, 2008, p. 40, grifo original).

É interessante perceber que a procissão do rito fúnebre da romaria, a exemplo da Romaria de Finados por si, se aproxima da *communitas* na forma de antiestrutura vivenciada no momento da procissão, mas no caso da transmissão esses vínculos da condição liminar do tempo ritualizado mostra como uma estética do ao vivo reúne oromeiro enquanto sujeito em suspensão que devota em pertencimento as relações sociais estabelecidas pelo *online*. É como se estar *online*, fosse estar em promessa. Na *live*, a solidariedade faz das preces um momento liminar, como traz Carlos Alberto Steil (2003), no modelo emocional de *communitas* na leitura turneriana. O autor concebe a romaria como um discurso metassocial, este atua em duas formas de sociabilidade: “*communitas*, para a qual a verdadeira sociedade seria expressa pelo ideal fraterno da comunhão; e da *societas*, onde a regra básica de funcionamento da sociedade estaria na distinção” (STEIL, 2003, p. 251, grifo original). No que diz respeito às experiências, partimos do pressuposto que são diversas, múltiplas, contraditórias e agenciadas, sendo possível compreender as romarias, neste caso, as virtuais, como um fenômeno que oportuniza diversas possibilidades de agenciar os eventos romeiros. A ideia de uma romaria virtual pode, preliminarmente, assumir uma conotação de passividade, a falsa ideia de que oromeiro está do outro lado da tela assistindo a tudo passivamente. Todavia, os agentes são sujeitos de experiência, esta, no que lhe concerne, possui a capacidade de criar e recriar os sujeitos no tocante às reflexões em torno do que se vive, da experiência no processo ritual.

“Pois é meus queridos irmãos romeiros e romeiras, estamos aqui reunidos para iniciar o nosso encontro com todos os romeiros de maneira muito diferente este ano devido à pandemia”, fala introdutória da irmã Macilene ao vivo. Uma declaração que pode soar atravessada de frustração, o encontro com os romeiros não será presencial. A irmã Macilene, contudo, acalenta o coração dos fiéis ao afirmar: “Mas vocês romeiros e romeiras vão poder participar desta Romaria de Finado”. Nestas falas compreendemos, especialmente, o sentido da romaria virtual, ela possui um diferencial significativo ao compará-la com a romaria presencial, mas pode ter um sentido próximo se vista do ponto do processo ritual que compõem os eventos romeiros, onde estéticas devotas se associam por significados que dizem ser possível estar ali. A irmã Macilene fala de um cenário decorado com muitos elementos das romarias tradicionais. O chapéu de palha pendurado na parede, não mais na cabeça dos romeiros, evoca sensação melancólica. Uma mesinha

na cor marrom abrigando a imagem de Padre Cícero e Nossa Senhora das Dores junto a dois candeeiros insinua que, por ora, a luz está apagada, mas deve permanecer acesa nos lares dos devotos. Do lado esquerdo da mesa, uma miniatura de um pau-de-arara decorado com fitinhas do círio, um terço e as imagens do padrinho e Nossa Senhora das Dores, em cima do veículo se encontram várias malas que habitualmente implicam em deslocamento estão lá apenas para lembrar movimentos passados, pois o presente tem sido de resiliência e estagnação.

A irmã Betka, na posse de um violino, aprecia as palavras da irmã Macilene. Francisco, usando um chapéu de palha, está sentado ao lado da irmã Betka, ele é responsável pelo teclado. A dupla está incumbida de animar o Encontro com os Romeiros, a musicalidade da *live* ficou por conta deles. A mediadora do encontro, irmã Macilene, olha para a dupla de músicos e fala: “vamos lá Francisco acolher os estados”. Ao tempo em que os músicos tocam, a apresentadora da *live* canta: “Sejam bem-vindos romeiros neste encontro de irmão, romeiros da mãe das Dores e do padre Cícero Romão”. A *live* vai prosseguindo com música. De maneira bem festiva, as três pessoas presentes no cenário cantam e tocam festiva e alegremente. Ao encerrar a cantoria, a mediadora do encontro profere as seguintes palavras: “Vocês estão distantes, mas, ao mesmo tempo estamos próximos, porque toda a equipe de comunicação da Basílica de Nossa Senhora das Dores, organizou tudo isso, esse cenário pra vocês irmãs e irmãos também está em sintonia com a gente”.



Figura 1 – Cenário da *live*. Mediação realizada pela irmã Macilene (que está usando o microfone) e animada pela irmã Betka ao som do violino, acompanhada de Francisco, responsável pelo teclado. Fonte: Registro da tela da segunda autora.

Com um fundo musical garantido pelo teclado de Francisco, a irmã Macilene sentada, segurando uma pilha de papéis em uma mão e o microfone em outra, fala “Agora [faz um sinal positivo para alguém, acreditamos que seja autorizando a exibição das imagens] nós vamos ver alguns vídeos que foram gravados nas romarias anteriores, antes dessa pandemia, porque nessa pandemia vocês sabem que nós não estamos podendo vir para o Juazeiro”. Concomitante a fala da religiosa, surgem vídeos da “Reunião das Três” no formato presencial. Os romeiros em pé, de mãos dadas, em uma saudosa aglomeração. Uma senhora com o cabelo preso, trajando uma blusa na cor azul e uns óculos de grau, segura a mão de um senhor de boné nas cores azul e branco que também usa óculos de grau, os dois bocejam em simultâneo. Naquele momento a dupla se olha e sorri. Uma sintonia que também é romaria. A cena é seguida pela aparição de um vídeo da irmã Annette conduzindo a reunião das três. A irmã surge com o microfone na mão direita ao tempo em que o braço esquerdo está levantado, assim como muitos romeiros que também levantam um braço, ao que parece a religiosa os indagou a respeito de algo. Ao tempo em que o vídeo é exibido, irmã Macilene vai falando “e vocês tão vendo aí, né? No Círculo Operário São José, lotado de romeiro, pode ser que você até esteja aí presente, quem sabe, né? Se você não tá aí presente”. Com cerca de vinte minutos de *live* a irmã Annette surge, agora ao vivo. Uma mulher muito querida pela comunidade romeira, como podemos observar no comentário feito pela romeira J. B. de Caetés, Pernambuco: “Eita... Saudades de ouvir a voz da irmã Annette. Obrigada por esse presente que é ver e ouvir a irmã Annette”.



Figura 2 – Participação da querida irmã Annette. Fonte: Registro da tela da segunda autora.

A irmã Annette surge enaltecendo a figura do Padre Cícero e rememora uma passagem da vida do santo padre bem conhecida entre os seus devotos. Nas palavras dela: “O Sagrado Coração de Jesus se apresentou a Cícero durante um sonho, um tipo de revelação e chegou a muitos nordestinos na visão de Padre Cícero. E o Sagrado Coração de Jesus olhou para Cícero e disse: E você, Cícero, tome conta deles”. De certa forma, na romaria virtual o romeiro é transportado para o mundo sagrado em um estado liminar de suspensão, onde o tempo social não parou somente por causa do ritual, mas também das condições de sua realização, ou seja, ele é agregado pela reciprocidade do rito engajado nas redes, o que faz com que ele volte para o tempo cotidiano como se talvez estivesse presente na romaria. No momento em que o mundo vive umas das maiores crises sanitárias de todos os tempos, no momento em que o mundo testemunha uma escalada assustadora de mortes, ouvir tais palavras parece confortante. Não apenas as palavras da irmã Annette causam um certo alento, o que também chama a atenção é a forma serena em que ela aparece na *live*. Trajando uma roupa estampada nas cores branca e azul-claro, usando óculos de grau, com uma voz mansa e um sorriso doce, irmã Annette proporciona sentimento de leveza aos que estão do outro lado da tela. A imagem da irmã Annette parece representar o que o mundo nos últimos meses anseia: serenidade, leveza e confiança. Com um sorriso generoso no rosto, brilho nos olhos, a irmã diz:

e você romeiro dar o seu testemunho de fé de alegria, apesar desse problema tão triste da pandemia, do Covid-19, vamos rezar juntos para que se acabe esse terrível Covid-19, vamos rezar, vamos esperar, não vamos perder a confiança em Jesus que nunca nos abandona. (Annette, vídeo online, 29/10/2020, Juazeiro do Norte).

A participação da irmã Annette proporcionou um maior entusiasmo, a segurança nas palavras, o amor nos olhos abrilhantou o momento. “Saudades de ouvir a irmã Annette cantar”, afirmou W. N. de Curaçá, BA.

Após a participação da religiosa, a câmera retorna ao cenário da *live* e, em seguida, mais um momento de música. Depois das canções, a jovem Patrícia Mirelle é apresentada para comentar sobre as interações entre os romeiros no vídeo ao vivo. Patrícia ressaltou que os comentários são dos mais variados possíveis, como pedidos de intercessão por parte de Nossa Senhora das Dores até a saudade que sentem de Juazeiro do Norte. O momento de ler alguns comentários é de grande importância, visto que demonstra uma maior interação e muito engajamento. Logo após a leitura de alguns comentários fixados na *live*, foi aberto um momento para a participação de romeiros. Surge a imagem de um romeiro, vestindo uma camisa na cor marrom, um chapéu de palha e um terço no pescoço.

O mesmo está posicionado próximo a uma mesa com um caderno de benditos, uma imagem de Nossa Senhora das Dores e uma imagem de Padre Cícero. O homem denominado Arnóbio, aparenta, pelo semblante, uma felicidade em participar da romaria de finados.

Então, sou Arnóbio de Porto da Folha, Sergipe, já tenho 25 romarias ao santo Juazeiro, as principais são no mês de outubro, esse ano como está acontecendo essa pandemia, infelizmente, desses 24 anos que eu venho pra Juazeiro, é o primeiro ano que eu não vou no mês de outubro, coração está dilacerado de tanta tristeza, mas é assim mesmo, graças a Deus, louvo a Deus, a mãe das Dores e a meu padrinho Cícero [tocando nas imagens] pela Web TV da Mãe das Dores que vai transmitir toda a romaria, está transmitindo, pelo menos matarei a saudade. (Arnóbio, vídeo online, 29/10/2020, Porto da Folha).



Figura 3 – Participação na *live* do romeiro Arnóbio. Fonte: Registro da tela da segunda autora.

Por meio deste relato identificamos elementos que caracterizam a noção de ruptura do ritual. Assim como Arnóbio, muitos outros romeiros, devotos de Nossa Senhora das Dores e do Padre Cícero fazem romaria há muitos anos. Com a emergência da crise pandêmica tornou-se necessário o abandono, por tempo ainda indeterminado, de práticas tradicionais de devoção. Assim, a romaria virtual funcionaria a partir da perspectiva do romeiro citado, como um modo de “matar a saudade”, tendo uma materialidade na *live* que se associa ao ritual pelas imagens santas do cortejo da romaria. A *live* vai chegando ao final. Sentada, a apresentadora agradece pelo momento compartilhado e pede para que os romeiros tenham confiança em Deus, Nossa Senhora das Dores e no Padre Cícero. Irmã Macilene reforça o pedido no que se refere aos cuidados com as medidas de segurança no

combate a Covid-19. Pede o uso de máscaras e álcool em gel e a vigilância no que diz respeito às questões referentes ao distanciamento social. A apresentadora, agora em pé, segurando algumas folhas, pede para que os romeiros em suas casas cantem a oração do Pai Nosso para assim encerrar o encontro. A irmã Betka, segura o violino ao lado de Francisco, que já se prepara para conduzir a canção no teclado, na voz da irmã Macilene. Em seguida, a mediadora do encontro reza uma Ave Maria ao tempo em que a câmera foca na miniatura do carro pau-de-arara. Uma imagem permeada por grande simbologia, o pau-de-arara decorado com fita de círio, terço, imagens de Nossa Senhora das Dores, Padre Cícero e miniaturas de malas, representa o desejo do romeiro: o deslocamento até Juazeiro do Norte.

Sem dúvidas, a romaria virtualizada oportuniza uma série de experiências rituais. É interessante perceber como a *live* se torna um modo de estar presente religioso, tendo em vista que o formato de transmissão ao vivo e o mecanismo de publicação em redes sociais se tornaram modos e meios de religiosidade pela associação com outras imagens engajadas de santos que remetem muito ao devotar e ao sentido da festa de devoção em Juazeiro do Norte. As *lives* se tornam religiosas em algum momento ritual do *online* a partir de cada experiência romeira que acompanha, como menciona Renata de Castro Menezes (2011) sobre o que faz as imagens se tornarem religiosas. Todavia, a imagem do pau-de-arara reflete a necessidade de experienciar tudo o que uma romaria pode proporcionar, de maneira especial, o percurso da viagem. As vivências nos ônibus e nos transportes que deslocam os romeiros, fazem parte do processo ritual da romaria. “O fretante é considerado um dos personagens principais das romarias, pois além da experiência religiosa, possui a vivência nos caminhos que levam a Juazeiro” (SILVA; OLINDA, 2020, p. 236). Desse modo, partimos do pressuposto que compreende as romarias virtuais como uma espécie de preparo para vivenciar de maneira energética as romarias na condição presencial, um ritual em processo para os romeiros.

O “Encontro com os Romeiros” na Romaria de Finados de Juazeiro do Norte de 2020 evidencia a possibilidade de ressignificar os eventos romeiros e demonstra a capacidade de experienciar de maneiras diversas o ritual do fenômeno religioso. A romaria virtual é tomada por uma complexidade que provoca a sensação de pau-de-arara digital, ou seja, de um dos começos do processo ritual do festejo religioso. Como diz o querido Luiz Gonzaga: “eu todos os anos, setembro e novembro vou ao Juazeiro. Alegre e contente, cantando na frente, sou mais um romeiro”. Dessa forma, vale pensar nessa experiência a partir dos espaços híbridos, pois “nos momentos de suspensão das relações cotidianas é possível ter uma percepção mais funda dos laços que unem as pessoas”

(DAWSEY, 2005, p. 166). Como traz Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti (2002), os rituais possuem um idioma próprio e nessa descrição dos mesmos, destaca o enfoque em suas formas artísticas, assim, adentramos o reisado. É o momento em que relacionamos as romarias aos reisados, sendo a romaria um festejo que convoca a festa do reisado em louvação ao Padre Cícero, em tempos rituais diferentes, mas com ritualidades próximas. Esperamos, o mais breve possível, esbarrar nos romeiros pelas ruas de Juazeiro. Mas, enquanto isso, o apito do Mestre soa. Saímos do Horto do Padre Cícero para o bairro João Cabral.

Reisados digitais: da rua para a tela, o Reisado dos Irmãos⁹

No caso dos Reisados, vale destacar que nunca havíamos nos deparado com tamanha circulação de performances culturais da tradição nas redes sociais como no último ano de 2020. Pela primeira vez, percebemos uma produção intensa de conteúdos midiáticos produzidos pelos próprios brincantes em uma vasta quantidade. Dessa forma, ao analisar a *live* do Reisado dos Irmãos o primeiro autor lembra muito dos encontros com o Mestre Cicinho do Reisado Manoel Messias, o Mestre Adriano do Reisado São Severino e o Mestre Dodô do Reisado São Francisco que aconteceram em três *lives*, transmitidas nos dias 21, 24 e 29 de julho de 2020, nas quais ele foi convidado para mediar durante a realização do I Mostra Virtual Mestres da Tradição, promovido pela Prefeitura Municipal de Juazeiro do Norte, através da Secretaria de Cultura (Secult) em parceria com a Universidade Federal do Cariri (UFCA) e o edital Cultura em Casa, entre 20 a 31 do mesmo mês. Por isso, propomos analisar as imagens da *live* diante de uma das principais apresentações dos reisados, inclusive, em uma data que coincide com a romaria, lembrando que muitos grupos de reis dançam na louvação ao Padre Cícero em festejos romeiros na rua (OLIVEIRA JUNIOR; FORTES, 2020).

“Ô discípulos, calem a boca. Estamos aqui, gente... Esperando vocês entrar...”, dizem duas vezes no minuto inicial da *live* do Reisado dos Irmãos, de Juazeiro do Norte, realizada no dia 5 de janeiro de 2021 através do Sesc e publicada no perfil do grupo com o total de 555 visualizações no Instagram. Em seguida, após os preparativos, entra a figura do Mateu do grupo, no nome de Mestre Raimundo, que começa a performance cênica gravada ao vivo daquele dia com um pequeno verso chamada de lua.

⁹ Parte da pesquisa que reúne olhares do primeiro pesquisador para o seu campo, dos reisados e dos brincantes em Juazeiro do Norte.

Eita, beleza da natureza! Eu vou dizer a tu uma lua, lua cheia, crescente, minguante e lua nova. Então, na serra do para serra, raposa comeu um galo quem come muito é cavalo, quem não come morre em pé, a banha do jacaré é remédio para azia quem dorme muito dá mei dia. A prenha com satisfação e eu tomei com razão e rezei o rosário da véa maria. Olha aí, tá bom pra vocês? Vamos entrando todo mundo que vamos já começar, daqui a pouquinho estamos fazendo o desmantelo! (Mestre Raimundo, vídeo online, 05/01/2021, Juazeiro do Norte).

Convida a figura com um pandeiro na mão que ajudou na melodia dos versos musicados no improviso da cena. “A revelação do corpo por detrás da máscara pode suscitar alguns dos momentos mais eletrizantes de uma performance. Em tais instantes se manifesta uma experiência liminar” (DAWSEY, 2007, p. 548-549).

A partir do verso do Mateu, em menos de dois minutos da *live* do Reisado dos Irmãos, procuramos pensar o novo formato de transmissão dos cortejos cênicos da cultura popular regional através da estética das transmissões ao vivo em redes sociais. Por um momento, pensamos que talvez não fosse cabível falar em “novo formato” quando a transmissão de vídeos simultâneos já acontece há alguns anos nas redes sociais, tendo como alcance apenas um botão da nossa tela. Porém, acreditamos ser preciso falar na novidade quando mencionamos a forma como esse tipo de mediação na manifestação artística entrelaça os modos de fruição da experiência estética da tradição, pois muitos brincantes mais idosos não possuíam o manejo com as mídias digitais, sendo essas circulações *online* uma forma de sociabilidade dos brincantes mais jovens, como observamos em campo. Afinal, acreditamos que pela primeira vez, nesse período histórico de pandemia da Covid-19, em grande adesão dos grupos, as performances cênicas do Reisado foram quase que exclusivamente fruídas por meio das redes sociais no Cariri cearense. Não só por incentivo público ou privado, mas pela incorporação dessa nova estética como forma de continuar o espetáculo cênico religioso.

Dessa forma, afirmamos isso com base na voz do próprio Mateu na *live*. Uma “tiração de rainha” e/ou um “jogo de espadas” não é a mesma coisa da rua para a tela. O Reisado é antes de tudo uma aglomeração, pois precisa do povo para fazer a devoção nas ruas, louvar ao Padre Cícero como promessa ritual de final de ano. De máscara vermelha, traje azul e pandeiro na mão, o Mateu não perde a sua alegria no encantar da cena digitalizada, mas o que do encantamento não frui pelos dispositivos midiáticos de transmissão da arte popular? Diferentemente das romarias, nos reisados a associação das imagens e dos símbolos rituais não possuem a mesma força da reza, pois no teatro ritual

se brinca com o corpo, se reza com a dança. Talvez, essa questão seja um dos pontos de partida para pensar inclusive o que Oswald Barroso (2013) traz pelo “teatro como encantamento”, quando o autor menciona o momento em que a temporalidade do cortejo inaugura o cósmico no corpo brincante e permite que o encantamento percorra os sentidos da corporificação, ou seja, as ruas se tornam portais fabulados pela fantasia e pelo maravilhoso e a vida aparece apenas pelo fio da respiração no corpo performado. Porém, no *streaming*, há espaços de passagem do corpo brincante na intersecção das linguagens artísticas da performance nas imagens da pandemia, o Mateu na *live* mostra como os brincantes se adaptaram aos modos de encenação ritual pelo ao vivo.

Pelas *lives* que foram transmitidas, acreditamos que boa parte do ritual não aparece, porque agora as transmissões ao vivo são mais roteiros montados do que cortejos improvisados, mas é possível ver uma pequena parte do processo da brincadeira que relembra os momentos de constituição dos brincantes e do ritual, a exemplo da reunião nas calçadas, na separação das roupas e da pintura da maquiagem. Por mais que exista uma ativação de forças singulares, o formato da *live* se aproxima mais dos momentos dos ensaios do que das performances em si, de certa forma é como se estivéssemos assistindo a um ensaio de uma performance. A força desse contexto está na forma como o corpo brincante convoca a multidão, ainda que esteja sem a presença dela, disputando espaços e sentidos da brincadeira na narrativa do ao vivo. No caso, o liminar da brincadeira mostra como a passagem do encantamento faz um eco nas *lives* em torno dessa estética da devoção que aponta a religiosidade brincante no trânsito do corpo *online*. Dessa forma, tanto os brincantes, como nós, estamos entre a brincadeira e as nossas casas, nem lá e nem aqui, mas em *streaming*, estamos na narrativa enredada pela criatividade desses processos rituais na pandemia. No caso das romarias e das brincadeiras podemos falar no reordenamento das experiências e dos saberes enraizados diante das novas instabilidades e potencialidades das diversas formas coletivas, sendo a própria *live* um tipo próximo do “espelho mágico” (TURNER, 2008).

Ao analisar a *live* do Reisado Discípulos do Mestre Pedro (Reisado dos Irmãos) no Instagram, retomamos o Mateu e seguimos no fluxo da brincadeira virtualizada. Na parede que compõe a cena gravada ao vivo, a imagem de São Jorge aparece ao lado dos elementos compostos pelo traje do grupo, dispostos em saíotes, coroas e fitas nas cores amarelo, vermelho, verde e azul. É interessante perceber como o cenário da sala de estar da casa em que o grupo faz a sua sede, provavelmente do Mestre Antônio ou de algum familiar próximo, traz uma visão orgânica do cotidiano do grupo. O espaço da performance cênica do Reisado ambienta os afetos e as sensibilidades na potência do improvisado. Inclusive

poucos segundos antes de começar definitivamente a apresentação do grupo, alguém no fundo diz que ainda está procurando o seu saio, o que mostra muito como o próprio coletivo de brincantes se organiza em uma dinâmica própria que transpõe o espectador para dentro da casa na qual gravam a transmissão. As vozes emaranhadas, as batidas no pandeiro e o movimento dos brincantes destacam o sentido da devoção *online*. “Bora negada, começou. Pode ir chegando, o zabumbeiro pegue na zambumba, os caixeiro peguem a caixa e os embaixador pegue a embaixada. E o Mestre Antônio tá já chegando aí, tá só ajeitando a calcinha, tirando a calcinha da regada e puxando”, brinca o Mateu que abre o tempo brincante de encantamento na *live* em tom cômico e debochado.

“Tô caçando é minha máscara!”, diz o Mestre Antônio. Entram em cena os principais figurais. Ao todo, compõem o quadro de cinco brincantes, dentre eles, guerreiros, rei e rainha. “Nem de máscara eu brinco Reisado, a primeira vez é hoje! Mas, eu vou botar pra arrebentar, uma perna aqui e outra lá para dançar, hoje vocês vão ver de volta o palhaço Mateu Raimundo, o mais enxerido de todos, tem hora que ele não sabe nem o que diz”, se apresenta o personagem. Finalmente, o Mestre Raimundo entra em cena. Fica na posição central do enquadramento da *live*, dá boa tarde a quem assiste à transmissão e diz que vai cantar a peça de chegada para dar início ao rito do Reisado. Apito na mão e peça na língua. Começa a performance cênica, o toque forte da zambumba dá ritmo aos passos dos pés e ao movimento da cintura. Agora são sete brincantes em cena, fora os músicos da dança que não aparecem, nem todos estão de máscaras, apenas o Mateu e o Mestre. Espadas na mão de todos os homens, apenas uma menina ocupa sua função da rainha. Após a primeira cantoria, é possível entender que, na verdade, quem grava a *live* é uma filha do Mestre Antônio que pergunta no final da peça: “Pai vai falar o que é o jogo de espada e a tomada da rainha, entendeu? O senhor tem que falar isso”, fala a jovem. Essa fala demonstra a conexão mais próxima dos jovens brincantes com as redes sociais, inclusive, ensinando como os brincantes mais velhos as utilizam. Para falar, ela aproxima o dispositivo móvel que grava a *live* em um enquadramento close do Mestre.

Mestre Antônio explica que para quem é da cultura é uma alegria imensa fazer a tiração de Rainha, mas ressalta que a violência do mundo não permite mais a encenação. Porém, ele conta para quem assiste etapa por etapa de como seria aquela cena na rua. Isso é muito importante na transmissão da *live* por conta da forma como os saberes são transmitidos não somente pelo processo de aprendizagem, mas pela contação de histórias sobre esses mesmos saberes articulados pelos brincantes e transmitidos no ao vivo. No caso, a *live* como modo e as redes sociais como meio revelam um outro suporte para a mensagem dos saberes tradicionais em circulação, haja vista como o *streaming* e a internet

podem ao mesmo tempo, amplificar e potencializar a voz localizada do Mestre, mesmo no fluxo intenso das interações *online*. Ele se refere ao Mateu como Mestre Raimundo e pede para que ele conte como acontece essa mesma simulação no grupo internamente, no final do quilombo em Dia de Reis. Às vezes, o grupo mesmo duela com o grupo de guerreiras para simular essa “tomada de Rainha” que simboliza o Mateu: “finalização do tempo, finalização do ano”. Novamente, a filha do Mestre que administra a troca de informações na *live* faz uma pergunta para o grupo, devido ao pedido de aproximadamente dez pessoas *online* que gostariam de saber se o Reisado iria sair naquele dia 6 de janeiro. “Rapaz, provavelmente não. Por quê? Tem essa pandemia que tá perigosa, eu aconselhava até ninguém sair porque tá perigosa a pandemia, provavelmente não sai o Reisado dos Irmãos”. Em seguida, eles cantam a peça da “tomada de rainha”.



Figura 4 – Cenário da *live*. Participação do Mestre Raimundo como Mateu no Reisado dos Irmãos. Fonte: Registro da tela do primeiro autor.



Figura 5 – Momento de perguntas para o Mestre Antônio. Fonte: Registro da tela do primeiro autor.

Ali, naquela imagem da sala de estar, o rei e o embaixador trocam golpes de espadas. Cada pedido do público espectador e cada interação principal são lidos pela jovem que acompanha a *live*. Muito interessante perceber como os grupos interagem entre si, gerando uma rede de saberes localizada e multi-situada no contexto digital para além do regional. “A galera do Reisado de Nossa Senhora das Dores de Fortaleza acompanha a *live*”, a menina lê o comentário. O Mateu responde saudando o grupo da capital e celebrando o Dia de Reis pelo encontro com o grupo dele, destacando o nome de Cris como uma Mestra guerreira. Como se dois estivessem ali na rua, disputando em quilombo. Logo depois, a menina pede para que o grupo cante os divinos nas peças dos quilombos encenados nas casas dos bairros, na qual o Mateu conta que é uma homenagem ao menino Deus nos três dias santos, Natal, Ano Novo e Dia de Reis. O divino são peças cantadas no traçado do quilombo, saudando o menino Jesus nas salas das casas em que o Reisado entra. Nessa visão performática do ritual virtualizado do reisado, pensamos sobre o drama social diante de Victor Turner (2008), sobretudo, pelo momento crítico da pandemia na visão acentuada do drama que emerge no efeito de distanciamento e na reflexão sobre si mesmos, onde a arte configura o acontecimento na forma como eles também podem tomar consciência desse conflito de modo coletivo. Isso se aproxima do que Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti (2013) pontua sobre a performance na visão de Turner, pois se a performance dramática é uma manifestação do processo social, o processo está ligado ao próprio drama. “Mais do que isso, a experiência vivida por eles no desenrolar do drama é subjetivada, produz reflexividade, e pode modificar o próprio sujeito e seu grupo” (CAVALCANTI, 2013, p. 416).

Assim, é possível perceber como os símbolos são entidades dinâmicas, como traz Victor Turner (2008), e adquirem formas estéticas através de eventos que os modelam na encarnação dos corpos nos campos sociais. Nos momentos finais da *live*, um dos brincantes vestidos de embaixador relembra a importância da figura do Mestre e diz que a última peça cantada vai ser em homenagem para Antônio que aniversariaria no Dia de Reis. “Tem muita gente mandando aqui parabéns para o senhor, pai”, diz a jovem. O Mestre Antônio agradece e diz que todas as pessoas *online* fazem parte do seu coração. “Eu queria tá uma hora dessa junto com vocês todos para abraçar forte, mas fica de longe mesmo, mas meu abraço tá forte aqui”. Depois daquela peça cantada em homenagem ao Mestre, uma despedida seria feita com a simulação do jogo de espadas. Nessa parada, parece que a própria sala de estar se expande no duelo dos brincantes embaixadores, na lateral dos cômodos eles ficam na espreita do golpe. Apesar de aquilo ser uma simulação, o Mestre diz que se aproxima do real na condução das espadas. A peça final é cantada para

Seu Jorge, tido como amado rei pela poética devocional. O Mateu brinca e diz não precisa chorar que o grupo volta ano que vem. Como diz John Dawsey (2005), experiências que irrompem em tempos podem ser fundantes, então essa promessa vem à superfície nesse “espelho mágico” da *live* e nessas formas alteradas de estar presente.



Figura 6 – Momento final da performance do Reizado dos Irmãos. Fonte: Registro da tela do primeiro autor.

Assim, seria possível dizer que essas apresentações de Reizado na pandemia mostram a relação entre dramas sociais e dramas estéticos, sobretudo, na relação entre o ritual e o teatro na transmissão da performance, tendo na sua ação comunicativa a expressão desses dilemas sociais ritualizados. Os reisados e as romarias podem ser vistos, em proporções diferentes, com os atributos de uma própria *communitas* existencial que na visão da calamidade, une pessoas momentaneamente. No final do encontro, 9 pessoas que assistiam a *live* por fora da janela entram pela porta da casa e cantam com o Mestre a despedida, pegando os trajes que estavam nas paredes como coroas e colocando na cabeça. As últimas palavras são da filha do Mestre que fala “Encera, encera” e aquele encontro termina para quem estava *online*, mas talvez não tenha terminado para quem estava *offline*. Antes de tudo, para acontecer o reisado é preciso aglomeração, pois não há tradição sem povo na rua. Apesar da proposta da performance tipo ensaio gravado ao vivo funcionar para a transmissão *online* e ser uma forma de ressonância dos saberes pelas mídias digitais, alguma expressividade parece se perder diante da leveza do corpo que brinca. O que não se perde mesmo é o tempo da brincadeira que se expande pelas outras temporalidades do *online* e ganha força nos afetos trocados dos outros grupos e das duas plateias que fazem presença em um só corpo.

Até o ano que vem

Ao levarmos em consideração a construção desses movimentos por meio das manifestações religiosas e culturais em rede, com foco nessas estéticas da devoção em Juazeiro do Norte, encontramos uma estética popular criada por meio de dispositivos de transmissão ao vivo que podem ser um suporte material para a própria perpetuação provisória dos saberes em tempos de Covid-19. Da romaria aos reisados, percebemos que os romeiros e os brincantes com ou sem incentivo público ou privado fazem das representações de si nas redes sociais uma forma de estar junto e no coletivo, rezando, dançando e prometendo a chegada do ano por vir sem pandemia. O devoto não adia a sua prece, mesmo em tempos de catástrofe. Isso fala muito sobre resistência coletiva em uma perspectiva localizada no contraponto do encontro na procissão ou no cortejo. A religiosidade em tempos de pandemia refuta a possibilidade de não vida. Como explicam Lucas Bártolo e João Soares (2020), estamos falando de renovação a partir de rituais que nos mostram como dos escombros do real podem nascer preces do amanhã.

Em tempos de súplica, pensamos na devoção como dispositivo de criação capaz de engendrar linhas de resistência e de afeto nas diversas formas de se fazer presente, sobretudo, na terra do Padre Cícero que, para além das mistificações, cobre os enlaces sociais, econômicos e culturais, oriundos do pertencimento e da afirmação de vida. Desse modo, essas estéticas rituais da devoção em tempos de pandemia nas romarias e nos reisados parecem operar de modo descontínuo na fronteira do corpo que devota, onde as marcas desse tempo se dispersam e se pulverizam na fragmentação do que une o próprio devoto nessas margens liminares na irrupção da continuidade dessas experiências. Ao falar dessa estética da devoção nas *lives* encontramos no caminho de Renata de Castro Menezes (2011) um modo de pensá-las em rede, onde uma circulação dos devotos constrói e ativa o ato de devotar, ou seja, as transmissões ao vivo podem agregar coisas, mediar ligações e fazer dos agentes em rede uma relação devota, onde ser romeiro ou ser brincante não é ser apenas um sujeito, mas ser um sujeito em relação ou, até mesmo, a própria relação.

Quando um romeiro reza ou um brincante dança *online*, o corpo entra em uma vibração coletiva capaz de engajar os mais variados afetos que articulam aquela devoção transmitida. Por isso, trazemos como esse popular isolado por emergir em estéticas da devoção que existem por meio de pontos coletivizados. Ao acompanharmos a construção dos movimentos religiosos e culturais *online* sobre a devoção, encontramos visualidades que fissuram os modos de ver o tempo convencional dos rituais. No eco das palavras de um Mestre e no amparo das orações dos romeiros, a devoção ganha corpo como

criação de si no presente. Se por um lado sempre se pensou no fim das tradições com o passar do tempo e o avanço tecnológico, nós acreditamos em uma atualização da tradição a exemplo do que vimos com as romarias e os reisados em uma futuridade. Apesar do reisado e da romaria perderem, sem dúvidas, partes expressivas do encantamento, vimos como se manifesta a promessa, ou seja, como ela mesma move o romeiro por diversos circuitos. Na verdade, escrevemos este trabalho para acompanhar e não necessariamente para compreender a complexidade viva da religiosidade em tempos de pandemia, porque achamos que somente vamos de fato compreender o que vivenciamos nas telas quando o reencontro for possível. Até lá, subimos em um pau-de-arara virtual e fazemos do avatar uma forma de devotar.

Referências

- BALESTRIN, Patrícia Abel; SOARES, Rosângela. Etnografia de tela: uma aposta metodológica. In: MEYER, Dagmar Estermann; PARAÍSO, Marlucy Alves (Org.). *Metodologias de pesquisas pós-críticas em educação*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2014. p. 89-111.
- BARROSO, Oswald. *Teatro como encantamento: bois e caretas do Ceará*. Fortaleza: Armazém Cultural, 2013.
- BÁRTOLO, Lucas; SOUZA, João Gustavo Martins Melo de. Notas sobre as escolas de samba e a pandemia do novo coronavírus. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 29, n. supl, p. 194-203, agosto, 2020.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- BRAGA, Antonio Mendes da Costa; SILVA, Amanda Priscila Souza; MENESES, Itamara Freire de. Romeiros, turismo e devoção nas romarias de Juazeiro do Norte, Ceará, Brasil. *Estudos de Religião*, São Paulo, v. 33, n. 2, p. 271-290, maio/agosto, 2019.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Drama, ritual e performance em Victor Turner. *Sociologia & Antropologia*, Rio de Janeiro, v. 3, p. 411-440, julho-dezembro, 2013.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Os sentidos no espetáculo. *Revista de antropologia*, v. 45, p. 37-78, 2002.
- DAWSEY, John C. Victor Turner e antropologia da experiência. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 13, n. 13, p. 163-176, 2005.
- DAWSEY, John C. Sismologia da performance: ritual, drama e play na teoria antropológica. *Revista de antropologia*, São Paulo, n. 50, p. 527-570, 2007.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 13, n. 13, p. 155-161, 2005.

GEERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 2001.

KAPFERER, Bruce. Introduction: in the event—toward an anthropology of generic moments. *Social Analysis*, v. 54, n. 3, p. 1-27, 2010.

LEITÃO, Débora K.; GOMES, Laura Graziela. Etnografia em ambientes digitais: perambulações, acompanhamentos e imersões. *Antropolítica -Revista Contemporânea de Antropologia*, Niterói, n. 42, p. 41-65, 2017.

MAUSS, Marcel. *Marcel Mauss, Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.

MENEZES, Renata de Castro. A imagem sagrada na era da reprodutibilidade técnica: sobre santinhos. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, n. 36, v. 17, p. 43-65, julho/dezembro, 2011.

OLIVEIRA JUNIOR, Ribamar José de; FORTES, Lore. O simulacro da Rainha: performance, ritual e corpo no Reisado Santa Helena. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 26, n. 56, p. 87-115, janeiro/abril, 2020.

RIAL, Carmem Silvia. Mídia e sexualidades: breve panorama dos estudos de mídia. In: GROSSI, Miriam Pillar et al. (Org.). *Movimentos sociais, educação e sexualidades*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005. p.107-136.

SILVA, Adriana Maria Simião; OLINDA, Ercília Maria Braga. Entre benditos e testemunhos: Exercitando o direito à liberdade religiosa e às manifestações de crenças. In: OLINDA, Ercília; PAZ, Renata (Org). *Narrativas autobiográficas e religiosidade*. Fortaleza: UECE, 2020. p. 222-246.

STEIL, Carlos Alberto. Romeiros e turistas no Santuário de Bom Jesus da Lapa. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 9, n. 20, p. 259-261, 2003.

TURNER, Victor. *Dramas, campos e metáforas*. Niterói: Editora da UFF, 2008.

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

Agradecimentos

Agradecemos a cada interlocutor dos campos de pesquisa que nos acolhe nesse percurso.

Financiamento

CAPES-PROEX.

Recebido em 14 de junho de 2021

Aceito em 19 de dezembro de 2021

Podcasts em sala de aula: tecnologias educativas e pedagogias orais¹

Pedro Ribas

Mestrando em Antropologia (PPGAS-UNB)
e-mail: ribas.pedro97@gmail.com

Ana Noronha

Graduanda em Ciências Sociais (UNB)
e-mail: ananc25@gmail.com

RESUMO

O presente artigo parte de dados etnográficos coletados pela equipe Mundaréu, um podcast de antropologia produzido em colaboração entre o Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília (DAN-UnB) e o Laboratório de Estudos Avançados em Jornalismo da Universidade Estadual de Campinas (Labjor-Unicamp). Apresentamos o projeto "O que faz a Antropologia? Desenvolvimento e estruturação de um podcast como um recurso digital de apoio ao ensino e à aprendizagem". Com isso, exploramos como podcasts podem ser usados em projetos educativos voltados para o ensino da antropologia. Além disso, debateremos o contexto de ensino em que o uso de tecnologias digitais vem crescendo e transformando as relações pedagógicas. Por fim, apontamos diferentes formas de como o projeto utilizou o podcast para incluir o áudio e a oralidade no ensino de antropologia. O objetivo do artigo é elencar argumentos que reflitam a oralidade sendo um elemento essencial nas relações de ensino e aprendizagem.

Palavras-chave: Ensino de Antropologia; Podcast; Mundaréu; Tecnologias digitais; Oralidade.

¹ Trabalho vinculado ao Mundaréu, projeto de pesquisa, ensino e extensão do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília (DAN/UnB) e o Laboratório de Estudos avançados em Jornalismo da Universidade Estadual de Campinas (Labjor/Unicamp), coordenado pela professora Soraya Resende Fleischer e Daniela Tonelli Manica.

Podcasts in the classroom: educational technologies and oral pedagogies

ABSTRACT

This article is based on ethnographic data collected by the Mundaréu team, an anthropology podcast produced in collaboration between the Department of Anthropology at the University of Brasília (DAN-UnB) and the Laboratory of Advanced Studies in Journalism at the State University of Campinas (Lajor-Unicamp). We present the project "What does Anthropology do? Development and structuring of a podcast as a digital resource to support teaching and learning". We explore how podcasts can be used in educational projects aimed at teaching anthropology. We will debate about a teaching context in which the use of digital technologies has been growing and transforming pedagogical relationships. We pointed out different ways on how the project used podcasts as a tool to include audios and orality during anthropology classes. The purpose of the article is to list arguments that reflect orality, being an essential element in the teaching and learning relationships.

Keywords: Teaching Anthropology; Podcast; Mundaréu; Digital technologies; Orality.

Podcasts en el aula: tecnologías educativas y educativas orales

RESUMEN

Este artículo se basa en datos etnográficos recopilados por el equipo de Mundaréu, un podcast de antropología producido en colaboración entre el Departamento de Antropología de la Universidad de Brasilia (DAN-UnB) y el Laboratorio de Estudios Avanzados en Periodismo de la Universidad Estatal de Campinas (Lajor-Unicamp). Presentamos el proyecto "Qué hace la Antropología? Desarrollo y estructuración de un podcast como recurso digital de apoyo a la enseñanza". Exploramos cómo se pueden utilizar los podcasts en proyectos educativos destinados a la enseñanza de la antropología. Debatiémos sobre un contexto docente en el que el uso de las tecnologías digitales creció y transforma las relaciones pedagógicas. Señalamos diferentes formas en que los participantes del proyecto incorporaron el podcast y exploramos la inclusión del audio y la oralidad en la enseñanza de la antropología. El propósito del artículo es enumerar argumentos que reflejen la oralidad, siendo un elemento esencial en las relaciones de enseñanza.

Palabras clave: Docencia en Antropología; Podcast; Mundaréu; Tecnologías digitales; Oralidad.

Introdução

As inovações digitais são vistas como tecnologias promissoras para estimular impactos sociais. Um de seus possíveis impactos é na educação, podendo ser utilizada como recurso didático. Neste artigo, observaremos uma dessas mídias, o podcast, sendo usado como material didático em disciplinas sobre antropologia ofertadas pela Universidade de Brasília (UnB). Retratamos dados coletados por meio do projeto "O que faz a Antropologia? Desenvolvimento e estruturação de um podcast como um recurso digital de apoio ao ensino e à aprendizagem", coordenado pelo podcast de antropologia Mundaréu², com apoio do Centro de Educação à Distância da Universidade de Brasília (CEAD).

O projeto em questão usou oito episódios do Mundaréu e nove episódios de sua minissérie "MunSA" (Mundo na Sala de Aula) como conteúdos didáticos em aulas remotas ao longo do primeiro semestre letivo de 2020, entre agosto e dezembro daquele ano. A equipe do projeto foi composta por nove estudantes do Departamento de Antropologia da UnB (DAN/UnB) e contou com a coordenação da professora Soraya Fleischer, do mesmo departamento e cocriadora do Mundaréu. O objetivo deste projeto foi trazer inovações para a sala de aula, focando no desenvolvimento de novos materiais e métodos que melhor se adequem à situação de ensino à distância proporcionada pela pandemia do vírus da Covid-19 ao longo do ano de 2020. Também buscou-se conhecer de que forma as alunas, alunos, monitores, monitoras, professoras e professores poderiam fazer uso de conteúdos auditivos em seus programas, cursos e aulas. Durante a pesquisa, recebemos 156 retornos avaliativos de alunos e alunas, sendo 119 via formulários e 37 por meio de respostas escritas. Além destes, recebemos avaliações do experimento vindos de 10 professores e professoras.

No lançamento do projeto, o Mundaréu já contava com 8 episódios prontos de sua primeira temporada. Junto a estes, uma minissérie com nove episódios foi produzida pelos estudantes da equipe, o MunSA, lançado entre os meses de agosto a outubro de 2020. Com esse material, convidamos professoras e professores de Antropologia que atuam tanto no DAN/UnB, como em outros departamentos e faculdades da universidade, como o Departamento de Saúde Coletiva (DSC/UnB), a Faculdade de Planaltina (FUP/UnB) e

² O *Mundaréu* é um *podcast* produzido em colaboração entre o Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília (DAN/UnB) e o Laboratório de Estudos Avanços em Jornalismo da Universidade de Campinas (LABJOR/Unicamp).

a Faculdade de Ceilândia (FCE/UnB) a conhecerem os dois conjuntos de podcasts e avaliar se e como gostariam de utilizá-los em seus cursos.

Sugerimos que o podcast serviria como uma ferramenta que permitisse elaborar roteiros pedagógicos e educativos adaptados à realidade educacional das e dos estudantes, e propusemos que experimentassem essa nossa hipótese. Com a autorização das professoras e professores, acompanhamos 15 turmas, em 10 disciplinas e cerca de 830 discentes de 32 cursos diferentes da Universidade de Brasília. As aulas foram realizadas via vídeo chamada ou por meio de atividades assíncronas. Ao longo do período de condução do projeto, nossa equipe criou questionários, roteiros de perguntas, dinâmicas e debates em sala de aula a fim de gerar discussões a partir dos conteúdos do podcast e ajudar no aprendizado de Antropologia.

Este artigo tem como objetivo refletir sobre a formação de relações pedagógicas a partir do podcast educativo. Desenvolveremos sob dois pontos centrais: (i) a avaliação das e dos professores e estudantes do podcast como ferramenta didática, e (ii) a importância do uso da oralidade e de conteúdos auditivos dentro do contexto pedagógico das aulas de antropologia ofertadas pela UnB. O artigo foi organizado em três partes: primeiro, demos um panorama geral sobre o uso do podcast principalmente no contexto da educação. O consumo e a produção dessa mídia é algo que vêm crescendo nos últimos anos e devido a pandemia de COVID-19, observamos um crescimento no uso e na elaboração de episódios com o objetivo de disseminar conhecimento. Na antropologia isso é visível já que no período obtivemos conhecimento de mais de 14 podcasts sobre a área, sendo que a maioria deles surgiram durante a pandemia. Na primeira sessão também falamos um pouco sobre como as vozes e as histórias que contamos nos episódios foram companhias e fontes de afeto durante o período de isolamento social.

Segundo, apresentamos o desenvolvimento e alguns dados de nosso experimento didático com o Mundaréu em sala de aula. Na sessão contamos o processo de desenvolvimento e execução do experimento e também falamos sobre o contexto de como as aulas estão ocorrendo na Universidade de Brasília. Devido ao EAD, professoras e professoras precisaram criar estratégias para tornar as aulas atrativas e conseguimos observar como foi utilizar o podcast nesse processo devido aos questionários que aplicamos para professoras, professoras, alunas e alunos que participaram do experimento. Terceiro, lançamos algumas reflexões sobre o conteúdo auditivo e a oralidade em práticas pedagógicas. Por fim, terminamos com algumas conclusões sobre a possível continuidade do experimento e convite para demais professoras, professores e/ou estudantes a porem

em prática projetos que pensam a oralidade, o uso de podcasts e de conteúdos auditivos como ferramentas potentes para ajudar no processo de aprendizagem.

Podcast como instrumento de ensino

Como vários outros projetos educacionais que surgiram durante a pandemia do Covid-19, nosso projeto procurou transpor o ensino da sala de aula, de modo presencial, para as plataformas digitais, de modo remoto. Buscou-se então criar conteúdos educativos e didáticos que facilitem o contexto de ensino on-line, usando tecnologias digitais, como telefones celulares, aplicativos e demais produtos da internet. Atualmente, estas ferramentas são bastante exploradas por educadoras e sistemas educacionais, que veem em seu uso uma promessa de ensino e uma relação pedagógica mais flexível, adaptável e democrática (SOLANO; SÁNCHEZ, 2010). O interesse em tornar-se digital é conseguir garantir o ensino sem limites de tempo e espaço, permitindo que estudantes tenham acesso às aulas das suas casas e estudem no horário que for mais conveniente.

O *podcast* é um exemplo de tecnologia digital para ajudar nessa transição do ensino presencial para o ensino on-line. Ele é um formato midiático baseado na publicação de arquivos de áudio via internet. O *podcast*:

Mesmo tendo o áudio como veículo, a produção de áudio difere do modelo tradicional de muitas rádios pela maior variedade de acesso e o foco no conteúdo. O arquivo pode ser em formato MP3 e ser ouvido on-line, via streaming, pelo tocador de áudio digital de preferência da usuária ou baixados e guardados para audição futura (FLEISCHER; MOTA, 2021, p. 06).

Além dos meios de acesso e disseminação do conteúdo, também nos interessa a maneira como é consumido: enquanto a maior parte de conteúdos da internet são de consumo visual – via vídeo ou escrita – o *podcast* é baseado na escuta e na audição. Embora não substitua o texto, o *podcast* pode incluir efeitos, conteúdos e materiais que não são possíveis de replicar na escrita, como o sotaque, efeitos sonoros e até estilos narrativos (FLEISCHER; MANICA, 2020). Embora seja digital, ele não depende do uso da tela, descarregando o esforço que fazemos para manter a visão concentrada.

O *podcast* ainda é uma mídia em crescimento no Brasil. Os primeiros episódios brasileiros começaram no início dos anos 2000, porém, somente a partir de 2017 se observa um crescimento expressivo do consumo e da produção brasileira dessa mídia.

Segundo uma pesquisa de 2020 realizada pela “*podpesquisa*”, da Associação Brasileira de PodCasters, o Brasil possui uma estimativa de 34,6 milhões de ouvintes de *podcasts* (ABPOD, 2021). Apesar de expressivo, o número continua em crescimento. Embora muitos dos programas brasileiros serem considerados como “amadores”, a *podpesquisa* indica que há uma variedade de temas sendo abordados em nosso país, reunindo desde jornalismo e comunicação até categorias como *geek* e cultura nerd³. Dentre elas, a categoria ensino e educação é a terceira maior categoria de *podcasts* produzida no Brasil (consumido por cerca de 12% do total de ouvintes) (ABPOD, 2021).

Vale ressaltar que a comunidade de ouvintes, produtoras e produtores de *podcasts*, a “*podosfera*”, não é uma extensão digital das mídias tradicionais, como revistas, jornais e programas de rádio. A mídia on-line representa uma nova maneira de circulação e divulgação de conteúdo e comunicação (SOLANO; SÁNCHEZ, 2010). São novas formas de acesso, notificação e comunicação com o público, conduzindo mudanças do paradigma de consumo e criação de conteúdos (DOWNES, 2007). Com isso, imaginamos os *podcasts* educativos, científicos e acadêmicos podendo representar uma oxigenação dos métodos de ensino e divulgação científica, justamente por ser capaz de engajar de uma forma diferente com o público (FLEISCHER e MOTA, 2021).

Notamos que em 2019 e 2020 houve um ânimo por parte de educadoras, educadores e, neste grupo, antropólogas e antropólogos a participar da *podosfera*. Em razão do grande número de *podcasts* dedicados ao ensino e divulgação da Antropologia que surgiram nesse período, em outubro de 2020 foi criada uma rede que reúne e ajuda na divulgação, compartilhamento e colaboração entre os diversos *podcasts* da área, intitulada como rádio *Kere-kere*⁴. Até março de 2021, 14 podcast faziam parte dessa rádio: *Antropocast*, *Antropólis*, *BievCast*, *Selvagerias*, *Terebentina*, *Campo*, *Conversas da Kata*, *Mundaréu*, *Compósita*, *Fazeres etnográficos*, *Larvas Incendiadas*, *Museológicas*, *Nós Nossos*, *Urbanidades*, *Observantropologia* e *Poéticas Sociais*. A expansão de *podcasts* educativos que tem como tema a antropologia também é um fenômeno internacional, para mencionar alguns exemplos: *Entre Campos* (Portugal), *The Familiar Strange* e *Myanmar Soundings* (Austrália), *PAI*

³ Geeks são consumidores entusiastas de cultura pop, comumente associado ao consumo de literatura de quadrinhos, jogos eletrônicos, filmes de *hollywood* ou jogos tabuleiro, entre alguns exemplos. Nerds, por sua vez, é um termo norte-americano usado para descrever entusiastas pelo conhecimento de alguma área de estudos intelectual, como Física, História, Biologia, até podendo ser Antropologia.

⁴ *Kere-kere* é um momento especial do ano em Fiji no qual a circulação das dádivas é imperativa, e nada podem ser recusadas a ninguém. *Kere-kere* é um dos muitos conceitos de trocas e reciprocidade que a gente encontra no Ensaio sobre a Dádiva, de Marcel Mauss. É inspirada nesse clima de trocas e partilha que a rádio procura proporcionar a seus membros e ouvintes.

(Colômbia), *Antropovoces* (Argentina), *Conversations in Anthropology* e *Antropod* (Estados Unidos) e vários outros.

Embora o *podcast* seja um tema de investigação novo para comunidade acadêmica, ele já tem sido tratado por várias pesquisadoras e pesquisadores (JESUS, 2014; SOUZA, 2016; MOMESSO et al., 2016). Vale notar que nessa bibliografia poucas referências vêm da Antropologia Social. De todo modo, a comunidade antropológica brasileira já possui alguns artigos que procuram sistematizar experiências, mobilizar projetos e revelar as capacidades e promessas do *podcast* educativo e científico (a rádio Kere-kere, inclusive, disponibiliza uma biblioteca em seu *website*⁵). Na bibliografia nacional, alguns temas e ideias se destacam, sendo elas: (i) o ânimo pela tecnologia poder configurar uma nova esfera educativa (PINHEIRO et al., 2020; LACERDA; PARREIRAS, 2020) e (ii) proposições dedicadas à diversificação de publicação científica, firmando comprometimento com uma ciência e uma antropologia pública (FLEISCHER; MOTA, 2021). Essas duas discussões convergem no nosso projeto, que retrata esforços por parte de educadoras e educadores para aproximar as ferramentas digitais aos ambientes escolares.

Antes de apresentarmos as experiências do nosso projeto, queremos dar um exemplo de outro *podcast* experimentado em sala de aula e elaborado pelo blog “Café com Sociologia”. Este é um blog de professoras e professores de sociologia do ensino médio que desenvolvem diversos experimentos de ensino via ferramentas digitais. Em 2013, um dos integrantes do blog se deparou com uma turma no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Rondônia que possuía pouquíssima participação nas práticas pedagógicas em sala de aula. A partir de uma compreensão de como as e os estudantes se atraem por determinado conteúdo, o professor passou a usar o *podcast*, recheado de tecnologia, efeitos sonoros, poemas e uma linguagem acessível para que as e os discentes passassem a ter curiosidade sobre o conteúdo da sala de aula. Com isso, houve um aumento no rendimento das e dos estudantes e uma melhora na relação entre professor-estudante (SILVA e BODART, 2015). Este projeto recebeu a premiação “Prêmio Professores do Brasil” do ano de 2013.

Silva e Bodart (2015) discutem sobre como a criação de conteúdo que, inicialmente passada apenas em sala de aula, através de ferramentas digitais expande suas fronteiras e pode atingir vários públicos. Como o *podcast* é um conteúdo passível de circular pela internet, este se permite ser revisitado, reproduzido e dialogado entre uma larga escala de ouvintes. Tal relação entre produtoras, produtores e ouvintes permite que o público deixe

⁵ www.radiokerekere.org.

de ser tratado como consumidor e passe a ter uma posição de interlocutor (SILVA; BODART, 2015). As sugestões feitas quanto ao uso do *podcast* como conteúdo educativo retratam a possibilidade de dar uma nova dinâmica entre produtoras-ouvintes e entre professoras-estudantes (SOLANO; SÁNCHEZ, 2010).

Como visto no exemplo, nos interessamos em ver que diante da digitalização, abrimos caminhos em diversos domínios que podem levar a novos entendimentos de práticas antes discretas e despercebidas em sala de aula (COOK, 2000). O *podcast* é interessante para pensar nelas, pois:

contam com intertextualidades e intertextualidades, já que, além das vozes, podem incluir músicas e efeitos sonoros, trechos de outros materiais, como filmes, poemas ou livros lidos em voz alta, ajudando a produzir paisagens sonoras com muitas camadas de sentido e sensações. Os materiais em áudio podem ser produzidos a baixos custos: há programas livres para edição e audição; não sucumbiram (ainda, felizmente) à comodificação e privatização da publicação científica; e podem ser escutados pelos aparelhos celulares mais populares, mesmo com baixas condições de conectividade. O *podcast* tem, ainda, grande potencial como recurso didático para o ensino remoto e, onde os calendários letivos estiverem suspensos, pode ser uma forma de manter discentes em contato com a área (FLEISCHER e MANICA, 2020, p. 06).

De todo modo, não precipitamos fazer promessas de sucesso. O *podcast* ainda continua uma mídia pouco explorada no Brasil, precisando de mais cientistas, educadoras, educadores, produtoras e produtores dedicadas a experimentar, compartilhar e sistematizar dados sobre seu uso. Na próxima seção, vamos apresentar dados do projeto “O que faz a Antropologia? Desenvolvimento e estruturação de um *podcast* como um recurso digital de apoio ao ensino e à aprendizagem”, retratando as experiências de professoras que usaram o *Mundaréu* em sala de aula.

Experiências docentes do projeto

Devido ao contexto sanitário causado pela pandemia do Covid-19, universidades, escolas, centros de ensino tiveram que suspender o modelo de aula presencial. Para colocar em prática o distanciamento e o isolamento social, diversos espaços de trabalho e educação tiveram que ser levados aos ambientes *on-line*. Neste contexto, as aulas da UnB assumiram por completo o modelo de Ensino à Distância (EaD), que passou a contar com uma

intensa interação digital, com fóruns de discussão, aulas gravadas, chats, videochamadas, entre outros.

As relações e dinâmicas levadas ao *on-line* são definidas por complexidades e dificuldades de adaptação. Com a mudança para o ensino à distância, além da transição digital da sala de aula, diversas técnicas e métodos também passaram por uma revisão. Coube às professoras definirem como dariam continuidade às ementas, planos de aula e práticas pedagógicas.

Um dos esforços feitos nessa transição foi garantir o acesso democrático ao ensino. O acesso à rede de ensino à distância, que depende da internet, da tecnologia digital e de energia elétrica mostra que sua distribuição é feita de forma desigual entre estudantes, técnicos, técnicas, professores e professoras. A digitalização afetou drasticamente a capacidade de acesso ao ensino. Essa foi uma preocupação persistente entre as professoras e professores que concordaram em participar de nosso projeto. Apesar de a digitalização cativar interesse, não há nada inerentemente democrático no uso dessas tecnologias. Sua popularização não é possível sem considerar a forma que estruturas políticas e sociais promovem ou inibem o acesso às ferramentas que tornam possíveis (COOK, 2020).

No contexto de retomada às aulas, o *podcast Mundaréu* entrou em contato com professoras e professores da UnB. Convidamos a usarem episódios de nosso *podcast* como materiais didáticos. Propusemos que os nossos episódios fossem acompanhados por dois membros da equipe do *Mundaréu*. Em conjunto com os/as professores/as, fizemos propostas de práticas pedagógicas que tornassem o conteúdo mais fácil de absorver e mais acessível para as/os estudantes. Buscamos então, com o uso do *podcast*, definir práticas que ajudassem na transição do ensino presencial para o digital.

Cada dupla de alunos da equipe do *Mundaréu* designada a acompanhar as aulas do experimento utilizou os respectivos planos didáticos dos professores e professoras para articular o plano de aula ao episódio do *Mundaréu* selecionado pela professora ou professor. As duplas tinham liberdade de fazer sugestões e produzir conteúdos adicionais, que seriam usados em sala de aula junto aos episódios do *Mundaréu* e/ou do *MunSA*. Com isso, produzimos roteiros de perguntas, roteiros de audição, exercícios avaliativos, apresentações de textos e rodas de conversas. O objetivo do experimento era o de observar se o *podcast* auxilia nos debates e nos processos de aprendizagem das e dos estudantes das disciplinas que ensinam conteúdos de Antropologia na UnB. Com isso em mente, sugerimos que o *podcast* não seja um substituto do texto e das aulas expositivas. O objetivo é analisar se o seu uso complementa o ensino e estimula as turmas a fazerem

provocações e contextualizar os conteúdos com as experiências pessoais e histórias contadas por profissionais da nossa área científica.

Ao final das aulas, a equipe enviou uma lista de perguntas para que o uso de *podcasts* pudesse ser avaliado por discentes e docentes e produziu também anotações e comentários sobre cada aula. Já na avaliação das professoras, foram feitas as seguintes perguntas:

1. Qual foi a motivação inicial para usar um *podcast* como material didático?
2. Como avalia o material complementar produzido pela dupla?
3. Quantas estudantes estão matriculadas na disciplina? Quantas estudantes participaram do experimento?
4. Como avalia o experimento como um todo? Os objetivos planejados por você foram alcançados com o uso do *podcast*?
5. Pretende continuar usando *podcasts* em sala de aula (no modo remoto e presencial)?

Em suas respostas, as professoras apontam que o contexto de ensino à distância foi o principal motivo para procurarem incluir o *podcast* e outros materiais em sala de aula. Descreveram que o conteúdo do *Mundaréu* e do *MunSA* eram de qualidade, porque a equipe de produção possuía participação e respaldo de acadêmicos, além do aval e financiamento do Centro de Ensino à Distância da UnB. Esse reconhecimento foi um importante motivo para aceitarem e escolherem o *Mundaréu*.

Foi destacado entre as respostas que os 11 materiais não-escritos são valorizados, tanto por discentes quanto docentes. Permitir que estudantes interajam com múltiplos meios educativos facilita o engajamento e articulação do conteúdo. Descreve uma das professoras:

As turmas gostam que os materiais didáticos sejam variados. Aprendem com muitos materiais, fazem boas conexões entre eles. Em tempos de EAD, apostei em recursos que não dependiam da presença constante diante da tela. E o *podcast* pode ser ouvido e absorvido em outros momentos do dia e não necessariamente sentados diante do computador. Além disso, o *podcast* apresenta as vozes em primeira pessoa, sem mediação de interpretação, como é mais comum nos artigos e livros na Antropologia. Eu queria que minhas turmas pudessem ter acesso direto às pessoas, suas histórias e formas de explicar o mundo (Camila⁶, resposta dada por meio de questionário, no dia 30/11/2020, Brasília).

⁶ Para manter o anonimato dos entrevistados do experimento realizado, demos nomes fictícios para as professoras com o fim de facilitar a identificação dos depoimentos.

Estes materiais permitem que estudantes possam fazer comparações e associações entre suas experiências e o conteúdo (GUSMÃO, 2016). O texto continua sendo um elemento central das aulas e em nenhum momento ele foi abandonado. Observamos que os *podcasts* e as práticas pedagógicas geravam uma expansão de interpretações e associações feitas pelas e pelos estudantes. O *podcast* ajudava principalmente na leitura de textos antropológicos-teóricos, como explicou uma professora, dizendo que:

A utilização do *podcast* deu uma dimensão mais tangível para a turma, acho que deixou mais empírica, na falta de uma palavra melhor, a Antropologia. Pois eles puderam perceber questões da pesquisa, da pesquisadora e também questões da vida do entrevistado (Luana, resposta dada por meio de questionário, no dia 22/09/2020, Brasília).

Já entre as estudantes, ao longo do acompanhamento, muitas mencionaram que praticaram suas escutas juntos de demais familiares e parceiros. Entre os lugares e momentos mais comuns de serem escutados, mencionaram quando lavavam a louça, cozinhavam e praticavam exercícios. Essas novidades quanto ao consumo, imaginamos que é por razão do *podcast* não exigir necessariamente a exclusividade de atenção ou espaço. O *podcast* também não criava exclusividade de ouvintes e ao trazê-lo para os espaços domésticos, estudantes puderam incluir a participação de familiares e amigas em suas atividades educacionais.

Embora o *podcast* seja generoso no consumo, alguns desafios existem na adoção de um conteúdo puramente auditivo em sala de aula. O uso educativo de conteúdos auditivos e orais não são praticados em nosso sistema de ensino. A educação em sociedades industriais, como o Brasil, instaura processos educacionais concentrados na escrita (GUSMÃO, 2016). Nesse sentido, as estudantes relatam dificuldades de adaptar e aprender com conteúdo auditivos, como explicou uma delas: “Pra mim, aprender com áudio demanda uma atenção dobrada uma vez que ouço *podcasts* enquanto faço outras coisas. Diferentemente de quando estou lendo um texto”.

No geral, as professoras confirmaram o interesse de continuar usando o *podcast* em sala de aula. Também vimos que os docentes pretendem usar o *podcast* de múltiplas formas além da escuta atenta: como utilizando atividades de colaboração, produção e compartilhamento de conteúdo. Notamos que a linguagem e didática auditiva é um novo mecanismo para as estudantes e professoras, de todo modo, na nossa experiência houve

muito ânimo e interesse nos novos recursos e principalmente no uso do *podcast* em sala de aula.

Escutar e ouvir como práticas de ensino: usos e contexto de conteúdos auditivos na estrutura de ensino

Na UnB, a maioria das aulas são conduzidas usando conteúdos literários e gráficos. Em nosso projeto, pode ser observado que pouquíssimos estudantes tinham tido a experiência de ter *podcasts* e materiais de áudio como ferramentas de ensino. A dicotomia e a hierarquização da linguagem escrita sobre a oralidade se estendem desde o início da nossa alfabetização até o fim da nossa vida acadêmica e profissional. Argumentam Souza e Mota (2007) que essa estrutura de ensino baseado na escrita e na produção textual é excludente para várias comunidades e grupos sociais. E, segundo Gusmão (2007), essa estrutura pode se traduzir em dificuldades no aprendizado e desinteresse das estudantes com o ensino. O autor aponta que há um limite dos tipos de materiais permitidos de serem integrados em sala de aula, restringido estudantes de trazerem informações, conteúdos e conhecimentos que estão integrados a seus estilos de vida, como músicas, histórias, contos, folclore e entre outros materiais baseados na oralidade.

Além da necessidade de aproximação do conteúdo do curso para o universo das e dos estudantes, é importante se atentar às diferentes formas de absorção deste conteúdo. O ensino e aprendizagem envolvem várias práticas diferentes, como a memorização, atenção, interpretação, imaginação e escuta. Cada processo desse é único e importante para a fixação do conteúdo. Professoras e professores procuram ativar essas dimensões da aprendizagem a partir de estratégias pedagógicas e, para tanto, usam o material didático como meio.

No nosso projeto, percebemos que havia o interesse por parte das e dos professores em utilizar novas estratégias para implementação do *podcast*. Tanto a equipe quanto as professoras preferiram manter o uso misto de conteúdos escritos (o texto) e auditivos (o *podcast*). Observamos que o uso misto não foi um desafio para estudantes tanto como para os/as professores/as. Os/as professores/as observaram que o *podcast* foi usado em todas as discussões e debates em sala de aula. O *podcast* não apenas trazia uma nova linguagem ao conteúdo em sala de aula, como permitia que estudantes fizessem o mesmo em suas discussões. A razão, como mostra Cook, é que as possibilidades sensoriais, performativas e inventivas oferecidas pela multimodalidade de tecnologias digitais (como o *podcast*)

permitem o desenvolvimento e a compreensão de diferentes modos de geração de conhecimento (COOK, 2000).

Já por parte dos/as professores/as, muitos relataram que o objetivo principal, que era o de engajar discussões e tornar as experiências de antropólogos mais tangíveis, também foi cumprida. O uso de textos e de *podcasts* aproximou a voz do conteúdo. O *Mundaréu* e o *MunSA* apresentam as vozes de pesquisadoras, pesquisadores, interlocutores e interlocutoras em primeira pessoa, sem mediação de interpretação, como é mais comum nos artigos e livros. A teoria antropológica era então conhecida sem a dissociação entre as pesquisadoras e as interlocutoras. Assim, estudantes puderam ter acesso a uma preciosa ferramenta antropológica que é pouco desenvolvida nas salas de aula (embora muito comum e necessária no trabalho de campo) e necessárias para o nosso ofício: o ouvir (OLIVEIRA, 1996).

O *podcast* como conteúdo didático era um objeto muito novo para os/as professores/as e alunos/as que participaram de nosso projeto, e, em geral, ambas as partes tinham muita curiosidade e interesse em incluí-lo em sala de aula. Por terem essa curiosidade juntos, há a maior disposição de utilizar *podcasts* para tornar a dinâmica de aprendizagem mais proveitosa. Nos diálogos em sala de aula, estudantes usavam histórias, pessoas, traziam músicas e comentavam do processo de escuta para discutirem sobre os episódios. Tipicamente esses tópicos de discussão e reflexão do conteúdo não são vistos em sala de aula, pois são tomados como informais para o ambiente institucional. Por sua vez, as professoras eram mais estimuladas a também incluir e dialogar com esses pontos. Desse modo, a participação em sala de aula envolvia uma aproximação entre as alunas com as professoras. Com isso, temos a aproximação do *habitus* entre estudante e professora/professor, algo que já foi abordado como uma das estratégias para melhorar a comunicação e a troca educacional entre discentes e docentes (SILVA; BODART, 2015).

Silva e Bodart (2015) reforçam como o uso do *podcast* pode romper essa barreira entre professora e estudante por utilizar plataformas e elementos que ambos conhecem e têm familiaridade. Em sua pesquisa, eles destacam como o uso de celulares em sala de aula é algo que tem atrapalhado o foco dos alunos dentro das escolas. Era um objeto que não era bem-vindo à sala de aula, não era tido como educativo ou didático. Com isso, eles propõem justamente usar algo que antes “atrapalhava” o ensino para ser uma forma de veicular conhecimento. Dessa forma, usar celulares como materiais educativos, usando seus aplicativos e funções como ferramentas didáticas. Nisso, o *podcast* tem se mostrado eficiente, como falado anteriormente com o projeto “*Café com Sociologia*”. A utilização dos

celulares para reproduzir músicas, efeitos sonoros e da construção do ambiente sonoro passa a ser um estímulo para que a e o estudante se envolva com o conteúdo. Com isso, tiramos de cena uma funcionalidade do celular que atrapalharia o ensino e passamos a usá-la como veículo de aprendizagem e forma de aproximar os *habitus* tanto do professor quanto do discente (SILVA; BODART, 2015).

Observamos alguns pontos dessa “aproximação de *habitus*” no presente projeto. Por exemplo, a forma em que as histórias do Episódio 1 do *Mundo na Sala de aula* (OLIVEIRA; NASCIMENTO, 2020) foram contadas durante uma aula de Introdução à Antropologia fez com que os próprios alunos pensassem em experiências pessoais para fazer uma conexão com o texto que estava sendo discutido na aula. A história sobre o trabalho antropológico feito em ocupações de prédios do Rio de Janeiro, vivida e contada por um dos integrantes da equipe do *Mundaréu*, fez com que um aluno se conectasse emocionalmente, já que tinha vivido uma situação semelhante nas ocupações secundaristas que ocorreram no ano de 2016. Tudo isso resultou em uma discussão muito mais próxima da realidade de vários alunos e incentivou uma absorção mais eficiente sobre o conteúdo do texto “Ouvir, ler e escrever” (OLIVEIRA, 1996), que tinha sido recomendado pela professora como leitura para aquela aula.

Segundo a avaliação de professoras participantes de nosso experimento, o objetivo de engajar e melhorar a interação entre os/as alunos/as e professores/as funcionou muito bem. A maioria das professoras pensam em continuar usando essa dinâmica, outras pensam em ampliar o uso do *podcast* envolvendo os alunos no processo de produção e compartilhamento de conteúdo. Estamos estimulados/as a seguir utilizando *podcasts* em aulas de Antropologia e, na sua medida, fazendo atualizações. Seguimos interessados em saber como diversificar a metodologia de ensino com a escuta e a participação de alunas e alunos na construção do conhecimento em forma de *podcast*.

Conclusão

Mais uma vez, a ideia desse artigo não é a de vender o uso do *podcast* como a solução de todos os problemas de aprendizagem à distância e de inclusão digital. Seria muito prepotente da nossa parte acreditar que isso aconteceria sem uma mudança estrutural de como a escola é pensada e de como a relação entre professor e aluno funciona. Mas por outro lado, a maioria das estudantes que estiveram presentes no projeto "O que faz a Antropologia? Desenvolvimento e estruturação de um *podcast* como um recurso digital de apoio ao ensino e à aprendizagem", acharam que o conteúdo se tornou mais

compreensível com o uso do *podcast*. As professoras entrevistadas também aprovaram o uso dessa ferramenta e ficaram muito satisfeitas com os efeitos produzidos na participação e na aproximação que o *podcast* causou nas alunas. Isso nos mostra que é uma ferramenta que pode trazer resultados positivos, como também foi observado em projetos correlatos (ALARCÓN; BENDAYAN; BLANCA, 2017. JESUS, 2014. SILVA; BODART, 2015). Apesar de este projeto ter acontecido apenas dentro da UnB, acreditamos que podemos já perceber o entusiasmo que o uso dessa ferramenta de áudio gera no ambiente universitário que observamos.

O uso da oralidade nos *podcasts* permite o uso de diferentes estímulos durante o ensino de um determinado conteúdo. O uso do áudio, as explicações e o uso dos efeitos sonoros permitem que uma educação mais oral ocorra, contribuindo tanto para a utilização de novos métodos de aprendizagem como também de uma educação que se torna mais próxima do aluno.

Essa aproximação não será apenas do processo de aprendizagem. Visto que seguimos na pandemia do COVID-19, a voz, e, portanto, a oralidade, também performaram um papel importante no ensino EAD. Com tantas horas lendo textos e usando telas de computador durante o semestre letivo, o áudio se tornou uma forma de presença, uma forma de companhia um pouco mais encarnada e de sanar certas necessidades sociais. São vozes, sotaques e histórias contadas em primeira pessoa, que chegam diretamente e sem mediação, com o tempo mais natural da fala e do pensamento em ação. Ao mesmo tempo, também descansa nossos olhos das telas e dos textos.

Dessa forma, o objetivo em utilizar didaticamente o *Mundaréu* e o *MunSA* foi cumprido não só pela execução do projeto. Ao observar o conteúdo da Antropologia expandindo o alcance de nossa área e chegando nas turmas de outros cursos, ultrapassando a fronteira acadêmica, da universidade e da sala de aula e chegando nos familiares, amigos e companheiros em casa, já vemos uma pequena mudança. E apesar de ser uma mudança local, isso abre espaço para que cada vez mais projetos que utilizam elementos orais, *podcasts* e as tecnologias de áudio possam ser aproveitadas pelas pessoas em geral e contribuam para uma educação mais acolhedora, diversa, divertida e inclusiva.

Referências

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O Trabalho Do Antropólogo: Olhar, Ouvir, Escrever. *Revista de Antropologia*, v. 39, n. 1, p. 13-37, 1996.

DOWNES, Stephen. Learning networks in practice. *Emerging technologies for learning*, v. 2, n. 4, p. 20-26, 2007.

FLEISCHER, Soraya; MOTA, Júlia. Mundaréu: Um Podcast De Antropologia Como Uma Ferramenta Polivalente. *GIS - Gesto, Imagem E Som - Revista De Antropologia*, v. 6, n. 1, p. 1-21, 2021.

FLEISCHER, Soraya; MANICA, Daniela. Ativando A Escuta Em Tempos Pandêmico. In: GROSSI, Miriam Pillar; TONIOL, Rodrigo (org.). *Cientistas Sociais e o Coronavírus*. São Paulo: ANPOCS; Florianópolis: Tribo da Ilha, 2020. p. 47-50.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes. Antropologia, Processo Educativo E Oralidade: Um Ensaio Reflexivo. *Pro-Posições*, v. 14, n. 1, p. 197-213, 2016.

JESUS, Wagner Brito de. *Podcast e educação: um estudo de caso*. 2014. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Estadual Paulista, Instituto de Biociências de Rio Claro, 2014.

LACERDA, Paula; PARREIRAS, Carolina. Podcasts As A Teaching And Learning Tool In Anthropology. *Teaching Anthropology*. 18 de dezembro de 2020. Disponível em: <https://www.teachinganthropology.org/2020/12/18/podcasts-as-a-teaching-and-learning-tool-in-anthropology/> Acesso em: 26 mai. 2021.

PINHEIRO, Patricia dos Santos; FREITAS, Camilla Iumatti; MAUX, Anatil; SACCO, Stephanie; MACHADO, Glauco Fernandes. Desconfinando ideias: reflexões sobre mídias digitais e a circulação do conhecimento antropológico a partir do podcast. *Cadernos de Campo*, v. 29, n. 2, p. 1-21, 2020. DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v29i2pe175301.

OLIVEIRA, Hugo; NASCIMENTO, Luisa. Mundo na Sala de Aula 1: A minha casa é muito engraçada: tem antropólogos e é ocupada. Mundaréu. 16 de agosto de 2020. Podcast. Disponível em: <https://mundareu.labjor.unicamp.br/1-mundo-na-sala-de-aula-a-minha-casa-e-muito-engracada-tem-antropologos-e-e-ocupada/> Acesso em: 26 mai. 2021.

SILVA, Roniel Sampaio; BODART, Cristiano Das Neves O Uso Do Podcast Como Recurso Didático De Sociologia: Aproximando Habitus. *Educação, Ciência e Cultura*, v. 20, n. 1, p. 137-153, 2015.

SOLANO, Isabel e SÁNCHEZ, Maria. Aprendiendo En Cualquier Lugar: El Podcast Educativo. *Revista de Medios y Educación*, n. 36, p. 125-139, 2010

Recebido em 31 de maio de 2021
Aceito em 18 de novembro de 2021

Os Candomblés vistos a partir de suas contribuições políticas-epistêmicas

Igor Leonardo de Santana Torres

Mestrando em Antropologia Social (PPGAS/UFRN)

e-mail: torres.igorsantana@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7455-3212>

Almerson Cerqueira Passos

Mestre em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres,

Gênero e Feminismos (PPGNEIM|UFBA)

e-mail: almerson.passos@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9756-4336>

Claudenilson da Silva Dias

Doutorando em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres,

Gênero e Feminismos (PPGNEIM|UFBA)

e-mail: diasghp@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0001-8966-162X>

RESUMO

A identidade religiosa — assim como os saberes guardados, produzidos e atualizados no interior do Candomblé — tem sido convocada nos discursos e ações de ativistas e pesquisadoras. Há toda uma fundamentação ética e cosmogônica que orienta suas ações, agenciando toda uma rede de significados e reposicionamentos subjetivos e epistemológicos que informam a política e a produção de conhecimento de adeptas e iniciadas na religião dos Orixás. Utilizando revisão bibliográfica, consideramos, ao menos, cinco apontamentos que podem nos ajudar a compreender esse cenário: (i) Candomblés como exercício de decolonialidade; (ii) Candomblés como exercício de outro modelo organizativo de família; (iii) Candomblés como exercício de afetividades; (iv) Candomblés como exercício de autoavaliação e autodefinição; e (v) fundamentos epistemológicos religiosos afro-brasileiros. Concluímos que os Candomblés, como espaços não formais de educação, bem como políticos, têm pressupostos que os constituem como vetores que oferecem estímulos decoloniais notáveis na formação das sujeitas, denotando a expressão e vida religiosa enquanto dimensões que podem levar a processos de subjetivação, estimulando a agência e processos de desidentificação e atuação política.

Palavras-chave: Antropologia das Religiões Afro-Brasileiras.; Candomblés; Epistemologias; Política; Subjetivação.

Candomblés seen from their political-epistemic contributions

ABSTRACT

The religious identity—as well as the knowledge kept, produced and updated within Candomblé—has been called up in the speeches and actions of activists and researchers. There is a whole ethical and cosmogonic foundation that guides its actions, managing a whole network of meanings and subjective and epistemological repositionings that inform the politics and knowledge production of adepts and initiates in religion. Using a bibliographic review, we consider, at least, five notes that can help us understand this scenario: (i) Candomblés as an exercise in decoloniality; (ii) Candomblés as an exercise in another family organizational model; (iii) Candomblés as an exercise in affectivity; (iv) Candomblés as an exercise in self-assessment and self-definition; and (v) afro-brazilian religious epistemological foundations. We conclude that Candomblés, as non-formal spaces of education, as well as politics, have assumptions that constitute them as vectors that offer remarkable decolonial stimuli in the formation of subjects, denoting religious expression and life as dimensions that can lead to processes of subjectivation, stimulating the agency and processes of disidentification and political action.

Keywords: Anthropology of Afro-Brazilian Religions; Candomblés; Epistemologies; Politics; Subjectivation.

Los Candomblés vistos desde sus contribuciones político-epistémicas

RESUMEN

La identidad religiosa — así como el conocimiento almacenado, producido y actualizado dentro del Candomblé — ha sido convocada en los discursos y acciones de activistas e investigadores. Existe todo un fundamento ético y cosmogónico que orienta sus acciones, gestionando toda una red de significados y reposicionamientos subjetivos y epistemológicos que informan la política y producción de conocimiento de los adeptos e iniciados de la religión de los Orixás. A partir de una revisión de la literatura, consideramos, al menos, cinco apuntes que pueden ayudarnos a comprender este escenario: (i) Candomblés como ejercicio de descolonialidad; (ii) Candomblés como ejercicio de otro modelo organizativo de la familia; (iii) Candomblés como ejercicio de afectividad; (iv) Candomblés como ejercicio de autoevaluación y autodefinición; y (v) Fundamentos epistemológicos religiosos afrobrasileños. Concluimos que el Candomblés, como espacios educativos no formales, así como políticos, tienen supuestos que los constituyen como vectores que ofrecen notables estímulos descoloniales en la formación de los sujetos, denotando la expresión y la vida religiosa como dimensiones que pueden conducir a procesos de subjetivación, estimulando la agencia y los procesos de desidentificación y acción política.

Palabras clave: Antropología de las Religiones Afrobrasileñas; Candomblés; Epistemologías; Política; Subjetivación.

Introdução

No Brasil, a colonização e a escravidão desestruturaram as famílias negras. Povos africanos foram escravizados, divididos em navios e apartados de seus entes, pessoas¹ de contingentes étnicos, culturais e línguas diferentes foram, estrategicamente, misturadas de forma a dificultar a articulação e a resistência da população africana que estava sendo traficada. Os Candomblés², diante desse cenário, foram um projeto de resistência e tentativa de manutenção de laços de parentesco por vínculo religioso, bem como uma forma de manter viva, diante das imposições do catolicismo e do colonialismo, as culturas tradicionais africanas que carregavam consigo, desde suas cidades, suas identidades (MACHADO, 2010; NOGUEIRA, 2020).

No culto aos *Òrìṣà*, *Nkisi* e *Vodun*³, pessoas negras escravizadas pelo sistema escravocrata europeu se organizaram através das famílias de santo (LIMA, 2003). É por essa razão que, na atualidade, as Comunidades Tradicionais de Terreiro (CTTro) (NOGUEIRA, 2020) são as principais transmissoras/mantenedoras das culturas negro-africanas, *yorùbá* (Nigéria), *bantu* (Congo-Angola) ou jeje (Benin) no país. A partir delas, a herança cultural, mantida e salvaguardada por nós — CTTro —, foi reconstruída, dentro desses espaços religiosos, por nossas ancestras. Os valores culturais seguem seu curso por meio da transmissão do conhecimento, seja passado pelas mais velhas oralmente, seja através da vasta literatura produzida pelos diversos campos dos saberes (desde a Antropologia até os estudos interdisciplinares), passando também pela produção efetiva e

¹ Utilizamos a palavra “pessoa” como termo neutro para referir-nos a um grupo, deixando incluída a menção a toda e qualquer expressão de gênero, sem a distinção binária masculino/feminino. Nesse sentido, todo o texto está escrito no feminino universal.

² Utilizamos o termo “Candomblés”, no plural, para indicar a pluralidade de congregações religiosas que existem e costumam a ser ocultadas, inconscientemente por pesquisadoras e pessoas em geral, sob o termo “Candomblé”, no singular. Quando nos referimos à “religião”, no singular, fazemos menção ao “Candomblé” enquanto instituição religiosa. Não obstante a noção de Candomblé não exista em África, no Brasil, o culto aos *Òrìṣà*, *Nkisi* e *Vodun* se organiza como prática religiosa.

³ Esses termos designam, respectivamente, as nações dos Candomblés. Os autores deste artigo pertencem aos Candomblés de nação *Kétu*. Assim sendo, nossas percepções e argumentos partem da inserção na tradição de nossas casas de *àṣẹ*. No entanto, tendo em vista o compartilhamento de símbolos linguísticos e ritualísticos entre essas nações, inclusive sendo o uso dos termos *Òrìṣà*, *Nkisi* e *Vodun* muitas vezes irrestrito às suas nações e seus troncos linguísticos de origem, e de modo a acentuar as múltiplas tradições dos Candomblés, utilizamos os três vocábulos que marcam essa pluralidade ritualística e de origem, que pode variar em maior ou menor grau entre os Candomblés. Sobre o conceito de nação nos Candomblés da Bahia (cf. LIMA, 1976). Há que se ressaltar, também, a existência de religiões de matriz africana como a Umbanda, o Tambor de Mina e o Batuque, e outras que estão pautadas no culto a caboclos, como os Candomblés de Caboclo, e outras entidades.

afetiva do próprio povo-de-santo (CASTILLO, 2010). Isso nos permite a reconstituição de uma identidade histórica e a transmissão de valores civilizatórios, morais, éticos e religiosos (MACHADO, 2010; SEGATO, 1990).

Certa feita, em 2019, conversando com um amigo enquanto observavam a interação de cursistas que participavam de um mesmo componente on-line sobre teorias lésbicas, um dos autores foi questionado sobre os motivos da incorporação de uma “linguagem do Candomblé” — como nomeou uma das discentes citando a obra *Interseccionalidade*, de Carla Akotirene (2019), como exemplo — em textos acadêmicos. Eles acharam interessante a expressão utilizada pela discente, mas não conseguiram construir uma resposta adequada para a inquietação do colega de estudo. Elaboraram, rapidamente, como as movimentações em torno da categoria “lugar de fala” (RIBEIRO, 2019) e as epistemologias decoloniais poderiam ter alguma influência nessa emergência de novas pesquisadoras e ativistas com vivências sociais e religiosas específicas, mas marcantes em suas formas de ver o mundo e construir conhecimento. Mas, ainda assim, restou essa inquietação sobre como as suas referências e as suas formas de pensar têm sido impactadas por essa incorporação da identificação crítica, reflexiva, e vivência religiosa.

No contexto de privilégios epistêmicos, a subjetividade e as experiências corporificadas passam a inscrever não apenas os corpos, mas os textos, de maneira que algumas pessoas, ao lerem um escrito, procuram identificar-se por completo neles, na procura de um reflexo de suas vidas em cada palavra. A subjetivação do texto passa, então, pela incorporação do universo material e simbólico das pessoas. Os Candomblés, com toda a sua carga ancestral e de saberes, não poderiam deixar de ser acionados e incorporados tanto nos textos quanto nas práticas e reflexões políticas de pessoas ativistas adeptas dessa religião. Esse processo não corresponde a uma atitude nova. Intensificando-se através da popularização das redes sociais e da emergência de atrizes orgânicas nesses espaços, narrativas subalternizadas, compactadas em experiências “individuais” e coletivas, têm refletido uma pluralização de discursos e ações que encontram o seu cerne no “lugar de fala” (RIBEIRO, 2019).

Nesse sentido, a identificação religiosa — assim como os saberes guardados, produzidos e atualizados no interior dos Candomblés — tem sido convocada nos discursos e ações de ativistas e pesquisadoras. Essas pessoas têm discutido temas políticos a partir de suas relações com as religiões de matriz africana, com o conhecimento

transmitido de seus *Ilé Àṣẹ*⁴. A interpretação das divindades como agentes espirituais e políticos – e não apenas como figuras simbólicas — decorre de uma fundamentação cosmogônica complexa que, envolvendo relações e seres, orienta as ações dessas pessoas. Essa compreensão se complementa com a exigência – por parte dessas deidades às suas devotas, segundo algumas adeptas e *omọ Ọrìṣà, vodunsi, muṣenzà*⁵ — de um comportamento político que honre o pacto de devoção feito dentro da religião (SEGATO, 1990).

A identidade candomblecista⁶ — fundamentada em uma experiência (auto)reflexiva de pertença religiosa — agencia toda uma rede de significados e reposicionamentos subjetivos e epistemológicos que informam a política e a produção de conhecimento de pessoas adeptas e iniciadas na religião. Questionamos então: quais as chaves interpretativas desse processo? E de que maneira isso vem ocorrendo? A fim de tentar respondê-las parcialmente, precisamos começar considerando ao menos cinco apontamentos: (i) Candomblés como exercício de decolonialidade; (ii) Candomblés como exercício de outro modelo organizativo de família; (iii) Candomblés como exercício de afetividade; (iv) Candomblés como exercício de autoavaliação e autodefinição; e os (v) fundamentos epistemológicos religiosos afro-brasileiros⁷.

Candomblés como exercício de decolonialidade

⁴ Casa de Axé, em iorubá.

⁵ Termos utilizados nas três principais nações dos Candomblés para designar os(as) iniciados(as), aqueles(as) que foram raspados(as) e marcados(as). Após o processo de iniciação, eles(as) ocupam um status na hierarquia dos Candomblés. Respectivamente, os termos referem-se à nomenclatura nas nações *Kétu* ou *Nàgó*, Jeje e Congo-Angola.

⁶ Aqui, não buscamos uma lógica universal ontológica. Referimo-nos a uma construção político-epistemológica que amplia o entendimento dos Terreiros. A construção de uma identidade candomblecista requer atenção para com a nossa capacidade de (re)pensar nossa prática cotidiana dentro e fora do Terreiro, haja vista que nossas relações são mediadas pelas colonialidades do ser/saber/poder/gênero, e estamos com esse projeto apontando novas estratégias de resistência. Essas reflexões estão em curso na tese de doutoramento de Claudenilson Dias e em nossas lutas diárias em nossas CITTro.

⁷ Embora Vagner Gonçalves da Silva (2017) exponha como as categorias “religiões de matriz africana” e “religiões afro-brasileiras” foram utilizadas em contraposição em determinado momento histórico, não partimos dessa diferenciação. Compreendendo e negando a ideia de pureza baseia essa distinção — “mais puro” versus “mais sincrético” — consideramo-nas correspondentes. No nosso uso, alternamos entre uma e outra.

As autoras decoloniais têm denunciado como a modernidade ocidental⁸ se estrutura e se mantém sobre a colonialidade, um empreendimento sustentáculo do surgimento das metrópoles mundiais e do progresso do Norte Global⁹ a partir do sistema escravocrata. A colonialidade aparece como uma engrenagem complexa de produção de miséria, dor e esquecimento. Ela se manifesta na colonialidade do ser, do poder e do saber, um processo que não se deu, simplesmente, no nível material, mas cognitivo, emocional e cultural (QUIJANO, 2005). Diante disso, as teorias decoloniais têm um compromisso político, epistêmico e ético com a descolonização. Elas indicam o projeto (neo)colonial como uma ação que não cessou sua dominação política, econômica e subjetiva (BALLESTRIN, 2013; QUIJANO, 2005) e cuja colonialidade do saber indica um desnível de prestígio sobre a produção de conhecimento do Sul e os saberes locais em favor da valorização da ciência moderna ocidental produzida no Norte Global (SANTOS; MENESES, 2010). Sem falar da colonialidade do ser (MALDONADO-TORRES, 2008), que se manifesta na desumanização das pessoas racializadas e na imposição de uma matriz eurocêntrica de gênero e sexualidade, muito bem discutida e sintetizada no conceito de colonialidade de gênero (LUGONES, 2008; 2014).

Constituídos dentro de uma matriz de conhecimentos e paradigmas civilizatórios africanos, através do culto a *Òrìṣà*, *Nkisi* e *Vodun*, os Candomblés inserem-se em uma tradição de saberes locais, subalternos, que, coexistindo com a imposição de uma cultura ocidental, resistiu — não sem a incorporação/influência em algum grau da cultura hegemônica (HOFBAUER, 2011) — ao epistemicídio (CARNEIRO, 2005; SANTOS; MENESES, 2010), e ainda aos investimentos persecutórios, criminalizantes e etnocêntricos da cultura da colonização. Essa religião, tal qual a proposta decolonial aponta, questiona, profundamente, todo o terreno epistemológico ocidental, no qual foram formuladas as teorias e os conceitos de gênero, raça, sexualidade, economia e humanidade, levando em consideração que a missão civilizatória, a empreitada colonial, justificou-se pela colonização da memória, das emoções, transformando as relações com

⁸ O ocidente ao qual nos referimos se refere a uma divisão política, no qual incluímos a América do Norte e a Europa.

⁹ Refere-se a uma delimitação, não exclusivamente geográfica, que toma a dominação colonial e capitalista europeia sobre o Sul Global como um fenômeno social que sustenta a divisão política do globo terrestre em Norte e Sul globais do ponto de vista das relações de poder e saber estabelecidas entre sociedades coloniais e colonizadas. A América do Norte, a Europa, a Austrália e a Nova Zelândia — estes dois últimos por terem atingido o nível de desenvolvimento econômico dos dois primeiros — estão inseridas no Norte Global; a América Central, do Sul, a África e a Ásia pertencem ao Sul Global (SANTOS; MENESES, 2010).

a espiritualidade e com a terra. Desestabilizou as concepções de identidade, organização social, ecologia e cosmologia das pessoas colonizadas (LUGONES, 2008).

Diante disso, e tomando como base epistemológica os estudos decoloniais, a noção de ecologia de saberes (SANTOS, 2007) e desobediência epistêmica (MIGNOLO, 2008), compreendemos o lugar dos Candomblés como um *locus* produtivo de epistemologias e outros modos de vida. Sua experimentação e incorporação direta engendra processos e críticas decoloniais desde experiências que partem da realidade cotidiana e plural de resistência às colonialidades em seus distintos modos. Isso ocorre, pois “[...] conhecimentos, relações e valores, práticas ecológicas, econômicas e espirituais são, logicamente, constituídos em oposição a uma lógica dicotômica, hierárquica, ‘categorial’ [...]” (LUGONES, 2008, p. 936) da colonização.

Não obstante a defesa desse lugar ocupado pelos Candomblés ou de evidência de suas potencialidades nesses termos, tem-se consciência de que uma cultura subalternizada dentro de um esquema macrossocial no qual está inserido, tende a incorporar seus valores e códigos que se expressarão nas práticas individuais e coletivas de pessoas de *àsê*¹⁰ dentro e fora de suas roças. Não se trata, de forma alguma, de defender um purismo ou impermeabilidade cultural da religião. Ao contrário, pretende-se sublinhar — desde uma rede de códigos derivados e processos históricos — os fenômenos que podem se apresentar como contrastantes e facilitadores de uma reatribuição de sentidos. Como, também, ressaltar aqueles que permitam a expressão de novos modos existenciais e organizativos que influenciam o pensamento científico, as análises sociais de ativistas e/ou pesquisadoras das Ciências Humanas.

Candomblés como exercício de outro modelo organizativo de família

Os movimentos feministas elaboraram, nas décadas de 1980 e 1990, incontáveis críticas à ciência, questionando seu viés androcêntrico e racialmente homogêneo. Não apenas críticas, muitas autoras sugeriram métodos mais objetivos de fazer pesquisa a partir de uma corporificação do conhecimento, propondo uma construção epistemológica na qual o ponto de vista partisse de um lugar — e não de lugar nenhum — e criasse uma objetividade forte (ALCOFF, 2016; COLLINS, 2016b; HARAWAY, 1995; HARDING, 1992; 1998). Esse contexto de dúvida e desconfiança dos pressupostos de objetividade científica descorporificada (HARAWAY, 1995) as conduziu ao desenvolvimento de uma

¹⁰ Termo êmico que se refere ao ambiente das CTTro.

epistemologia do ponto de vista (HARDING, 1992) ou epistemologia política (ALCOFF, 2016).

Essas autoras nos mostram a ciência como um campo de poder e tensões e redefinem as noções e separações de forma e conteúdo no método científico. A produção de uma crítica feminista sobre a ciência visava antes uma reformulação desse campo de poder, refletindo e trazendo para o fazer ciência uma relação crítica entre as relações de privilégio e opressão que permeiam esse processo, com vistas a uma “[...] multiplicidade radical dos conhecimentos locais [...]” (HARAWAY, 1995, p. 16). Esse projeto político-epistemológico se concentra na ideia de que os saberes produzidos pelas margens, pelos grupos subalternos, são confiáveis e mais próximos de suas realidades e experiências de opressão, oferecendo uma melhor alternativa de explicação do mundo e abrindo um espaço para percepções plurais que permitam “[...] a formulação de várias reivindicações de conhecimento [...]” (ALCOFF, 2016, p. 141).

Sua aplicação no debate político-epistemológico se explica alinhando-se ao desvelamento das relações de poder no campo das ciências e se estende para o domínio ativista, posto que une engajamento político ao interesse epistêmico. Devemos levar em consideração, principalmente, que essa perspectiva não se vale tão somente do subjetivismo como base da prática científica engajada, mas marca o lugar do corpo, das experiências específicas e compartilhadas na produção de conhecimento, seja ele crítico ou pretensamente neutro. Essa gênese combinada de ativismo e ciência que marca o surgimento da teoria do ponto de vista feminista e dos saberes localizados informa essa sua dupla origem e delinea o segundo campo de pertencimento e uso dessa ferramenta: as lutas sociais.

A desmistificação de uma experiência comum, mais a especificidade de experiências grupais marcadas por categorias distintas, serviu para uma complexificação dos movimentos sociais e de suas demandas e críticas ao Estado. Assim como para os estudos decoloniais, para essas autoras discutir as relações de grupos sociais segundo seus posicionamentos no diagrama das relações de poder de raça, classe, gênero, sexualidade, entre outras intersecções, era o principal e mais importante aporte dessas epistemologias situadas. Em vista disso, a corporificação dos saberes e a incorporação de lugares sociais aos discursos se faz uma estratégia de resistência à colonialidade epistêmica.

As incursões de apagamento de toda sorte de saber local em favor de uma racionalidade neutra, mas prenhe de preconceitos encontra barreira na prática de ativistas feministas e LGBT de CTTro, que reformulam suas apreensões da realidade a partir da

experiência religiosa e conhecimentos ancestrais advindos de uma filosofia de culto a *Òrìṣà*, *Nkisi* e *Vodun*. Dessa forma, não somente encontramos ligações com as ideias do pensamento decolonial, como também da crítica africana ao gênero (OYĚWÙMÍ, s/d), ao feminismo branco e à epistemologia ocidental norte-americana e europeia, sobretudo no que diz respeito à construção do conhecimento dentro de uma perspectiva de neutralidade moderna ocidental e desvalorização de saberes outros, o que pode ser sintetizado no conceito de colonialidade do poder/saber.

Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí (2017) apresenta fatos que contestam o universalismo do gênero e o lugar do ocidente (América do Norte e Europa) como produtor de conhecimento, alertando para a existência de categorias situacionais, não tão fixas ou rígidas quanto as designações baseadas no gênero em sociedades ocidentais. O surgimento do gênero como categoria útil de análise histórica transformou o movimento de mulheres e o movimento feminista, tendo também alterado, significativamente, as discussões acadêmicas sobre a condição feminina e a opressão das mulheres. Não sem muita objeção, a categoria logo virou conceito difundido em textos teóricos, agências internacionais, sendo algumas vezes utilizado como sinônimo de mulheres, e outras, como sua clássica atribuição significa: “[...] uma forma de indicar construções sociais sobre um corpo sexuado [...]”, uma categoria relacional que informa “[...] origens exclusivamente sociais das identidades subjetivas de homens e de mulheres.” (SCOTT, 1990, p. 75).

O gênero foi imposto como uma metanarrativa, um conceito que permitiria uma aplicação universal na análise das experiências sociais de mulheres e homens ao redor do mundo. A hegemonia do gênero, nesse sentido, vem sendo questionada por teóricas africanas como mais uma injunção neocolonial do ocidente estimulada por teóricas brancas do circuito euro-estadunidense. O *ethos* europeu construído em cima da valorização da figura masculina e racialização do conhecimento, que coloca a Europa como berço do saber, são pressupostos criticados e analisados na compreensão das realidades africanas.

Diante disso, consoante a Oyěwùmí (2017), o gênero não poderia ser aplicado para analisar o contexto africano de organização social, posto que esse conceito de origem ocidental se baseia na família nuclear, uma formação europeia, na qual o gênero organiza a família, e as distinções de gênero são a fonte primária de hierarquia e opressão (OYĚWÙMÍ, 2017). Não existindo ou sendo pouco expressiva essa formação em África, especificamente em *Ọ̀yọ́*, região *yorùbá* do sudoeste da Nigéria, a exportação do gênero e da noção de família nuclear que o acompanha dificultaria uma apreensão do contexto

familiar africano. Oyèwùmí mostra que a família *yorùbá* não pode ser lida como genericada, pois que o poder não se atribui ao gênero, apresenta-se difuso na estrutura familiar e a senioridade/antiguidade se constitui como princípio organizador fundamental.

A prática religiosa também complexifica e desloca o gênero como fundante da organização social ao passo que a categoria *iyàwó* (esposa) também pode ser atribuída a homens e mulheres do *Èsìn Òrìṣà Ìbílẹ̀* ou *Iṣeṣe Lágba*¹¹, conhecidos como *iyàwó Òrìṣà*. A ideia de homem/macho reprodutor sofre uma dissensão quanto ao gênero observada no culto a *Ṣàngó*¹², que divide a posição de gerador e fertilizador com *Oya*¹³ e *Ọṣun*¹⁴. Ao dialogar com Oyèwùmí (2017) em sua crítica à colonialidade e ao imperialismo epistêmico a partir da transnacionalização do conceito de gênero, observamos o reflexo da influência da cultura *yorùbá* em África, sobre a organização familiar, na desestabilização das colonialidades de poder e saber, porque pensando a produção e aplicação universal de categorias ocidentais. O seu trabalho, quando evidencia categorias distintas de classificação familiar e regulação da distribuição de poder, assim como o culto a *Òrìṣà*¹⁵, traz uma organização categorial diferente da ocidental, na qual o conceito de gênero não deve ser aplicado.

Pensar os Candomblés como outro modelo organizativo de família na qual o gênero, *a priori*, não organiza — ou ao menos não deveria organizar — as funções, parte de sua condição de herdeiro, uma extensão dessa cultura *yorùbá*. A família de santo ou de *àṣẹ* não está estruturada fora das convenções da família nuclear ocidental, muito embora vejamos algumas atribuições de cargos dentro da estrutura hierárquica e funcional da religião que sejam, comumente, acompanhadas de um discurso de gênero não ocidentalizado. As posições de *Bàbálórìṣà* ou *Ìyálórìṣà* não são dadas por uma função materna ou paterna, tampouco refletem, em sua estrutura lexical, os significados de mãe e pai de *Òrìṣà*, mas revelam a ideia de zeladores que detêm o saber sobre o culto a essas

¹¹ Formas pelas quais o culto tradicional de *Òrìṣà* é reconhecido na África Iorubá.

¹² *Òrìṣà* da justiça, representado pelo fogo e pelo trovão. Considerado o quarto rei de *Ọyó*.

¹³ *Òrìṣà* dos ventos, do raio, considerada a mãe dos *égún*, a primeira esposa de *Ṣàngó*. O rio Níger é dedicado a essa divindade. Também pode ser chamada de *Yánsàn*.

¹⁴ A segunda esposa de *Ṣàngó*, seu nome também é atribuído a um rio que corre na Nigéria. Divindade relacionada às águas doces, ao ouro e à fertilidade.

¹⁵ Como explica Oyèwùmí, a cultura *yorùbá* está, profundamente, implicada na tradição religiosa, não há uma separação entre o social e o religioso, pois “a sociedade *yorùbá* não era e não é secular; a religião foi e é parte da estrutura cultural e, portanto, não pode ser confinada a um âmbito social.” (OYÈWÙMÍ, 2017, p. 106, tradução nossa, grifos nossos).

divindades. Assim como *Olórun/Olódumarè*¹⁶ não age sozinho, mas em companhia e ajuda de outros *Òrìṣà* — como *Ọ̀rúnmìlà* e *Èṣù* —, também o *bàbá* ou *ìyá* estrutura sua família com postos que lhe auxiliam no cuidado da *ẹ̀gbé*. Não há um pai ou mãe responsáveis por toda a “prole”, acompanham-nos por exemplo a *Ìyá Kékeré* ou *Bàbá Kékeré*¹⁷, a *Ìyá Ẹ̀gbé* ou *Bàbá Ẹ̀gbé*¹⁸.

O cuidado como categoria ganha um sentido comunitário nos Candomblés. Um exemplo disso está na iniciação/feitura (*ibèrè*), quando os chamados barcos (grupos de pessoas) são recolhidos, e toda a comunidade, sobretudo as *Ìyájìbò̀nà* e os *Bàbájìbò̀nà*¹⁹, alguns em menor e maior intensidade, dedica-se a cuidar dos neófitos que estão em processo de gestação dentro do útero sagrado que chamamos *hunkò*²⁰. Algumas vezes, como mencionado, as atribuições podem carregar sentidos ocidentais de gênero, mas nas CTTro, por exemplo, o cargo de cozinheira ritualística atribuído às mulheres — *Ìyábàsè* ou *Ìyálàsè* — não sustenta a divisão sexual do trabalho que lhes é imposta nas sociedades ocidentalizadas — incluindo a nossa, brasileira, o que não implica dizer que somos, de fato, ocidentais. A cozinha, nos Candomblés, é um espaço de poder. Esse cargo, por sua vez, reconhece competências e atribui a responsabilidade de preparo da comida votiva às divindades, uma posição que acompanha reconhecimento e autoridade. Uma vez que o gênero de quem ocupa um cargo vai variar segundo as particularidades contextuais de cada CTTro, nesse caso, também podemos ver o próprio *bàbá* ou *ìyá* exercendo essa função ou delegando-a, por exemplo, a outros homens que possuem o saber necessário para executá-la.

Tampouco *Ìyájìbò̀nà* goza de algum desprestígio de poder. Esse cargo de “mãe criadeira”, responsável por passar os conhecimentos litúrgicos e ensinamentos cotidianos nas CTTro, os conhecimentos necessários aos neófitos durante o processo iniciático, não

¹⁶ Único e supremo deus. Aquele que criou os primeiros *Òrìṣà*.

¹⁷ Cargos que dividem com a *Ìyálórìṣà* as responsabilidades civis e religiosas. Na sua ausência, eles têm autoridade para gerir o Terreiro.

¹⁸ Cargo cuja responsabilidade consiste no cuidado da comunidade e de questões burocráticas do Terreiro. Alguns Candomblés atribuem a esse posto, também, o culto aos ancestrais, à *Ẹ̀gbé Ọ̀run*.

¹⁹ Uma vez que a maioria dos cargos nos Candomblés foram pensados para as mulheres, não é recorrente a atribuição de tal posição a um homem na maioria dos Terreiros, sendo vista em alguns poucos, o que pode gerar alguns conflitos sobre a sua legitimidade ou não. Devemos acrescentar ainda que, em alguns Terreiros, quando não há pessoal suficiente para a execução de todas as funções individualmente, mesmo os *bàbá* e as *ìyá* se encarregam de desempenhar as funções atribuídas a esse posto.

²⁰ Quarto no qual as pessoas a serem iniciadas ficam recolhidas durante o processo iniciático, recebendo os preceitos e fundamentos para a concretização da feitura (*ibèrè*).

se resume aos sentidos da maternidade ocidental e encontra sua correspondência masculina na figura do *BàbájìbỌ̀nà*, muito embora este não seja tão comum nas CTTro. Esse cargo antes de tudo exige habilidades técnicas, requer conhecimentos litúrgicos, como dos *àdírà*²¹, dos *orin*²² e dos *oríkí*²³ específicos para aquele momento. Não depende de uma suposta inclinação feminina essencializada para o cuidado. Esses saberes e habilidades apreendidos, executados e repassados na vida cotidiana das CTTro, são verdadeiras expressões do cuidado e respeito com as divindades, os ancestrais e a comunidade. Diante disso, muitas vezes essa função pode ser compartilhada com os homens, os pais pequenos²⁴ das neófitas, ou mesmo alguns cuja função esteja na preparação destes para o dia do *orúkọ*²⁵, como no caso do *Bàbá Oníjọ*, cuja atribuição está em ensinar as danças ritualísticas às noviças (JAGUN, 2017).

Os cargos variam de casa para casa e surgem conforme a necessidade de cada uma delas. A figura do *Ọ̀gá*, por exemplo, registra essa relatividade dos postos e seus sentidos. Quanto a isso, Luis Nicolau Parés (2018) situa o *Ọ̀gá* dentro de uma relação necessária e estratégica com as pessoas brancas, na qual o cargo teria sido criado pela necessidade de proteger os Candomblés e agregar personagens célebres e influentes para representar essa religião fora dos limites da CTTro. O pesquisador oferece outras chaves interpretativas para pensar a relação dos Candomblés com a branquitude. Dessa forma, os cargos e suas respectivas funções não são fixos, tampouco os sentidos que lhes dão inteligibilidade e legitimidade no interior da religião, podendo desaparecer, serem atualizados ou mesmo outros serem criados. Outro exemplo que pode ser trazido — desta vez, rompendo com a adequação de gênero ao posto — é o do cargo de *Ìyá Moro*²⁶, que, sendo um cargo destinado quase que exclusivamente às mulheres, no *Ilé Àṣẹ̀ Ọ̀pó Àfonjá*, já foi ocupado por dois homens: o primeiro na gestão de Mãe Aninha, e o segundo na gestão de Mãe Stella de *Ọ̀ṣọ̀ṣì* (SANTOS; MENESES, 2010).

A senioridade ressurgue no espaço dos Candomblés como categoria estruturante de autoridade, prestígio e atribuições. Geralmente, quanto mais velha nos termos do

²¹ Rezas, em iorubá.

²² Cânticos, em iorubá.

²³ Invocações, em iorubá.

²⁴ Pais pequenos são o segundo pai de uma pessoa que se inicia nos Candomblés. Ele participa de todo o processo iniciático de seu(a) filho(a). Em algumas casas, durante a feitura, eles são responsáveis por presentear-los(as) com os animais votivos.

²⁵ Nome, em iorubá.

²⁶ Cargo responsável pelo *ìpàdẹ̀*, cerimônia inicial dos Candomblés, na qual se reverencia *Èṣù* e os ancestrais, para que tudo ocorra bem durante a celebração porvir.

cumprimento das obrigações rituais, mais prestígio e privilégios são acessados pelas pessoas com status de *ègbón m̃*²⁷. Confere-se esse título àquelas pessoas que cumpriram seu *odún méje*²⁸. Assim, pouco adianta a idade cronológica fora do CTTro: uma criança, tendo sua obrigação de 7 anos arriada²⁹, será a mais velha de uma pessoa que, na ordem cronológica ocidental, tenha muito mais anos de vida, sendo adulta jovem ou idosa. O que estabelece a senioridade é a “idade de santo”. Se essa criança ou adolescente tiver um cargo que exija certos procedimentos — como o caso do *foríbalè* ou *dojúbolè*³⁰ — das outras filhas diante dela, independentemente da idade social, assim será feito.

A compreensão de tempo e senioridade ganha outros contornos no sistema religioso e organizacional dos Candomblés. No entanto, resta-se uma consideração importante, a velhice, a senioridade, sempre será levada em consideração, não obstante o cumprimento das obrigações. Uma pessoa mais velha, idosa, deverá sempre ser respeitada pelo seu tempo de vida e experiências. No entanto, outras relações de senioridade e velhice são estabelecidas nos Candomblés para além de uma perspectiva ocidental da gerontologia, nas quais o ser velha se difere bastante do ser velha para o resto da sociedade brasileira, ganhando a velhice outros sentidos.

Os Candomblés, sobretudo os *Nàgó* ou *Kétu*, como uma extensão dessa cultura *yorubá* tem fundamentos outros de gestão e classificação familiar, como evidenciado no cotidiano das CTTro e nos variados papéis que compõem seus sistemas de cuidado. Uma família que não se estrutura consanguineamente, mas por escolha e necessidades espirituais, sendo influentes na seleção da “família de santo” componentes como o racial, o geográfico, o político e o afetivo.

Candomblés como exercício de afetividade

Sentadas sobre o chão, com os olhares atentos àquela senhora de quase 80 anos de idade, que, vagarosamente, passava a contar o seu processo de iniciação no Candomblé, seus desafios e estratégias de sobrevivência que já faz mais de 70 anos, as suas filhas de santo, incluindo um de nós, fincavam o interesse em saber a história daquela mulher negra, de pensamento perspicaz e lucidez espantosa para a sua idade — segundo ela, *Ìyálórìṣà*

²⁷ Meu irmão mais velho ou minha irmã mais velha, em iorubá.

²⁸ Festa de sete anos, em iorubá.

²⁹ Termo utilizado para fazer menção ao cumprimento da obrigação desde uma referência ao costume de arriar *èbò*, fazer uma oferenda.

³⁰ Bater a cabeça ou deitar-se ao chão, em iorubá.

Maria Luiza de *Ológún-ẹde*³¹, a sua memória e vitalidade invejáveis se davam pela força de *Òrìṣà* em sua vida. Acreditamos que essa dinâmica de produção dos ensinamentos nas CTTro, através das experiências das mais velhas, tendo a oralidade como princípio ancestral elementar, promove uma série de reflexões acerca de alguns tensionamentos contra-hegemônicos. Aqui, entendemos a importância de também pensarmos os Candomblés como exercício de afetividade, trazendo para esse *ṣiré* decolonial os entrelaçamentos da memória, a noção de aquilombamento, e como a estrutura desses espaços promove experiências que buscam, a partir dessa relação com o sagrado, arriar *ẹbọ* de afeto que se articulem com as nossas perspectivas políticas e epistemológicas.

A cena supracitada sobre a relação da *Iyá* Maria Luiza e suas filhas de santo pode ser entendida como um ritual comum em muitas CTTro da Bahia. Os ensinamentos, que possibilitam o alargamento e complexidade das dimensões afetivas nesses espaços, materializam-se quando posicionamos a oralidade enquanto uma encruzilhada discursiva que dá sentido às relações entre as pessoas praticantes de Candomblés. Fomos socializadas para perceber as dimensões afetivas como modelo uníssono pautado nos atravessamentos da colonialidade no ocidente, elegendo as *quizilas*³² branconormativas (MUNDELL, 2014) como única possibilidade de exercício de afetividades, e vivenciar outras perspectivas nos convoca a diversos enfrentamentos, como também *Orí-entações*³³ (AKO'TIRENE, 2019). Entretanto, antes de pedirmos *àgô*³⁴ para arriarmos esta oferenda epistemológica, o que seria afetividade para o povo-de-santo? Como pensamos este conceito?

Quando refletimos os Candomblés como exercício de afetividade, estamos propondo um novo olhar sobre nossas subjetividades e nossos corpos. Lançar uma caça decolonial que visibilize a importância das relações afetivas nas CTTro significa tomar a experiência como fundamento ancestral, *ẹbọ* de cura que anuncia novos *religares*.

Como revela Jorge Larrosa (2018), a experiência é tudo que nos toca, tudo que nos passa, que está em nós e nas CTTro. A construção de pertencimento afetivo se dá através

³¹ *Òrìṣà* da caça e da pesca, considerado filho de *Ọṣọ̀òsì* e *Ọṣun*.

³² Do kimbundo *kejila*, a expressão significa “interdito” ou “tabu”. Muito utilizada para se referir às proibições alimentares, vestuárias, sociais, que podem ser adquiridas por frequentadores(as) da casa e iniciados(as) na religião. Apesar do vocábulo ser da língua kimbundu, tronco linguístico dos Terreiros Congo-Angola, está difundida entre o povo-de-santo de todas as nações. Nos Candomblés *Kétu*, o termo utilizado é *èwò* (BENISTE, 2014; JAGUN, 2017).

³³ *Orí*, em iorubá, significa tanto a cabeça física, quanto a divindade que acompanha todas as pessoas na concretização de seus destinos. *Orí* é o elo entre a pessoa e seu respectivo *Òrìṣà*.

³⁴ Licença, em iorubá.

das práticas do cotidiano, pelo exercício primevo da coletividade. Acostumadas com um projeto político de existência neoliberal e capitalista, somos, constantemente, impelidas por ele a pensar que as nossas afetividades têm uma intersecção distante dos projetos políticos coletivos, fazendo-nos acreditar que o que sentimos tem relação estreita com as nossas ações individuais e que a nossa felicidade é proporcional às escolhas que fazemos. Quando adentramos aos Candomblés e às suas ritualísticas, um dos princípios elementares é a noção de família-de-santo, conceito que redimensiona as nossas percepções sobre o exercício da afetividade como um processo que dialoga com as perspectivas de colaboração em comunidade. Nesses espaços, aprendemos a importância de cada pessoa, cada cargo que compõe a cosmogonia *yorùbá*, dos rituais necessários para a manutenção das dinâmicas dessas famílias, que não tem relação única e exclusiva com as ambições produzidas por concepções ocidentais. A noção que queremos pautar nesses riscos crítico-reflexivos é a de que, nos Candomblés, a construção de afetos, de afetar o outro, materializa-se quando a comunidade que ali vive compreende as dimensões políticas e históricas dos seus ancestrais.

Dessa maneira, enxergar os Candomblés enquanto dispositivos relacionados ao exercício da afetividade nos convoca a pensar que essas famílias-de-santo são também construções políticas que precisam reelaborar o seu conceito de pertencimento afetivo através dos ensinamentos de suas mais velhas e dos mitos e *ìtàn*³⁵ de *Òrìṣà*, *Nkisi* e *Vodun*, por exemplo, com o objetivo de nos mostrar a importância das suas histórias. O exercício da afetividade nos Candomblés se dá pelo acesso à memória, lugar onde acessamos o sentido político de sermos um povo que tem enfrentado diversas tecnologias coloniais de apagamento, pois o projeto afetivo que aprendemos nos espaços das CTTro são *ẹbọ* de tensionamentos que desestruturam a lógica colonial perpetrada sobre nossas existências. Produzimos afetividade a partir de um aquilombamento, conceito esse que Abdias do Nascimento (1980, p. 255) compreende como “[...] exigência vital dos africanos escravizados, no esforço de resgatar sua liberdade e dignidade através da fuga e da organização de uma sociedade livre [...]”. Vivenciar emoções, sensações e afetos nessas comunidades é uma possibilidade de compreendermos novas rotas de existência enquanto minoria política, construindo novas estratégias de sobrevivência e liberdade.

Assim, não temos o objetivo de exaurir tais reflexões, uma vez que existem inúmeras dinâmicas de Candomblés no Brasil e, no nosso caso, especificamente em Salvador/BA. Partimos de um ponto de vista, um olhar, entretanto, essa discussão não

³⁵ Contos, em iorubá.

pode ser entendida como menos importante. A colonialidade tem produzido diversas narrativas de universalização dos corpos e das experiências, renegando trajetórias e modos sociais de organização complexos e legítimos, fazendo valer o seu projeto de poder sobre diversas comunidades mundo afora. A intenção de trazer os Candomblés como exercício de afetividade é localizar a nossa experiência enquanto povo-de-santo, propondo olhares que dialoguem com as nossas comunidades e visibilize as construções fenomenológicas a partir de um saber localizado (HARAWAY, 1995). Pensar em afetividades, nos Candomblés, é pensar coletividades, ancestralidade, memória, aquilombamento e emancipação política. Projetos afetivos nas CTTro são um desafio incessante de luta pelas nossas liberdades.

Dentro dessa complexa rede relacional de afetividades e relações de parentesco, a religião dos *Òrìṣà*, *Nkisi* e *Vodun* promove uma série de deslocamentos políticos e epistemológicos que facilitam processos desconstrucionistas e reavaliativos da identidade de pessoas negras e da religião ela mesma. Dessa dinâmica surgem proposições alternativas que enfrentam discursos verticais sobre pessoas negras e o culto afro-brasileiro.

Candomblés como exercício de autoavaliação e autodefinição

O exercício das mulheres negras no âmbito da sua identidade religiosa e de sua autoafirmação implica pensar em processos de autodefinição e autoavaliação já teorizados pela socióloga norte-americana Patricia Hill Collins (2016a). Nesse sentido, cabe-nos fazer duas indagações: a partir da ênfase na identidade religiosa de mulheres negras é possível pensar o papel político atrelado à perspectiva subjetiva, tomando a categoria *Outsider within* (COLLINS, 2016a)? E em estando essas líderes religiosas tanto imersas nas relações macrossociais da sociedade ampla quanto nas microrrelações em suas CTTro, como entender os processos de assimilação e incorporação dessa cultura de fora dos terreiros que em alguns casos resulta num processo de atuação política e de incorporação dessa identidade religiosa como uma dimensão de construção subjetiva, diferenciação e mobilização política?

Collins (2016a) insere os processos de autodefinição e autoavaliação como um dos temas centrais do pensamento feminista negro. O primeiro diz respeito ao enfrentamento às imagens estereotipadas produzidas sobre as mulheres negras, estando relacionado à produção de símbolos e significados sobre as suas subjetividades. O segundo se refere à análise dos significados, a produção de novos conteúdos sobre suas identidades, “[...]”

substituindo imagens externamente definidas como imagens autênticas de mulheres negras.” (COLLINS, 2016a, p. 102). Essas operações, consideradas fundamentais dentro da perspectiva do feminismo negro e estimulada pela sua crítica, assumem um ponto de vista analítico, uma vez que desloca a atenção para as operações de poder que fundamentam essa relação de definição das imagens de controle, estereótipos sobre as mulheres negras, e, por que não, as pessoas negras de *àşę* e os Candomblés em si. Ademais, constitui uma prática que revela a agência das pessoas negras no desafio às imagens de controle e seus conteúdos definidos dentro de um esquema de poder desigual mediado pelo racismo.

Embora a autora use esse conceito para falar da relação das mulheres negras com a Sociologia, gostaríamos de utilizá-lo para pensar o objeto deste trabalho, levando em consideração esse trânsito entre o global e o específico e os tensionamentos que a perspectiva dessas mulheres de Candomblé, mas também pessoas LGBT, têm causado tanto no campo epistemológico quanto político. Nesse sentido, poderíamos pensar que não somente intelectuais negras, mas muitas mulheres negras feministas ou não, assim como homens negros, com uma relação com os Candomblés, “[...] têm feito uso criativo de sua marginalidade, do seu status de *outsider within*, para produzir um pensamento feminista negro [ou de outra sensibilidade] capaz de refletir um ponto de vista especial em relação ao ‘self’, à família e à sociedade” (COLLINS, 2016a, p. 99, grifo da autora).

Mulheres, ativistas LGBT e feministas negras têm lançado mão dos saberes e experiências obtidos a partir de suas inserções nos Candomblés para questionar e tensionar concepções de gênero, sexualidade, ecologia, economia etc. no interior, mas também fora dos limites da religião. Elas têm inflexionado tanto a produção epistemológica brasileira quanto os movimentos sociais e suas bandeiras. Alguns trabalhos podem ser destacados aqui por sua linguagem que reflete uma mobilidade discursiva e epistêmica em direção aos fundamentos dos Candomblés, como *Interseccionalidade*³⁶, de Carla Akotirene (2019), e *Identidades trans* em Candomblés: entre aceitações e rejeições*³⁷, de Claudenilson Dias (2017). Outros trabalhos, não necessariamente de pessoas negras, têm marcado essa produção

³⁶ Nesse trabalho, Akotirene vai discutir o conceito de interseccionalidade a partir de seu lugar afrodiáspórico, analisando as condições de existência de mulheres negras desde os saberes de Candomblés, utilizando, inclusive, de mitos de *Oşun* e a categoria *iyálóde*, assim como outras conexões com as experiências, a cosmovisão e as epistemologias africanas, reelaborando uma interpretação de tão caro conceito aos feminismos negros.

³⁷ Nesse trabalho, Dias vai pensar como as identidades trans são vistas no espaço de alguns Terreiros de Candomblés em Salvador, articulando discussões de gênero, sexualidade e colonialidade para pensar como as religiões de matriz africana, de certo modo, acabam reproduzindo ideários coloniais.

teórico-política localizada, tributária dos saberes ancestrais e da culturas religiosas afro-brasileiras, como *Fogo no Mato* e *Flecha no tempo*, de Luiz Antônio Simas e Luiz Rufino (2018, 2019), *Pedagogia das encruzilhadas*, de Luiz Rufino (2020). Obras mais referenciadas, também, como *Pensar nagô, O terreiro e a cidade*, de Muniz Sodré (2017, 2019), e *O samba segundo as Ialodês*, de Jurema Werneck (2007), para citar alguns. Aqui, vale citar a noção de “sujeito encarnado” (PAZ, 2019), segundo a qual a pessoa pesquisadora incorpora suas marcas existenciais e experiências na produção do conhecimento, encarnando suas singularidades como fundamental no processo criativo-científico, o que parte, segundo defende-se aqui, desses processos críticos de autodefinição e autoavaliação (COLLINS, 2016a).

Algumas ativistas também vêm demonstrando a relação entre a sua religiosidade e seu lugar político, a instrumentalização do discurso religioso na prática política, no ativismo. Essa imbricação de identidades, posicionalidades e experiências religiosas, pode ser visualizada através das plataformas digitais, sobretudo Instagram e Facebook. Muitas dessas ativistas têm uma inserção acadêmica, sendo algumas vezes sacerdotisas, estudantes universitárias, professoras acadêmicas e/ou pesquisadoras. Essas informações são expostas ora nas biografias dos seus perfis, ora podem ser identificadas nas suas publicações, nas quais apresentam seus títulos e divulgam seus cursos. Algumas delas têm entre 16 mil e 96 mil seguidoras. Outras com menor público constituem com as mais populares um nicho que dialoga entre si, sendo possível ver interações nos comentários de suas postagens.

Personalidades com notório reconhecimento têm realizado esse movimento de incorporação de conceitos e saberes religiosos de matriz africana em sua prática política, sendo mesmo a identidade religiosa um atributo aglutinador, como no caso da eleição da chapa *Pretas por Salvador*, para o pleito de vereadora, que em sua propaganda mencionava como algo positivo e diferenciador haver mulheres de *àṣẹ*, “candomblecistas”, como figurava em seus *cards* de propaganda eleitoral, acompanhado de identificações como “feminista”, “feminista negra” e “ativista LGBTQIAP+”: Gleide Davis e Laina Crisóstomo. A primeira *iyàwó*³⁸ de *Yẹ̀má*³⁹ e a segunda *elẹ̀ṣin*⁴⁰ de *Ọ̀bá*⁴¹. Acompanham elas

³⁸ Noiva, em iorubá. Mas, no contexto dos Candomblés *Nàgô* ou *Kétu*, refere-se às pessoas que passaram pelo processo de iniciação.

³⁹ *Ọ̀rìṣà* das fontes, representa o mistério do entardecer. Seu nome faz referência a um rio na Nigéria.

⁴⁰ Devota, em iorubá. Como não sabemos a sua posição dentro do candomblé — se *iyàwó*, *èkẹ̀jì* ou outro *oyè* (título ou cargo) — optamos por nomeá-la como devota.

⁴¹ *Ọ̀rìṣà* guerreira, conhecida por cobrir uma das orelhas quando incorporada em alguma pessoa. Terceira esposa de *Ṣàngó*. Seu nome também faz referência a um rio na Nigéria.

tantas outras candidaturas do “povo-de-santo” para os cargos do legislativo e executivo municipais e estaduais nos últimos anos ao redor do Brasil, principalmente na Bahia.

Toda essa produção acadêmica e discursiva, que se ancora nas experiências de contato e experimentação dos fundamentos dos Candomblés, denota aportes importantes que essa religião, que se expressa também como modelo societário, exprime na sua prática cotidiana e histórica, em seu *corpus* mitológico, simbólico, ético e moral. Essas contribuições serão mais bem discutidas e evidenciadas por algumas pesquisadoras e escritoras que têm pensado as CTTro para além de um ambiente de expressão religiosa, pensando-as também como um lugar de produção de novos referenciais de relações sociais, ecológicas, econômicas e subjetivas. Os Candomblés como exercício de pensamento e vida de novos mundos possíveis.

Fundamentos epistemológicos religiosos afro-brasileiros

O que se entende, atualmente, por “epistemologia de terreiro” parte da percepção da colonialidade sobre a qual os Candomblés foram estruturados. Pressupomos que o culto se manter alheio, intocável e impermeável aos valores e às moralidades ocidentais modernas seria fomentar uma ideia de pureza. Mas a questão é: o povo-de-santo, sobretudo aquele que tem inserção acadêmica, tem percebido essa colonialidade e visto na cosmogonia africana — reinterpretando os mitos/Ifá — que os Candomblés têm antes de tudo um potencial simbólico que estimula o avesso das práticas coloniais. Mas há uma apropriação (WILLIAM, 2019) muito grande desse bem simbólico, desse sistema ético, dessa cosmogonia, que, por vezes, imbuídas pelo racismo, pelo heterossexismo, cissexismo e outras estruturas de opressão correlatas, acaba por reforçar o contrário, as ideologias do sistema ocidental moderno nas relações sociais e na vida.

Nesse sentido, podemos pensar, por exemplo, a expressão da colonialidade de gênero a partir da figura patriarcal que se constrói nas CTTro. Do pai, do chefe, da estrutura hierárquica quando não é colocada com fins de organização ou aprendizagem, mas para fins de opressão. Quando os(as) *bàbá/iyá* se utilizam de suas posições de poder para violentar, física e simbolicamente, as membras da *egbê*. Há também toda uma discussão sobre o respeito e acolhimento de pessoas trans dentro das CTTro. A relação com a homossexualidade que, ao contrário do que se discursa corriqueiramente, não ocorre de forma tão amigável e aceitável, sendo uma relação ainda permeada por preconceitos por vezes sutis, por vezes explícitos (BOMFIM, 2009; DIAS, 2017; JESUS,

2012; RIBEIRO, 2009; ROMBA, 2015). Reflexos da gestão da diferença pela sociedade englobante que perpassa os espaços das CTTro e devem ser tratados politicamente.

Tomando essas relações com bases coloniais que se reproduzem dentro dos Candomblés, parece-nos mais que interessante partir do que as pessoas de Candomblé, como Claudenilson Dias, Sidnei Barreto Nogueira, Carla Akotirene, Yemôjaj, Luiz Rufino, Wanderson Flor do Nascimento, Antônio Simas etc. estão pensando como possibilidades para repensar não somente a religião, mas as suas contribuições, em suas práticas, facultando às membras da *egbê* sua constituição enquanto sujeitas éticas e políticas. Com isso, revê-se as possibilidades de repensar/reinterpretar, assim como reinserir, o *corpus* literário de Ifá, de reinterpretar os mitos, bem como a figura de *Èṣù*.

Diante disso, teóricas afro-religiosas vão compreender que a macumba impõe ao saber moderno ocidental um combate ao esquecimento (RUFINO; HADDOCK-LOBO, 2020). A epistemologia das CTTro se coloca contra as políticas de apagamento, homogeneização e domesticação subjetiva. A vida se alicerça nas possibilidades, variações, diversidade de sentires e sentidos (NOGUEIRA, 2020). Utilizando a metáfora da encruzilhada (NOGUEIRA, 2020; RUFINO, 2020), ver-se-ão nas roças territórios negros que resguardaram “[...] capitais científicos, culturais, ambientais e filosóficos [...]” (RIBEIRO, 2020, p. 38), que os estabelecem como espaços de potencialidades de vida (RUFINO, 2020). A gira macumbística (HADDOCK-LOBO, 2020) ou a epistemologia preta das CTTro (NOGUEIRA, 2020) recita valores civilizatórios ancestrais, africanos, a partir da organização e culto religioso, sendo imprescindíveis na reafirmação de corpos, subjetividades e memórias racializadas (NOGUEIRA, 2020; RUFINO, 2019; SIMAS; RUFINO, 2018; SIMAS; RUFINO, 2019).

Os conhecimentos obtidos do culto a *Òrìṣà*, *Nkisi* e *Vodun*, nos Candomblés, a partir da interpretação de algumas lideranças religiosas, rompe com paradigmas ocidentais de gênero, sexualidade, identidade, economia, justo porque, no mercado, todas as trocas são possíveis, uma vez que justas; a sexualidade é positivada como veiculadora de *àṣẹ*; a forma como reconhecemos nosso gênero não se liga ao genital, pois a divindade *Orí* rege esse reconhecimento e *Èṣù* assegura os trânsitos, assim sendo, não se defende nenhuma fixidez ou estabilidade (NOGUEIRA, 2020); a personagem feminina tem centralidade na organização da *egbê*⁴², posto que, como defende Katiúscia Ribeiro (2020), as mulheres assumem um papel de matrigeradoras e matrigestoras, congregando em si a força para

⁴² Comunidade, em iorubá.

gerir e gestar a vida — não no sentido ocidental de cuidado e domesticidade — mas também as organizações ancestrais e a comunidade, tal qual *Oya* e *Ọṣun* (OYẸWÙMÍ, s/d).

Esses saberes e epistemologias oriundos da tradição de culto a *Òrìṣà*, *Nkisi* e *Vodun*, com estreita relação com a cultura *yorùbá* são como um “[...] complexo de saber codificado de maneira contínua nos trânsitos entre diferentes modos de ser e saber [...]” (RUFINO; HADDOCK-LOBO, 2020, p. 18). Nessa esteira, afirma-se que, nos Candomblés, há relações sociais de africanidade que consistem em modos de vida e experiência fundamentados nas “[...] tradições que buscam reforço e equilíbrio nos elementos da natureza como princípio básico de organização existencial [...]” (RIBEIRO, 2020, p. 38). Essas tradições ganham sentido e são ressignificadas pelo povo-de-santo, que recria novas sociabilidades e relações com o social, o político e o conhecimento.

Tecendo algumas considerações

Diante do exposto, reiteramos tanto a necessidade política quanto científica de compreender a produção do conhecimento e a articulação de novas sujeitas políticas, como o movimento de articulação dos marcadores que facilitam a produção de novas subjetividades, práticas e discursos. Os Candomblés, vistos como espaços não formais de educação, bem como espaços políticos, têm pressupostos que os constituem como vetores que oferecem estímulos decoloniais notáveis na formação das sujeitas, denotando a expressão e vida religiosas enquanto dimensões que podem levar a processos de subjetivação, estimulando a agência e processos de desidentificação e atuação política. Mas as transformações não são tão somente de dentro para fora de suas CT*Tro. A agência das pessoas de *àṣẹ* que utilizam esses saberes política e epistemologicamente, sua experiência particular com o sagrado (HOFBAUER, 2011), engendra uma mútua influência na constituição dessa episteme negra/macumbística.

O trabalho aqui apresentado consiste num esboço de indagações que ainda estão em processo de resposta, por isso aberto a revisões, complementações e reorganização dessas ideias. Não procuramos, como sempre afirmamos em nossos textos, exaurir esta discussão, posto que impossível quando se trata de práticas culturais, relações de poder e discurso. Consideramos que o proposto aqui já vem sendo discutido pelas próprias referências trazidas no texto e por inúmeras pessoas dentro das CT*Tro, integrantes ou não do ambiente acadêmico, que expressam conhecimentos e práticas decoloniais.

Os Candomblés continuam sendo fonte de largo interesse de pesquisa, pois nos confronta, desde suas práticas e relações entretecidas entre suas adeptas, com constantes indagações. As teorias decoloniais são fontes conceituais indispensáveis para compreensão de fenômenos como o estudado aqui, unindo-se a elas as teorias feministas negras e inter/multidisciplinares que estão sendo encabeçadas por pessoas religiosas de matriz africana. Essas narrativas, possibilitam-nos compreender o acontecimento de novas relações que contrariam o discurso da secularidade como o *telos* da sociedade moderna-democrática em nome da racionalização do ser. A secularização não somente não existe como possibilidade para essas pessoas, como se constituiria na negação de suas culturas, ancestralidades e subjetividades, a negação ainda de sua existência enquanto sujeitas políticas que se constituem e agem política, religiosa e epistemologicamente a partir de suas experiências religiosas.

Referências

- AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade*. São Paulo: Pólen, 2019.
- ALCOFF, Linda. Uma epistemologia para a próxima revolução. *Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, p. 129-143, janeiro/abr. 2016. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/se/v31n1/0102-6992-se-31-01-00129.pdf>. Acesso em: 4 out. 2020.
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira Ciência Política*, Brasília, n. 11, p. 89-117, ago. 2013. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-33522013000200004&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 4 out. 2020.
- BENISTE, José. *Dicionário yorùbá-português*. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2014.
- BOMFIM, Patrick Thiago dos Santos. *Discriminação e preconceito: identidade, cotidiano e religiosidade de travestis e transexuais*. 2009. 132 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Católica de Brasília, Brasília. 2009. Disponível em: <https://bdtd.ucb.br:8443/jspui/bitstream/123456789/1939/1/Texto%20completo%20Patrick%20Thiago%20Bomfim%20-%202009.pdf>. Acesso em: 15 jun. 2015
- CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Orientadora: Roseli Fischmann. 2005. 339 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. Disponível em: <https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-construc3a7c3a3o-do-outro-como-nc3a3o-ser-como-fundamento-do-ser-sueli-carneiro-tese1.pdf>. Acesso em 7 out. 2020.
- CASTILLO, Lisa Earl. *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2010. Disponível

em: <https://books.google.com.br/books?id=AF5VCwAAQBAJ&lpg=PP1&hl=pt-BR&pg=PA29#v=onepage&q&f=false>. Acesso em: 12 out. 2020.

COLLINS, Patrícia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Revista Estado e Sociedade*, Brasília, v. 31, n. 1, jan./abr. 2016a. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=s0102-69922016000100099&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 5 dez. 2020.

COLLINS, Patricia Hill. *La pensée féministe noire*. Montréal: Les éditions du Remue-ménage, 2016b.

DIAS, Claudenilson da Silva. *Identidades trans* em candomblés: entre aceitações e rejeições*. Orientadora: Janja Araújo. 2017. 125 f. Dissertação (Mestrado em Gênero, Feminismos e Mulheres) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/28601>. Acesso em: 7 dez. 2020.

HADDOCK-LOBO, Rafael. A gira macumbística da filosofia. *Revista Cult*, ano 23, n. 254, p. 21- 23, fev. 2020.

HOFBAUER, A. Dominação e contrapoder: o candomblé no fogo cruzado entre construções e desconstruções de diferença e significado. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 5, p. 37-79, jul. 2011. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-33522011000100003&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 11 dec. 2020.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, n. 5, p. 7-41, 1995. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>. Acesso em: 4 out. 2020.

HARDING, Sandra. Rethinking standpoint epistemology: what is “strong objectivity?”. *The Centennial Review*, v. 36, n. 3, p. 437-470, outono, 1992.

HARDING, Sandra. Existe un método feminista? In: BARTRA, Eli (org.). *Debates em torno a uma metodología feminista*, México, D.F.: UNAM, 1998. p. 9-34.

JAGUN, Márcio de. *Yorùbá: vocabulário temático do Candomblé*. São Paulo: Litteris, 2017.

JESUS, Fátima Weiss de. *Unindo a cruz e o arco-íris: vivencia religiosa, homossexualidade e trânsitos de gênero na Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo*. 2012. 302 f. Tese. (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/100558/308807.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 25 jan. 2015.

LARROSA, Jorge. *Tremores: escritos sobre experiência*. Tradução de Cristina Antunes e João Wanderley Geraldi. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

LIMA, Vivaldo da Costa. O conceito de “Nação” nos candomblés da Bahia. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 12, p. 65-90, 1976. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20774/13377>. Acesso em: 8 maio 2021.

LIMA, Vivaldo da Costa. *A família de santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupo*. 2. ed. Salvador: Corrupio, 2003. 216 p.

LUGONES, María. Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 9, p. 73-102, dez. 2008. Disponível em: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-24892008000200006&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 4 out. 2020.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755/28577>. Acesso em: 5 dez. 2020.

MACHADO, Vanda. Exu: o senhor dos caminhos e das alegrias. In: ENECULT, 4., 2010, Salvador. *Anais* [...]. Salvador: UFBA, 2010, p. 1-17. Disponível em: <http://www.cult.ufba.br/wordpress/24929.pdf>. Acesso em: 12 out. 2020.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 80, p. 71-114, 2008. Disponível: <http://journals.openedition.org/rccs/695>. Acesso em: 15 dez. 2021.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF*, Niterói, n. 34, p. 287-324, 2008.

MUNDELL, John Andrew. *Meninos diferentes: construção e performance de masculinidades de homens negros gays em Salvador, Bahia*. Orientador: Jocélio Teles. 187 f. 2014. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) - Centro de Estudos Afro-Orientais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014.

NASCIMENTO, Abdias. Quilombismo: um conceito científico emergente do processo histórico-cultural das massas afro-brasileiras. In: NASCIMENTO, Abdias. *Quilombismo: documentos da militância pan-africanista*. Petrópolis, Vozes, 1980. p. 245-281.

NOGUEIRA, Sidnei. *Intolerância religiosa*. São Paulo: Pólen, 2020.

OYĒWÙMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêtricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução de Juliana Araújo Lopes. *Filosofia africana*, textos africanos, s/d. Disponível em: oyèrónké_oyèwùmí_-_conceitualizando_o_gênero._os_fundamentos_eurocêntrico_dos_conceitos_feministas_e_o_desafio_das_epistemologias_africanas.pdf (weebly.com) Acesso em: 4 out. 2020.

OYÈWÙMÍ, Oyèrónké. *La invención de las mujeres: una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Bogotá: Editora En la Frontera, 2017. Disponível em: <https://ayalaboratorio.files.wordpress.com/2019/06/a-invencao-das-mulheres-oyc3a8ronke-oyewumi.pdf>. Acesso em: 4 out. 2020.

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé*. 3. ed. Campinas: Editora Unicamp, 2018.

PAZ, Adilson. *Pedrinha miudinha em Aruanda é, Lajedo: o modo de vida da umbanda*. Orientadora: Suely Aldir Messeder. 2019. 194 f. Tese (Doutorado em Difusão do Conhecimento) – Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019. Disponível em: <http://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/31253>. Acesso em 11 dez. 2020.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 107-130. (Colección Sur Sur). Disponível em: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf. Acesso em: 4 out. 2020.

RIBEIRO, Djamila. *Lugar de fala*. São Paulo: Pólen, 2019.

RIBEIRO, Katiúscia. Mulheres negras e a força matricomunitária. *Revista Cult*, ano 23, n. 254, p. 38-41, fev. 2020.

RIBEIRO, Luiz Albero Faria. *Deus é para todos?: travestis, religião e inclusão social*. 2009. 159 f. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009. Disponível em: http://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/biblioteca/php/mostrateses.php?open=1&arqtese=0710336_09_Indice.html. Acesso em: 21 jul. 2016.

ROMBA, Rui Martins. *O Candomblé no Terreiro de Pilão Branco em São Paulo: estudo de caso sobre o impacto da religião no cotidiano de praticantes Pessoas Trans*. 2015. 195 f. Dissertação (Mestrado em Relações Interculturais) – Universidade Aberta, [S. l.], 2015, Portugal. Disponível em: <https://repositorioaberto.uab.pt/bitstream/10400.2/4463/1/Tese%20Mestrado%20-%20Rui%20Martins%20Romba.pdf>. Acesso em: 18 abr. 2015.

RUFINO, Luiz. *Pedagogia das encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

RUFINO, Luiz; HADDOCK-LOBO, Rafael. Apresentação. *Revista Cult*, ano 23, n. 254, p. 18-20, fev. 2020.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Novos Estudos - CEBRAP*, São Paulo, n. 79, p. 71-94, nov. 2007. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002007000300004&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 6 out. 2020.

SANTOS, Boaventura; MENESES, Paula (org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

SCOTT, Joan W. Gênero: uma categoria útil para análise histórica. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 5-22, jul./dez. 1990.

SEGATO, Rita Laura. Iemanjá em família: mito e valores cívicos no Xangô do Recife. *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 12, n. 1, p. 145-190, 26 jan. 1990. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6394>. Acesso em: 13 dez. 2020.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Religião e identidade cultural negra: afro-brasileiros, católicos e evangélicos. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 56, 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/22524>. Acesso em: 13 dez. 2020.

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. *Flecha no tempo*. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

SODRÉ, Muniz. *Pensar nagô*. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Rio de Janeiro: Mauad, 2019.

WERNECK, Jurema Pinto. *O samba segundo as Ialodês: mulheres negras e a cultura midiática*. Orientadora: Liv Rebecca Sovik. 2007. 318 f. Tese (Doutorado em Comunicação) – Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007. Disponível em: <https://issuu.com/marcelooreilly/docs/0152-juremapintowerneck>. Acesso em: 7 out. 2020.

WILLIAM, Rodney. *Apropriação cultural*. São Paulo: Pólen, 2019.

Recebido em 19 de agosto de 2021

Aceito em 25 de fevereiro de 2022

Arcos da vida e Quadra 27: esquecimentos e lembranças no cemitério municipal de Toledo - PR

Jessica Dal Piva

Universidade Federal do Mato Grosso do Sul- UFMS

e-mail: jehdalpiva@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0002-4107-1118>

RESUMO

O presente artigo busca apresentar análises sobre o espaço cemiterial Cristo Rei, localizado no município de Toledo ao Oeste do Estado do Paraná. Este espaço cemiterial é o mais antigo da cidade. O cemitério passou por algumas reformas desde sua construção no ano de 1950 e com isso foram inseridos monumentos. O objetivo é analisar esses elementos e compreender quais mudanças eles trouxeram para o espaço. Os Arcos da Vida e a Quadra 27 foram evidenciados e são os principais elementos desta análise, pois de alguma forma eles representam memória e lembrança de alguns mortos. Partindo da antropologia, a metodologia se desenvolve com a etnografia e a observação participante direta, essas estruturas foram fotografadas e serão apresentadas e descritas ao longo do texto, para que seja possível compreender qual sua função no espaço cemiterial e o que representam em relação à ideia de pioneirismo. A Quadra 27 e os Arcos da Vida são apresentados de forma separada. Na Quadra 27 estão enterrados os esquecidos que passaram a ser lembrados em meados de 2010 por meio do monumento Arcos da Vida que valoriza seus túmulos, seus nomes e trazem as vidas representadas como esquecidas em seus pilares ao longo do corredor central. Por fim, este estudo analisou os esquecidos que foram lembrados em meados de 2010 pela prefeitura, de uma forma que sua história estivesse ligada ao contexto da cidade.

Palavras-chave: Cemitério; Memória; Esquecimento; Antropologia da morte.

Arcos da vida e Quadra 27: forgetting and reminders at the city cemetery of Toledo - PR

ABSTRACT

This article seeks to present analyzes of the Cristo Rei cemetery, located in the municipality of Toledo in the West of the State of Paraná. This cemetery space is the oldest in the city. The cemetery has undergone some renovations since its construction in the year 1950 and with that monuments were inserted. The objective is to analyze these elements and understand what changes they brought to space. The Arcos da Vida and Quadra 27 were highlighted and are the main elements of this analysis, as they somehow represent memory and remembrance of some dead. Starting from anthropology, the methodology is developed with ethnography and direct participant observation, these structures were photographed and will be presented and described throughout the text, so that it is possible to understand their function in the cemetery space and what they represent in relation to the idea of pioneering. Quadra 27 and the Arcs of Life are presented separately. In Quadra 27 are buried the forgotten who started to be remembered in mid-2010 through the Arcos da Vida monument that values their tombs, their names and brings the lives represented as forgotten on its pillars along the central corridor. Finally, this study analyzed the forgotten people who were remembered in mid-2010 by the city hall, in a way that their history was linked to the context of the city.

Keywords: Cemetery; Memory; Forgetfulness; Anthropology of death.

Arcos da vida e Quadra 27: olvidar y recordar em cemeterio de la ciudad de Toledo - PR

RESUMEN

Este artículo busca presentar análisis del cementerio Cristo Rei, ubicado en el municipio de Toledo en el Oeste del Estado de Paraná. Este espacio de cementerio es el más antiguo de la ciudad. El cementerio ha sufrido algunas remodelaciones desde su construcción en el año 1950 y con ello se fueron insertando monumentos. El objetivo es analizar estos elementos y comprender qué cambios trajeron al espacio. Los Arcos da Vida y Quadra 27 fueron destacados y son los elementos principales de este análisis, ya que representan de alguna manera la memoria y el recuerdo de algunos muertos. Partiendo de la antropología, la metodología se desarrolla con la etnografía y la observación participante directa, estas estructuras fueron fotografiadas y serán presentadas y descritas a lo largo del texto, de modo que sea posible comprender su función en el espacio del cementerio y lo que representan en relación con el idea de pionerismo. Quadra 27 y los Arcos de la Vida se presentan por separado. En Quadra 27 están enterrados los olvidados que comenzaron a ser recordados a mediados de 2010 a través del monumento Arcos da Vida que valora sus tumbas, sus nombres y trae las vidas representadas como olvidadas en sus pilares a lo largo del corredor central. Finalmente, este estudio analizó a los olvidados que fueron recordados a mediados de 2010 por el ayuntamiento, de manera que su historia se vinculó al contexto de la ciudad.

Palabras clave: Cementerio; Memoria; Olvido; Antropología de la muerte.

Introdução

O presente artigo pretende apresentar análises do espaço cemiterial do município de Toledo, no Estado do Paraná. Os Arcos da Vida e a Quadra 27 serão analisados, para que seja possível entender qual as funções destas obras no espaço cemiterial e o que representam em relação à ideia de pioneirismo espalhada pela cidade.

Se partirmos da análise da construção desses monumentos no cemitério, podemos compreender quais são suas especificidades e o que eles representam para o cenário atual do local. E ainda, descrever como eles estão dispostos no cemitério, como são construídos e até mesmo, como são vistos por frequentadores do local.

Cabe ainda compreender as mudanças que foram realizadas dentro do cemitério. Para isso serão inseridos dados do trabalho de campo da semana do Dia de Finados. Assim, esses espaços serão observados de acordo com sua constituição e de como se constroem no decorrer dos anos. Para associar os monumentos e as reformas, a questão da valorização da memória e as relações com o pioneirismo.

Após analisar e entender melhor essas relações, busca-se os significados para o “esquecer” e “lembrar” que se encontra escrito no monumento cemiterial. Os Arcos da Vida e a Quadra 27 fazem parte do processo de lembrar aqueles que foram esquecidos e ainda, fazer com que eles passem a ser vistos com outros olhos pelos frequentadores do cemitério municipal Cristo Rei.

Para buscar o entendimento sobre todo esse processo de memória, da história do local e da construção do espaço, faço uma pequena explanação de como foi se construindo esse processo de morte e enterramento no município desde sua criação, por volta da década de 40. Ressalto a relação dos Arcos da Vida e da Quadra 27 que são dois grandes monumentos em destaque no cemitério Cristo Rei, com significados diferentes e, ao mesmo tempo, com propósitos semelhantes. Todavia, para entendê-los é preciso analisá-los juntos.

Começo então, tomando o índice mortuário de acordo com as pesquisas do antropólogo Klaervo Oberg (1960) que esteve na cidade na década de 50, e observou esse índice que era ainda muito falho, pois muitos moradores não faziam o devido registro, como será observado no próximo ponto.

O Índice Mortuário da Década de 50 e as Relações com a Quadra 27

Logo nos primeiros anos da ocupação de Toledo com os imigrantes vindos de Santa Catarina e Rio Grande do Sul, o índice mortuário era pequeno. Quase não havia relatos de mortes de infantes e os registros que existiam eram falhos. Não havia de fato uma preocupação ou até mesmo um cuidado com esses mortos (os recém-nascidos neste caso), sobre seu local de enterramento. O importante era enterrar em algum lugar. Como tudo ainda estava em construção, não havia cemitérios para essas práticas.

Segundo Oberg (1960), em sua pesquisa e levantamentos estatísticos sobre a região, na época da fundação da cidade, as estimativas referentes aos nascimentos eram altas e muitas não eram registradas em cartório logo no nascimento. As referências às mortes eram baixas, mas isso se dava, pois, muitos falecidos não tinham seu registro.

As famílias não registravam as mortes, pois ainda havia a falta de um espaço próprio de enterramento. Em 1950, quando foi construído o cemitério, as famílias que moravam longe ou em áreas rurais afastadas também praticavam os enterramentos ao lado de suas casas. Oberg (1960, p. 55) afirma que, em seu levantamento, não foi possível obter dados suficientes para ter uma estimativa satisfatória do índice mortuário do município, pois:

O registro de mortes é bastante satisfatório em certas áreas do Brasil, porque legalmente não se consegue licença para o enterro sem antes provar que a morte foi registrada. No entanto, segundo nos informou o tabelião do cartório de Toledo, a Prefeitura, geralmente, emite licenças para enterros sem exigir evidência formal do registro: conseqüentemente, muitos falecidos não têm registro. (OBERG, 1960, p. 55).

Após algum tempo a prefeitura passou a exigir o registro de todas as mortes que ocorriam na década de 50. Era preciso legalizar a morte, tornando-a formal. Fazendo com que a lei fosse cumprida, além disso, seria preciso, organizar esta questão no município conscientizando todos a respeito da necessidade de registros e regras.

Esta prática já era realizada em outros locais do Brasil e amparada com lei, para tanto era preciso registrar em cartório a morte para então obter um espaço de enterramento. Na época inclusive, a prática do município já havia sido coibida pela justiça, segundo Oberg (1960), foram avisados os delegados e outras autoridades para que as práticas mortuárias passassem a ter mais cuidado e cautela na hora de ser registrada.

Os dados sobre as mortes na região eram incompletos e alguns ainda não batiam com os registros. Essas falhas acontecem, pois, as famílias muitas vezes não apresentavam as mortes das crianças pequenas, principalmente aquelas recém-nascidas ou com até um mês de vida, como disse anteriormente.

A ação de não registrar as mortes com pouco tempo de vida não era realizada por todos. Muitos familiares por vezes enterravam esses recém-nascidos em seu quintal ou perto de sua casa. Embora esta prática permanecesse sendo realizada aqui, ela já havia caído em desuso, pois, os locais de enterramentos já estavam sendo utilizados.

Analisei a Quadra 27 do cemitério Cristo Rei e percebi que a maior parte dos enterrados é de infantes e alguns registrados no ano de 1953¹. É possível notar que alguns túmulos datados dessa época ainda estão no local, suas lápides e seus registros das placas dispostas nos Arcos da Vida, que era o ano que ainda havia problemas nesses registros de enterramentos.

A questão cemiterial, mesmo com as falhas nos registros e com a falta de um local adequado de enterramento, mostra que muitas famílias visavam esta prática e recorreram ao local. Para que fosse possível lembrar-se desses possíveis “esquecidos”, as lembranças que pertencem à Quadra 27 passaram por uma reconstrução.

Desde a construção na década de 1950 até o ano recorrente de 2016² foram realizadas muitas mudanças na Quadra 27. A estrutura física não foi alterada, mas fizeram com que as memórias fossem evidenciadas e a sociedade passou a ver estes esquecidos de uma forma diferente.

No cemitério a Quadra 27 foi uma forma de construção histórica do local, levando algumas questões ao reconhecimento da população. Fazendo com que esses “esquecidos” passassem a ser vistos e até mesmo lembrados de alguma forma. Realizar o processo de rememoração desses mortos dos primeiros anos e identificá-los é fazer com que façam parte de uma história que vem sendo sucessivamente construída.

A Quadra 27 possui 741 mortos. Partimos da hipótese de que eles foram “lembrados”, pois são filhos de pioneiros ou trabalhadores que vieram para a cidade naqueles primeiros anos. O objetivo de rememorar os nomes daqueles mortos é torná-los importantes na construção da história e fazê-los permanecer como parte do contexto social.

Ressalto a importância da memória, seja ela individual ou coletiva, pois cada indivíduo possui uma memória, que faz com que se torne uma história. Os indivíduos de

¹ No ano de 1953 ainda havia muitas irregularidades segundo Oberg (1960), pois as pessoas praticavam os enterramentos sem regras e sem aplicar as leis de forma correta. Assim, é importante visualizar que havia algumas pessoas que buscavam realizar essas práticas de forma correta, ou até mesmo, pelo cuidado com o corpo do morto.

² Ano referente ao levantamento de dados desta análise.

um mesmo grupo, podem contar as mesmas histórias partindo do seu ponto de vista, fazendo com que ela tenha outra forma. Maurice Halbwachs (1968, p. 79) afirma que “(...) cada homem está mergulhado ao mesmo tempo ou sucessivamente em vários grupos. Cada grupo, aliás, se divide e se restringe, no tempo e no espaço”.

Segundo Émile Durkheim (1999 [1893], p. 50) consciência coletiva ou consciência comum “o conjunto das crenças e dos sentimentos comuns à média dos membros de uma mesma sociedade”, estas podem se constituir em um sistema com base no autossustentarem-se ou no autogerir-se, onde a dinâmica está relacionada com suas próprias forças vitais. Entretanto, consciência coletiva se difere da consciência particular ou individual.

Essas histórias individuais que foram sendo construídas ao longo do tempo no cemitério acabaram formando a estrutura da Quadra 27. Esta quadra foi valorizada com a inserção do monumento chamado de Arcos da Vida, o qual simboliza a longevidade das vidas do local. Podemos analisar a importância das recordações e desse processo de sempre ter memórias ativas. Sobre a criação desses monumentos dentro e fora do cemitério, elas são todas relacionadas a fatos ou acontecimentos para a construção da história.

Algumas memórias são transformadas por interesses, e ainda, podemos passar por uma espécie de amnésia patológica. De acordo com Michael D. Kopelman (2002) a amnésia pode ser definida como um estado mental patológico, no qual a memória, e também o aprendizado são afetados em proporções maiores do que as demais funções do cognitivo, como um conjunto bem definido e limitado de lembranças.

A função cerebral, segundo Halbwachs (1968), deve ser localizada em conjunto. Cada grupo social tenta se manter semelhante, algumas vezes alargando o círculo de amizades ou restringindo suas leituras sobre os mesmos grupos.

É assim que a maioria das influências sociais que obedecemos com mais frequência nos passam despercebidas. Da mesma maneira, e talvez com mais razão ainda, quando no ponto de encontro de várias correntes de pensamento coletivo que se cruzam em nós se produz um desses estados complexos, onde queremos ver um acontecimento único, que não existirá a não ser para nós. (HALBWACHS, 1968, p. 47).

Ao longo dos anos, alguns túmulos que foram construídos na Quadra 27 desapareceram. Mas, estão gravados nas placas dos Arcos da Vida e seus nomes completos estão em destaque. Lembrar-se dos mortos é uma prática importante para alguns grupos, pois visam à memória e a história.

Segundo Marc Augé (1998, p. 20-21) tanto o esquecimento quanto a memória são parceiros, tendo em vista que eles se mantêm da mesma maneira e relação. “[...] a vida e a morte. A vida e a morte só se definem uma em relação à outra. [...] Esta proximidade das duas duplas – vida e morte, memória e esquecimento – é em todo lugar sentida, expressa e mesmo simbolizada”.

Com relação a lembrança dos mortos, que por vezes se conserva por longos anos, Roberto DaMatta (1994, p. 18) afirma que a saudade é mais do que uma palavra, tendo em vista a densidade que ela possui. A saudade seria “uma categoria básica de nossa existência” brasileira. E ainda, se trata de uma,

[...] categoria do pensamento e da ação na acepção maussiana do termo, e [...] uma palavra com capacidade *performativa*, no sentido de John Austin. Uma categoria que – tal como ocorre com palavras de ordem [...] – ao ser dita e invocada, promove e implica um fazer, um empenho, uma perspectiva ou um compromisso, definindo um estado interno e permitindo ou desculpando uma ação externa. (DAMATTA, 1994, p. 19).

As lembranças cemitarias do município de Toledo-PR fazem o movimento de demonstrar que aqueles indivíduos tiveram importância para a história. O processo de revitalização da Quadra 27 que antes havia sido esquecida demonstra isto. Lembrar esses nomes nos pilares do corredor central é fazer isso de forma conjunta, com o público que ali frequenta. Sobre as lembranças elas partem de um processo de sentimentos e são desenvolvidas de acordo com a crença de cada indivíduo³.

Com relação aos sentimentos, segundo Marcel Mauss (1921), as expressões coletivas se apresentam também nos indivíduos de forma singular. Temos formas variadas de nos apresentar em rituais ou até mesmo em manifestações mais simples do cotidiano. Elas acontecem de forma individual, mas representam um padrão coletivo. “Mas todas estas expressões coletivas, simultâneas, de valor moral e de força obrigatória dos sentimentos do indivíduo e do grupo são mais do que simples manifestações, são sinais, expressões compreendidas [...]” (MAUSS, 1921, p. 332).

As manifestações de sentimentos servem como uma forma socialmente construída e totalmente simbólica. Todos os nossos sentimentos são expressões que acontecem de acordo com aquilo que vivemos. Ao que se refere a Quadra 27, pode-se analisar que ela

³ As questões religiosas, ou seja, relações com catolicismo, evangélicos e outras, não fazem parte deste trabalho. Elas são difíceis de julgar e até mesmo fazer análises delas nos espaços, pois temos a diversidade mais aflorada nos dias de hoje.

possui uma forma de sentimentos específica, se for comparada com as outras quadras do cemitério. Não se sabe se de fato os que ali estão enterrados foram esquecidos. O esquecimento também pode ser uma expressão compreendida⁴.

Pode-se afirmar que a Quadra 27 é uma questão de “memória de interesse” (HALBWACHS, 1968, p. 31), pois a mesma foi evidenciada com outro monumento, os Arcos da Vida. Interessante notar que embora inicialmente ela apenas tivesse infantis, hoje isto foi alterado. Quando se encontra com o cruzeiro, podemos notar que há várias figuras que compõem a história de Toledo neste mesmo espaço.



Figura 1 - Willy Barth (20/06/1906 – 02/04/1962) e Diva Paim Barth (11/03/1916 – 16/07/2012). Fonte: Acervo da autora, 2016.

⁴ Algumas vezes que visitei o espaço para minha pesquisa, pude observar que algumas pessoas olham de forma curiosa os túmulos e alguns comentavam que não havia o nome ou qualquer outra forma de identificação. Entretanto, outras duas vezes consegui conversar com pessoas que rezam, ascendiam velas e levavam flores. Em uma primeira abordagem duas senhoras relataram que eram os irmãos que estavam enterrados ali, mas que levavam flores pois a mãe que já havia falecido pediu que sempre levassem. Em outro momento, abordei um senhor, que disse ser a filha dele e que ele levava as flores para ela, pois ela havia falecido em seu nascimento. Ele chegou a conhecê-la, mas não levou para casa, pois ela faleceu logo depois do parto. Ambos os casos procuraram falar pouco e deixaram perguntas sem respostas.

O casal de pioneiros mais conhecido na cidade de Toledo são os Barth. Eles participaram do processo de colonização e são considerados os pioneiros do município. Willy Barth morreu e foi enterrado em outro estado, e algum tempo depois, sua família decidiu que ele voltasse e então, fosse enterrado na cidade de Toledo. A imagem acima é o local de enterramento do casal Barth que estão sepultados na Quadra 27.

Sobre essa questão de formação da Quadra 27, não há relatos que expliquem de fato o que esses pioneiros estão fazendo neste local, mas, ainda assim, em uma placa explicativa dos Arcos da Vida, consta a relação apenas daqueles que foram realmente esquecidos. Ressalto que existem alguns túmulos que não fazem parte nem da quadra de infantes, nem da relação dos pioneiros, não há também uma explicação devida.

Não há registros de pioneiros que foram enterrados na Quadra 27, embora eles estejam lá. Seus nomes não estão gravados nas placas da entrada. Sendo assim, não fica explícita a escolha desta posição de enterramento. A imagem abaixo mostra a posição da Quadra 27 com relação à estrutura do cemitério, pode-se notar que de fato ela está em um local evidenciado.



Figura 2- Imagem do final da Quadra 27, onde estão alguns dos pioneiros da cidade, bem próximo ao cruzeiro. Fonte: Acervo da autora, 2016.

Na foto acima está a disposição da Quadra 27 e os Arcos da Vida, junto com o cruzeiro. Todos os túmulos dessa primeira fila estão voltados para o cruzeiro, os demais túmulos dos infantes estão na posição contrária destes, voltados para a entrada do cemitério. No entanto, não há explicação para tal organização.

A área da Quadra 27 é toda cuidada pelo cemitério. Eles fazem todas as manutenções e os cuidados que necessita. Pude analisar que poucas pessoas a visitam. No entanto, estão sempre com os túmulos pintados e bem cuidados, pois quem faz essa

manutenção são os funcionários da prefeitura, os mesmos que cortam a grama das demais quadras e organizam o território.

As diferenças nos túmulos podem ser vistas por todos os visitantes, mas acredito que poucos questionam qual o motivo de sua presença no local. Os visitantes da Quadra 27 frequentam pouco o espaço, como observei quando estive em campo. Muitos me sugeriram: “converse com quem visita à quadra e pergunta o que aconteceu”, mas a Quadra 27 sempre estava vazia.

Na foto acima é possível notar que os túmulos dos pioneiros são diferentes dos demais da mesma quadra. Além dos tamanhos de adultos, pelos cuidados e pela localização que se encontram. Estes também estão evidenciados na Quadra 27 pela sua disposição no local⁵.

Da direita para a esquerda, temos nomes como: Willy Barth e Diva Paim Barth, ambos foram grandes figuras no período de colonização do município e fizeram parte da madeireira Maripá que vendia os lotes aos “Sulistas”⁶. Ao lado, Padre Antônio Patuí, líder católico, que por sua vez, veio para o município em 1946, ajudou na construção da primeira igreja, de escolas, estradas, na derrubada das matas e escolheu a localização do cemitério.

E ainda, estão nesta quadra Ernesto Dall’Oglio, médico e primeiro prefeito do município; Egon Pudell, segundo prefeito da cidade de Toledo, fez muitas atividades ao lado dos demais pioneiros mencionados e foi um dos mentores de uma grande empresa de suinocultura. Além destes, também há o túmulo de Ondy Hélio Niederauer que fez parte do processo de colonização de forma direta acompanhando as atividades do processo de colonização e foi membro da administração da madeireira.

O morto, no entanto, tem seu *status* social, mesmo em seu *post mortem*, pois a morte e o morrer são um produto social. Ao mesmo tempo em que o “reconhecimento de que essa sociedade está enredada numa irremediável contradição com ela própria, que está dividida em oposições inconciliáveis de que ela não é capaz de se livrar” (ENGELS, 2005, p. 181). A morte individual é reflexo da dinâmica social (BARALDI; SILVA, 2000).

⁵ Eles estão virados de frente para o cruzeiro, já os demais enterrados da Quadra 27 se encontram de costas e de frente para a Avenida Maripá.

⁶ Aqueles que vinham de Santa Catarina e Rio Grande do Sul para iniciar sua vida em Toledo. Eles eram considerados os mais trabalhadores e investidores da região e não tinham o espírito aventureiro como os demais. Essa afirmação aparece também no livro de Oberg (1960).

Maranhão (1999) segue a afirmativa de que todos irão morrer, mas o que diferencia é a duração da vida e as modalidades do fim, sendo essas diferentes e de acordo com as classes sociais às quais os mortos pertençam. Para esta discussão, Philippe Ariès (1989, p. 164) reitera que “[...] o essencial é fazer desaparecer o corpo com decência[...]”.

Nota-se que há uma evidência nesta parte da Quadra 27 e que fica sublinhado também para quem faz as visitas. Quando explico o que analiso no espaço cemiterial Cristo Rei, quem conhece o local, pergunta por que existe uma faixa de enterrados que não são infantes e porque eles estão ocupando este espaço e não outro.

Para compreendermos, precisamos analisar a Quadra 27 e os Arcos da Vida de forma minuciosa, ficando mais atentos aos detalhes que por vezes ela não nos apresenta. A partir daí, são notáveis as relações de hierarquia e de enterramento do local, até por este motivo, podemos entender que aconteça uma espécie de memória ou lembranças por interesses.

“Esquecidos” por seus Familiares, Lembrados pelo poder público

As memórias desses grupos precisam ser lembradas, até para que possamos contar essa história para quem faz parte dela. Relembrar quem está na Quadra 27 faz parte do desenvolvimento do município. Cada indivíduo de forma geral faz parte de vários grupos, e de alguma forma, toda nossa vida passa a ser compreendida a partir desse desenvolvimento.

A Quadra 27 foi um grande achado de pesquisa dentro do espaço cemiterial. Após várias visitas ao local, encontrei muitas coisas para pesquisar, mas nada que me atraísse. Foi quando encontrei a Quadra 27 e analisei algumas coisas sobre este espaço, notei que sua história é de fato muito diferente das demais quadras do cemitério. O que mais intriga seria o fato de possuírem pioneiros no local.

De forma evidenciada, a Quadra 27 faz parte da homenagem aos 741 mortos e fui informada que ela está sendo cuidada pela administração do local. Os cuidados com o espaço fica a cargo dos funcionários do local, além disso, realizam pequenas reformas em túmulos e lápides. Os túmulos foram pintados todos da mesma cor⁷, as flores foram organizadas e a grama cortada. As demais quadras também são cuidadas pela prefeitura, mas nota-se que esta tem suas especificidades.

⁷ Todos aqueles que a prefeitura cuida, são pintados na cor branca.

Pode-se notar que a ideia de dar “vida” a esta quadra, partiu da administração e não da população, como acontece na maioria das vezes. Havia muita reclamação da população que exigia reformas para ter um local com mais cuidado. Reivindicação que foi atendida pela prefeitura que entregou o cemitério reformado no ano de 2010.

Sobre o espaço cemiterial, analiso que várias outras quadras se encontram mal cuidadas, com túmulos e suas lápides caídas, além do lixo. Existe uma quadra do cemitério de identificação 09 que possui túmulos antigos e mal cuidados. Esta quadra foi sendo composta em meados da década de 90, praticamente 40 anos depois da construção da Quadra 27. Se pensarmos sobre a estrutura dela e compararmos com a Quadra 27⁸, elas são similares em muitos aspectos. Contudo, esta não é homenageada e nem cuidada com o mesmo rigor pela administração do espaço.



Figura 3 - Quadra 09, está localizada depois do cruzeiro. Acervo da autora, 2015.

Essa quadra apresenta túmulos destruídos e mal cuidados. Alguns não possuem identificação de nomes e nem de números. Os esquecidos também estão presentes neste local. Existem outras quadras de infantes. Em sua maior parte estão abandonadas e possuem poucos cuidados. Não é possível encontrar visitantes nessas áreas. As demais quadras do cemitério apresentam cuidados e é possível encontrar visitantes. O número dessas visitas é maior se compararmos com as feitas aos infantes que já estão enterrados há muitas décadas.

⁸ Ressalto que as quadras do cemitério são identificadas com letras e números, mas elas não seguem uma ordem sucessiva dentro do espaço cemiterial. Por esse motivo, as quadras ficam fora de ordem e não seguem uma linha numérica ou alfabética contínua.

A foto acima apresenta uma quadra de infantes, esta por sua vez, não possui nenhum sinal de pioneiros e nem túmulos de adultos. Está toda completa, mas muitos túmulos já não estão mais demarcados. Esta foto foi tirada em um dia normal de visitação, deixando ainda mais evidente seu abandono. Devido ao ritual de homenagens no Dia de Finados, elas ficam floridas e com velas. Porém, se observar, nem todas as quadras possuem o mesmo cuidado e atenção. Mesmo no dia de celebrar os mortos, alguns túmulos e quadras não recebem flores como acontece na Quadra 27.

Em outros dias de visitação normal, observei que em algumas quadras mais antigas, as visitas acontecem de forma constante, seja por um familiar ou por conhecidos do enterrado. Sendo assim, é visto que o cuidado com o enterrado ainda existe e permanece de forma constante.

A imagem abaixo é da quadra de infantes mais nova do cemitério. Ela está quase toda completae foi criada no ano de 2010, sempre tem flores na maioria dos túmulos, sinais de visitas. A quadra é menor que as demais quadras, foi construída em uma das expansões do cemitério. A quadra acima⁹, que é composta apenas de infantes, recebe muita visitação e cuidado dos familiares.



Figura 4 - Quadra de infantes – é uma das quadras localizada na última compra de terrenos da prefeitura, deste cemitério.
Fonte: Acervo da autora, 2016.

⁹ Essa quadra foi criada em meados de 2000. O número de infantes enterrados nessas duas quadras é bem grande, muitos túmulos com fotos. Podemos observar que viveram pouco, por vezes nem um ano de idade, alguns enterrados apenas com poucas horas de vida. Os familiares prestam sua homenagem e demonstram seu carinho, deixando evidente que possuem um ente querido que já se foi.

Um dia antes de celebrar os mortos e no dia da celebração de Finados, pude notar que muitas das quadras do cemitério sempre estavam cheias de gente, limpando, rezando, acendendo velas, levando flores e até sentados perto dos túmulos, como se estivessem fazendo companhia. Muitas famílias celebrando os mortos. Algumas até com outras crianças menores, apontavam e mostravam quem estava ali enterrado.

Muitas transformações acontecem ao longo dos anos relacionadas aos rituais de memória que envolvem a sociedade contemporânea. O dia de finados, o cemitério, os cultos religiosos tradicionais, entre outras ações neste espaço, passaram a ter novas práticas e valores. Entretanto, “Os rituais da morte, velório, sepultamento, orações e missas de 7o e de 30o dias, comuns na vida contemporânea, são prestações à sociedade, são da ordem do liminal e da estrutura” (CASTRO; CASTRO, 2019, p. 256).

Segundo Antonio Motta (2009) partindo dos pressupostos da emoção, os autores sociais argumentam que os ritos *post mortem* estão relacionados há uma necessidade social de cunho emotivo. Pois, no mundo dos vivos, os mortos passam por um trabalho contínuo de memória e recordação, sendo lembrados por sua história. Tendo isso como ponto de partida, os indivíduos se sentem achegados ao grupo social ao qual o morto pertence (MOTTA, 2009, p. 27). As relações estão ligadas por uma necessidade emotiva que perpassa para o mundo dos mortos.

A morte, assim como a vida, fazem parte do coletivo, ambas são celebradas com cerimônias que buscam a interação com a comunidade do indivíduo. Ariès (1982) afirma que o morto precisa estar com o coletivo, ou seja, com os indivíduos de sua comunidade no processo de morte. Como segue,

[...] a morte, tal como a vida, não eram atos individuais, mas um ato coletivo. Por essa razão, à semelhança de cada grande passagem de vida, ela era celebrada por uma cerimônia sempre mais ou menos solene, que tinha por finalidade marcar a solidariedade do indivíduo com a sua linhagem e sua comunidade. (ARIÈS, 1981, p. 658).

Na Quadra 27 do cemitério desta pesquisa, a movimentação que acontece nas demais quadras, não acontece nela e a visitação é bem reduzida. Apenas algumas flores foram deixadas em alguns túmulos. A maioria das pessoas que passava por lá apresentou curiosidade e observou os nomes daqueles que ali estavam. Pode-se dizer que as três quadras possuem seus esquecidos, umas mais que as outras.

De acordo com Halbwachs (1968), podemos observar que o passado e o presente possuem uma mesma finalidade, ou seja, querem apresentar que sempre teremos uma

forma de continuar nossas histórias: “Certamente, um dos objetivos da história pode ser, exatamente, lançar uma ponte entre o passado e o presente, e restabelecer essa continuidade interrompida” (HALBWACHS, 1968, p. 81).

O que difere a Quadra 27 das demais quadras? E o que eles buscaram quando estavam homenageando os esquecidos que pertencem a ela? Devo ressaltar que todo o território do cemitério possui “os esquecidos”, sejam eles esquecidos pela família, por mudança, pelo difícil acesso ao local de enterramento, e até mesmo, pelo esquecimento do dia a dia.

Reconstruir a memória da Quadra 27 foi como dar vida a uma história local ressaltando alguns fatos e nomes que estão de alguma maneira associados às famílias dos pioneiros. Esta conclusão da análise parte diretamente da observação dos anos de enterramentos que constam nas lápides. Portanto, o motivo de evidenciar a Quadra 27 talvez seja homenagear os familiares que aqui estiveram construindo sua história e a história da cidade na época da colonização.

Para que a memória dos outros venha assim reforçar e completar a nossa, é preciso também, dizíamos, que as lembranças desses grupos não estejam absolutamente sem relação com os eventos que constituem o passado. Cada um de nós, com efeito, é membro ao mesmo tempo de vários grupos, maiores ou menores. (HALBWACHS, 1968, p. 78).

Pode-se então entender que as demais memórias vieram para compor a memória do cemitério. Afinal, se esta quadra permanecesse sem uma identificação devida, ou até mesmo sem um processo de lembrança, estaria passando despercebida tanto para os visitantes, quanto aos familiares que podem ter mais enterrados no mesmo cemitério.

A “quadra dos esquecidos” existe, pois algumas pessoas “esqueceram” dos que ali estão e por algum motivo não frequentam mais este espaço. As famílias dos enterrados ali tinham uma memória deles e agora os mesmos fazem parte de uma memória coletiva da cidade. E mesmo os que não aparecem de forma declarada em seu túmulo, foram nomeados nas placas dos Arcos da Vida.

A memória não tem um prazo exato de duração, ela é limitada, e isto acontece, pois ela é gerada dentro de um grande grupo e não apenas por uma pessoa. Trata-se da questão da “memória coletiva”. Esta por sua vez, se transforma, pois nunca estamos sós com a memória.

“Esquecer um período de sua vida é perder contato com aqueles que então nos rodeavam” (HALBWACHS, 1968, p. 32). Talvez possamos entender melhor o que

acontece na Quadra 27 se partirmos deste conceito de memória, pois muitos que ali estão foram esquecidos por alguns, mas não foram esquecidos por todos.

Sobre as memórias que se transformam, pode-se dizer que muitas delas foram evidenciadas por interesses, como analisa Halbwachs (1968). Relembrar faz com que algo permaneça ativo em si; deixar de lembrar faz com que você saia do grupo. Manter a memória é torná-la necessária, é preciso apoio ou contato entre o grupo.

É necessário que esta reconstrução se opere a partir de dados ou noções comuns que se encontram tanto no nosso espírito como no dos outros, porque elas passam incessantemente desses para aquele e reciprocamente, o que só é possível se fizeram e continuaram a fazer parte de uma mesma sociedade. Somente assim podemos compreender que uma lembrança possa ser ao mesmo tempo reconhecida e reconstruída. (HALBWACHS, 1968, p. 34).

Os enterramentos dessa quadra são de crianças, estas por sua vez viveram pouco com seus familiares, algumas tinham dois anos ou alguns dias quando morreram. Então não fazem parte de um grupo de pioneiros, mas sim das famílias desses pioneiros. Pensando assim, nota-se a importância dessa homenagem que cria uma memória.

A revitalização da Quadra 27 se tornou uma necessidade, segundo a explicação da administração local:

Visto ser uma quadra em estado de abandono por parte dos familiares, não possuindo mapa para a identificação de lotes, a administração da época decidiu colocar placas identificando por nomes os infantes inumados na mesma.

Quando a prefeitura passa a homenagear¹⁰ esse grupo e dar importância a cada um deles de forma individual, eles deixam de ser um grupo que compõe uma “quadra de esquecidos” e passam a ser lembrados e incluídos na história. Passam a estar presentes nela de forma ativa.

¹⁰ Nenhum dos corpos foi retirado ou mudado de local, segundo o administrador do cemitério. Quando questionamos a presença dos pioneiros que fazem parte da Quadra 27, a resposta é que “Não há a presença de pioneiros naquela quadra”.



Figura 5 - Pilar localizado no início da quadra 27 com os nomes dos enterrados na mesma quadra. Fonte: Acervo da autora, 2015.

A imagem acima é de uma das sete placas que o corredor da Quadra 27 possui. É uma homenagem de forma individual. Os 741 nomes estão em ordem alfabética, cada uma delas possui uma mensagem religiosa logo abaixo de sua identificação.

As placas apresentam todos os enterrados, os nomes estão completos, com isso podemos analisar também os sobrenomes. Com relação aos sobrenomes das famílias colonizadoras, elas se apresentam espalhadas pela cidade, nos pontos turísticos.

A Quadra 27 foi construída sem que houvesse distinção de nomes ou que as famílias tivessem que ser conhecidas, para que os enterramentos fossem de alguma forma privilegiados. Nenhum dos relatos apresentados nas obras analisadas sobre o município ou até mesmo nas conversas que aconteceram de forma esporádica, descreveram a prioridade sobre os enterramentos na Quadra 27.

As placas da quadra fazem a composição do cenário e apresentam o monumento aos visitantes. Elas possuem uma mensagem religiosa, como um conforto aos visitantes. A princípio, a mensagem é um trecho da bíblia católica, mas isso também não fica evidente.

A placa explica aos visitantes: “Relação dos Falecidos Sepultados na Quadra 27 Cemitério Municipal de Toledo – Período 1953 a 1972”, com a mensagem¹¹: “[...] Refrigera minha alma, guia-me pelas veredas da justiça por amor do seu nome [...]”. Todas as placas apresentam-se dessa forma, como são sete pilares que estão com os nomes dos enterrados da Quadra 27, elas se destacam no decorrer do corredor de todo cemitério. Nos demais pilares não há nada.

Todos os visitantes tem acesso aos enterrados desta quadra. O número de nomes não corresponde a quantidade de túmulos que ainda pode ser vista, há em torno 50 túmulos na Quadra 27. Os demais sumiram com o tempo.

Abaixo a imagem que apresenta a Quadra 27 em um dia de celebração dos que nela estão enterrados.



Figura 6. Início da Quadra 27, logo após a administração do espaço. Fonte: Acervo da autora, 2016.

No ano de 2016, notei que se iniciaram várias ações visando à reforma dos túmulos. Estas começaram um pouco antes do fim do mês de outubro¹², juntamente com as atividades de limpeza do cemitério. É comum que no mês de outubro as famílias cuidem mais efetivamente de seus espaços e façam reformas de todos os tipos.

Alguns dos túmulos da Quadra 27 seguem a pintura branca e sem flores, muitos não receberam nenhum tipo de objeto que simbolizasse ou representasse que eles foram

¹¹ Cada placa tem uma mensagem diferente, lembrando que são sete no total, mas todas possuem a mesma identificação como cabeçalho.

¹² A prefeitura permite estas intervenções até o dia 24 de outubro. Nos últimos dias do mês, ocorrem somente visitas. Até o dia 26 de outubro as reformas não acontecem mais.

lembrados. No Dia de Finados, muitas pessoas passavam pelo meio da quadra sem respeitar as demarcações de quadras ou túmulos.

A Quadra 27 me parece que foi homenageada na busca por representações que levassem a memória de todos que ali estão e dos pioneiros¹³. Essa evidência da Quadra 27 por meio de homenagem no corredor, pode ser analisada por meio das leituras como “A Memória Coletiva” (HALBWACHS, 1968), sobre as nossas lembranças e sobre as lembranças dos outros, pois cada lembrança está presente em nós de uma forma, assim, possuímos um olhar diferente para cada uma delas.

Os infantos da Quadra 27 fizeram parte de uma história mais particular, ou seja, eles passaram sua vida com seus familiares. Não vieram a público ou construíram histórias de vida que fossem comparadas a de um pioneiro. Os pioneiros por sua vez, construíram suas histórias ao público e em toda cidade percebe-se o que se quer valorizar: como eram as condições para viver as grandes lutas.

Arcos da Vida: As Vidas Representadas em Pilares

Sobre os Arcos da Vida, alguns elementos podem ser analisados de forma que compõem o cenário do cemitério, fazendo com que os elementos se interliguem. Os Arcos da Vida e a Quadra 27 são dois elementos distintos, mas que precisam ser vistos juntos para que seus significados sejam compreendidos. “As imagens se fundem tão intimamente com as lembranças, [...]” (HALBWACHS, 1968, p. 28).

Os Arcos da Vida e a Quadra 27 realizam um processo de continuação de homenagens e lembranças. Um monumento está interligado ao outro com objetivos parecidos, ambos visam às continuidades das vidas e apresentam como elas podem ser longas ou não. Pois eles são de tamanhos diferentes, alguns continuam no pilar ao lado, outros não.

A longevidade de cada indivíduo não é determinada desde seu nascimento, a maior dúvida da humanidade é saber para onde vamos depois de morrer, mesmo que algumas religiões apresentem discursos e afirmem para onde cada indivíduo vai depois de morrer, a dúvida é permanente. Assim são os Arcos da Vida, uns longos e acabados, uns se unem e outros pararam no meio do processo.

¹³ Consta em uma notícia, que já não é possível mais ser acessada de forma completa, que a inauguração do cemitério teve a presença de um pioneiro.

Os monumentos inseridos nos espaços cemiteriais, criam uma forma de convivência permanente entre vivos e mortos. Essa relação se dá até mesmo em algumas igrejas, eles se mantêm para aproximar os indivíduos vivos dos mortos. A relação criada é vista com naturalidade, sendo a morte o destino de todos, não se exclui o morto do convívio social (CAPUTO, 2008).

A criação dos Arcos da Vida foi desenvolvida e pensada por meio do Projeto Plurianual do Município de Toledo para os anos de 2010 a 2013, como consta na Lei “R” Nº 79, de 1º de novembro de 2012. Ele foi programado para que constasse na reforma do cemitério e na ampliação do mesmo. Como segue na figura abaixo:

Programa: 34 – INFRAESTRUTURA URBANA

Código	Tipo	Descrição da Ação	Un Med	2013
03	Projeto	Ampliação, reforma e melhoria de cemitérios municipais e capela mortuária	M²	150
			Valor	Ordinário
				350.280,00
				Vinculado
239.800,00				

Meta: Execução de ossários e carneiras, reformas de fachadas e pavimentação interna, ampliação dos cemitérios, construção de capelas mortuárias, tendo já sido definidos as seguintes localidades: Jardim Coopagro, *Jardim Porto Alegre* e São Francisco; discutir com a comunidade da cidade e interior a implantação de capelas mortuárias; banheiros, portões e água encanada nos cemitérios de Linha São Paulo, Xaxim e Novo Sarandi, Muro do cemitério de KM 41 e Linha União; abertura de nova área para sepultamentos. Apoiar as comunidades do interior para melhorias nos cemitérios.

Produto Esperado: Cemitério Cristo Rei e Cemitério Jardim da Saudade com infraestrutura adequada para uso; Cemitérios dos Distritos melhorados; Melhorar as condições dos atos funerários para a população, quando do sepultamento de seus entes.

Órgão: 13 – Secretaria de Habitação e Urbanismo

Unidade: 0004 – Departamento de Serviços Públicos

Função: 15 – Urbanismo

Subfunção: 451 – Infraestrutura Urbana

Figura 7 - Programa 34 - infraestrutura Urbana. Fonte: Prefeitura de Toledo, 2012.

Todas as alterações e as reformas precisam passar por um processo de aprovação que vai a público para que a população possa tomar nota e até mesmo participar das licitações. Observa-se também que a meta a ser cumprida pela administração local está toda descrita neste documento.

A figura acima apresenta o projeto para reformas e melhorias nos espaços que são destinados aos mortos e aos seus familiares, visando que as condições para os atos funerários e a sociedade de forma geral sejam os melhores possíveis.

Os dois monumentos foram inaugurados no mesmo dia e ano, pois se completam. Os Arcos da Vida simbolizam a longevidade que uma vida pode ter, ou seja, maior ou menor, como pode ser visto ao longo do corredor do cemitério. Na imagem a seguir, fica claro como eles se apresentam e de que forma eles estão dispostos no corredor, seguindo

um padrão irregular em sua construção. Esta arquitetura visa representar as diferentes vidas que o espaço possui.



Figura 3 – Lateral da Quadra 27 e os Arcos da Vida ao longo do corredor central. Fonte: Acervo do autor, 2016.

Na imagem acima estão os Arcos da Vida e parte da Quadra 27. Os arcos ficam dispostos apenas no corredor central, do início ao fim do cemitério. Eles não possuem uma sequência que se repete nas outras quadras. Os pilares são irregulares e muitos “não foram terminados”, de forma proposital.

Os Arcos da Vida representam diferentes vidas, para cada arco que foi construído ao longo do corredor, alguns deles não passam muito do limite do pilar. Outros pilares são altos, mas não fazem ligação com outro arco e pilar. E ainda podemos notar que alguns arcos fazem ligação com outros. Todos podem ter uma interpretação diferente dos arcos.

O cemitério é um local de diversidade cultural, religiosa e de muitas crenças. Cada indivíduo associa a algo que lhe é mais próximo ou aos seus ritos e costumes. Para Ariès (1975, p. 50) os túmulos apresentam “[...] os sinais da sua presença para além da morte”, como um local de memória. Motta (2010, p. 25) afirma que a morte é como fato social, o qual produz diferentes dimensões da vida humana.

O debate sobre a organização do sistema simbólico torna-se necessária para compreender a perspectiva de cada grupo e suas práticas particulares, além da preservação, manutenção e fortalecimento da cultura. Destaca-se a diversidade e o universalismo, no pensamento de que a morte é algo universal e tem as suas peculiaridades de acordo com cada localidade (SILVA, 2019).

Em “A morte é uma festa” de João José Reis (1991), o autor descreve algumas mudanças relacionadas a morte e o morrer, desde o processo de proibição de enterramentos nas igrejas, o monopólio funerário no início do século XVIII, a transferência do local de sepultamento e sua representação na sociedade. Para Reis,

[...]o dia 02 de novembro passou a ser o dia especial dedicado à memória dos que faleceram, cabendo aos vivos a iniciativa de renovar, ano após ano, os laços para com aqueles que partiram desta vida. O fato de se ter um dia dedicado aos mortos no calendário católico ratifica a crença na vida eterna e necessidade de orações para com os mortos, na esperança que seus pecados sejam perdoados e, assim, possam estar na presença de Deus. (REIS, 2009 *apud* NEGRÃO, 2014, p. 23).

Como lembra Ariès (1989, p. 164), os cemitérios lembram parques, pois são “embelezados com monumentos e destinados à edificação moral de visitantes, mais turistas que peregrinos”. Para Maranhão (1999, p. 36-37) há também uma equivalência seja para coisas boas ou não, onde o mundo dos mortos se mistura e imita o mundo dos vivos.

A gestão do município não passou o que de fato eles significam, além de representar as longevidades das vidas. Com a placa explicativa da entrada, pode-se interpretar o que está de acordo com o que sabemos sobre o local, sobre a história do município e nossas vivências. Várias interpretações são feitas para designar o significado dos Arcos da Vida.

Quando estava em campo fazendo pesquisas, perguntei a algumas pessoas o que elas acreditavam que os arcos representassem e muitas delas não sabiam o seu real motivo no local. Alguns pensam que os arcos também podem representar às pessoas de forma individual ou coletiva, sendo esta primeira à forma de apresentar que a vida de cada um está ligada ao monumento.

A relação do presente e do passado é também onde se desenvolvem nossas memórias e faz um processo de volta ao passado ou até mesmo como se conseguíssemos parar e voltar no tempo, por pouco tempo. Nossa história é toda construída dessa forma, como se precisássemos dessas memórias para saber quem somos, como devemos nos comportar e que atitudes devemos tomar.

O tempo que dura nossas memórias podem variar, elas precisam ser constantemente alimentadas para que não esqueçamos quem elas são ou até mesmo como se desenvolvem. É como se nossas memórias individuais tivessem um prazo de validade e como elas não seguem um padrão, cada indivíduo ou grupo se reporta a ela como consegue.

As memórias fazem parte da nossa construção social, através delas podemos recontar histórias e vidas ou apresentar aos que chegaram agora no mundo como era e como estava sendo construída. Os Arcos da Vida apresentam a memória social coletiva e representam que no cemitério existem várias vidas que foram encerradas de alguma forma.

Considerações Finais

Tendo em vista as análises apresentadas, compreende-se que o espaço cemiterial passa por muitas mudanças no decorrer de sua construção. É um espaço de muitas histórias, sejam elas longas ou não, como foi possível ver na análise dos Arcos da Vida. A morte, no entanto, é um fenômeno complexo e seu entendimento deve ser feito e considerado de forma multidisciplinar.

As perspectivas para se debater a morte são históricas, pois existem diferentes tipos de morrer em um mesmo contexto social, além é claro, do cuidado com o corpo morto. O desenvolvimento humano é parte de uma construção histórica e social, o qual se desenvolve ao longo da vida de cada indivíduo. Esse processo se inicia a partir de sua intervenção no meio em que vive e na sua relação com os outros.

Sobre os monumentos, Maranhão (1999) afirma que podemos perceber as diferenças de classes na configurações geográficas dos cemitérios, onde se tem de um lado, bairros pobres com sepulturas planas e mal-acabadas e de outro, bairros ricos com verdadeiros monumentos escritos com letras de bronze. E ainda, para o mesmo autor os "caixões artisticamente talhados [...] revestidos em cetim almofadado" (MARANHÃO, 1999). Assim também acontece no cemitério municipal deste estudo.

Os Arcos da Vida é visto como um monumento cemiterial, eles foram compostos visando às vidas da Quadra 27 e como elas se apresentam. Ao mesmo tempo é possível notar que, por estarem dispostas ao longo do corredor central, elas fazem a mesma homenagem aos demais enterrados do local.

A importância da revitalização do local não está ligada apenas ao conforto que os visitantes e frequentadores solicitaram. Ela também se liga aos esquecidos e que tem que ser lembrados. Ser esquecido em um espaço como o cemitério pode ter vários fatores, mas ganhar memória após muitos anos é como se contássemos a história de novo. A Quadra 27 é parte dessa história que por muitas vezes não é contada em livros ou lugares de acesso.

A morte ou o morrer fazem parte da representação social dos cemitérios. Por isso se torna importante para algumas religiões manter amemória e a história dos mortos. Segundo Motta (2009, p. 73) as sociedades ocidentais buscavam preservar ou guardar os vestígios deixados pelos mortos, seja por meio das construções de túmulos monumentais ou em suas versões contemporâneas, nos cemitérios-jardins ou verticais.

De acordo com Eduardo Coelho Rezende (2007, p. 12) a questão religiosa para os católicos é tão forte nos espaços cemiteriais, pois parte do significado de “cemitério” sendo o “local onde se dormia”, diante disso o termo usado pela Igreja Católica foi “descanse em paz”. Esses apontamentos sobre o espaço cemiterial devem ser analisados, independente do contexto social em que cada indivíduo vive, em algum momento iremos nos deparar com a questão da morte ou do morrer.

Diante disso, este estudo buscou apresentar os esquecidos do cemitério de Toledo-PR que foram lembrados em meados de 2010 pela própria prefeitura, de uma forma que sua história estivesse ligada ao que vivenciamos hoje. E ainda que essa Quadra 27 está composta com várias histórias e vidas que foram breves, mas que fazem parte do imaginário de cada família.

Como o pioneirismo é bastante claro e evidente e a história da região Oeste, foi construída de forma programada e projetada, acreditamos que relembrar esses 741 esquecidos foi importante para os familiares e também para a história local. Os esquecidos fazem relação aos seus pais possíveis colonizadores da região.

O espaço cemiterial é muito rico em objetos e elementos para pesquisas, além da diversidade das histórias que ele possui, essas se tornam ainda maiores se buscarmos sua origem. O cemitério Cristo Rei de Toledo, passa a ser visto por mim, com outros olhos, pois ainda pretendo buscar muitas coisas que envolvem sua história.

Referências

ARIÈS, Philippe. *Sobre a história da morte no ocidente: desde a idade média*. 2.ed. Lisboa: Teorema, 1975.

ARIÈS, Philippe. *O homem diante da morte*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981.

ARIÈS, Philippe. *Sobre a história da morte no ocidente desde a Idade Média*. Tradução de Pedro Jordão. 2. ed. Lisboa: Teorema, 1989.

AUGÉ, Marc. *Les formes de l'oubli*. Paris, Payot / Rivages, 1998.

BARALDI, Solange; SILVA, Maria Júlia Paes da. Reflexões sobre a influência da estrutura social no processo da morte-morrer. *Nursing*, n. 24, ano 3, p. 14-17, 2000.

CAPUTO, Rodrigo Feliciano. O Homem e suas Representações Sobre a Morte e o Morrer: Um Percorso Histórico. *Saber Acadêmico: Revista Multidisciplinar Da Uniesp*, n. 6, p. 73-80, 2008.

CASTRO, Marina Ramos Neves de; CASTRO, Fábio Fonseca de. Rituais de Memória e Temporalidade num Dia de Finados. *Sociedade e Cultura*, v.22, n.1, p. 240-260, 2019.

DaMATTA, Roberto. Antropologia da saúde. In: DaMATTA, Roberto. *Conta de Mentiroso: Sete Ensaios de Antropologia Brasileira*. Rio de Janeiro, Rocco, 1994. p. 17-35.

DURKHEIM, Émile. *Da Divisão do trabalho social*. Tradução E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1999 [1893].

ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Trad. de Ciro Mioranza. São Paulo: Editora Escala, 2005.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. Traduzido do Original Francês. La Mémoire Collective (2º ed.) Press Univeritaires de France - Paris, França, 1968.

KOPELMAN, Michael D. Disorders of memory. *Brain*, v. 125, n. 10, p. 2152-2190, 2002.

MARANHÃO, José Luiz de Souza. O que é Morte. São Paulo: Brasiliense, 1999.

MAUSS, Marcel. A Expressão Obrigatória dos Sentimentos (Rituais Funerários Australianos). *Journal de Psychologie*, n. 18, 1921.

MOTTA, Antonio. *À flor da pedra. Formas tumulares e processos sociais nos cemitérios brasileiros*. Recife: Massangana, 2009.

MOTTA, Antonio. Estilos Mortuários e Modos de Sociabilidade em Cemitérios Brasileiros Oitocentistas. *Horizontes Antropológicos*, v. 16, n. 33, p. 55-80, 2010.

MUNICÍPIO DE TOLEDO. LEI “R” Nº 79 de 1º de novembro de 2012. Procede a alterações no Plano Plurianual do Município de Toledo, para o período de 2010 a 2013. Disponível em: http://www.toledo.pr.gov.br/sapl/sapl_documentos/norma_juridica/3257_texto_integral Acesso em: 25 jan. 2017.

NEGRÃO, Marcus Vinícius Nascimento. *Iluminando os mortos: um estudo sobre o ritual de homenagem aos mortos no Dia de Finados em Salinópolis – Pará*. 2014. (Dissertação de Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia (UFPA), Belém, Pará, 2014.

OBERG, Kalervo. *TOLEDO - Um Município da Fronteira Oeste do Paraná*. Edições SSR, ESTUDOS - Nº3. Rio de Janeiro, 1960.

REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

REZENDE, Eduardo Coelho Morgado. *Cemitérios*. São Paulo: Necrópolis, 2007.

SILVA, Weverson Bezerra. “*Lembre de mim*”: um olhar antropológico sobre o dia dos mortos no cemitério Senhor da Boa Esperança em João Pessoa – PB. 2019. Ciências Sociais (Trabalho de Conclusão de Curso) – Universidade Federal da Paraíba, 2019.

Recebido em 21 de abril de 2021

Aceito em 21 de março de 2022

Incertidumbre y miedo: emociones y futuros imaginados en tiempos de pandemia

Carolina Castellitti

PPGAS – Museu Nacional/UFRJ

castellittic@gmail.com – <http://orcid.org/0000-0003-3843-4296>

RESUMEN

El objetivo de este texto es proponer una reflexión sobre la incertidumbre, una cuestión social contemporánea que adquirió un carácter de urgencia en el contexto de la pandemia de covid-19, trazando un diálogo entre campos de conformación reciente de las ciencias sociales latinoamericanas: la antropología de las emociones y el futuro como tópico de investigación. En primer lugar, introducimos el campo semántico de esta noción a partir de una definición de diccionario, donde emerge el vínculo entre incertidumbre y miedo, proyectado a partir del clásico dualismo cuerpo/mente. Lejos de una cuestión de racionalidad, la falta de seguridad es colocada en perspectiva como instrumento de gubernamentalidad en escala global. En segundo lugar, nos referimos a estudios empíricos que abordan experiencias de alteración de los marcos temporales y los sentidos del paso del tiempo producidas por situaciones de crisis desde un punto de vista subjetivo y biográfico. Finalmente, introducimos un ejercicio exploratorio de investigación digital en redes sociales, que nos permitió identificar la prevalencia del campo “campo económico” y el “campo psi” en el diagnóstico de la crisis actual y en la oferta de respuestas. Concluimos sistematizando algunas reflexiones sobre el papel de las emociones en las formas de imaginar y forjar futuros, señalando posibles caminos de investigación.

Palabras clave: Incertidumbre; Miedo; Futuro; Antropología de las emociones.

Uncertainty and fear: emotions and imagined futures in times of pandemic

ABSTRACT

The aim of this text is to propose a reflection on uncertainty, a contemporary social issue that acquired a sense of urgency in the context of the covid-19 pandemic, tracing a dialogue between fields of recent conformation of Latin American social sciences: the anthropology of emotions and the future as a research topic. First, we introduce the semantic field of this notion from a dictionary definition, where the link between uncertainty and fear emerges, projected from the classic body/mind dualism. Far from being a question of rationality, the lack of security is placed in perspective as an instrument of governmentality on a global scale. Secondly, we refer to empirical studies that address experiences of alteration of time frames and senses of the passage of time produced by crisis situations from a subjective and biographical point of view. Finally, we introduce an exploratory exercise of digital research in social networks, which allowed us to identify the prevalence of the "economic field" and the "psi field" in the diagnosis of the current crisis and in the offer of responses. We conclude by systematizing some reflections on the role of emotions in the ways of imagining and forging futures, pointing out possible avenues of research.

Keywords: Uncertainty; Fear; Future; Anthropology of emotions.

Incerteza e medo: emoções e futuros imaginados em tempos de pandemia

RESUMO

O objetivo deste texto é propor uma reflexão sobre a incerteza, uma questão social contemporânea que adquiriu um sentido de urgência no contexto da pandemia de covid-19, traçando um diálogo entre campos de formação recente nas ciências sociais latino-americanas: a antropologia das emoções e o futuro como tópico de pesquisa. Em primeiro lugar, introduzimos o campo semântico desta noção a partir de uma definição de dicionário, onde emerge o vínculo entre incerteza e medo, projetado a partir do clássico dualismo corpo/mente. Longe de ser uma questão de racionalidade, a falta de segurança é colocada em perspectiva como um instrumento de governamentalidade à escala global. Em segundo lugar, referimo-nos a estudos empíricos que abordam experiências de alteração das marcas temporais e dos sentidos da passagem do tempo produzidos por situações de crise de um ponto de vista subjetivo e biográfico. Finalmente, introduzimos um exercício exploratório de investigação digital em redes sociais, que nos permitiu identificar a prevalência do “campo económico” e do “campo psi” nos diagnósticos da crise atual e na oferta de respostas. Concluimos sistematizando algumas reflexões sobre o papel das emoções nas formas de imaginar e forjar futuros, apontando possíveis caminhos para a investigação.

Palavras-chave: Incerteza; Medo; Futuro; Antropologia das emoções.

Introducción

El 11 de abril de 2020, en el diario argentino *Página 12*, la periodista y referente feminista Marta Dillon publicó un texto titulado “Un diálogo desde la fragilidad y la incertidumbre”, que transcribe un intercambio epistolar (aunque electrónico) realizado con dos jóvenes filósofas argentinas “para pensar en medio de esta tormenta” (DILLON, 2020, s/p). El diálogo proponía una reflexión sobre preocupaciones comunes para los feminismos y

[...] sobre la posibilidad de avistar futuros o de imaginarlos mejores mientras en la inmovilidad de la cuarentena todo parece acatamiento, control e instrucciones detalladas para ocupar un tiempo que lejos de estar libre o muerto, como se suele decir, se llena de tareas de cuidado, de acompañamiento a escolares, de ansiedad, insomnio, incertidumbre (DILLON, 2020, s/p).

La posibilidad de imaginar otros futuros se imponía como una necesaria bocanada de oxígeno frente a un presente de mayor o menor inmovilidad, pero ciertamente de mucha incertidumbre. Si bien no tendremos la posibilidad de realizar una comparación sistemática sobre la conducción de la crisis sanitaria en ambos países, vale la pena mencionar que lo que en aquel momento en Argentina se vivía como acatamiento y control frente a las nuevas instrucciones sanitarias y de movilidad, que por lo menos inicialmente fueron bien recibidas por la población, en Brasil se imponía como una experiencia mucho más improvisada, librada a respuestas individuales y a las posibilidades materiales de cada grupo social. Mientras el presidente argentino Alberto Fernández logró transmitir una imagen de urgencia y consenso, informando a la población sobre las nuevas decisiones en transmisiones televisivas abiertas junto al Jefe de Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, líder del principal partido de oposición; en Brasil, la población se vio sometida a una contienda irresponsable, provocada por el presidente Jair Bolsonaro contra los gobernadores de algunos estados y cualquier autoridad que se manifestara a favor de la necesidad de restringir la circulación de la población. Si en diversas latitudes la pandemia de covid-19 evidenció las múltiples capas de vulnerabilidad que se superponen en distintas poblaciones, en Brasil un robusto proyecto de denegación fue protagonizado por un gobierno que combina neoliberalismo y extremismo de derecha (SEGATA, 2020; FREIRE, 2020).

En las instituciones educativas de todos los niveles de enseñanza, marzo, abril y mayo de 2020 fueron meses de una drástica transformación a la virtualidad. En las

universidades, además de diseñar y organizar los ambientes necesarios para el dictado de los cursos, fue necesario acompañar alumnos y grupos de investigación en etapa de trabajo de campo, que debieron adaptar estrategias y diseños metodológicos a las nuevas condiciones de distanciamiento y restricción de movilidad. Este texto es resultado de ejercicios y reflexiones llevados a cabo en ese período, mientras buscábamos salidas para esas investigaciones colectivas y repensábamos los caminos de estudios propios. Análisis anteriores sobre las relaciones entre temporalidad y emociones desde una perspectiva biográfica (CASTELLITTI, 2019), nos habían permitido observar los recursos y estrategias movilizadas por distintos grupos sociales para enfrentar e intentar gobernar las contingencias, en especial aquellas que amenazan la continuidad de la vida. Con ese bagaje conceptual, en esta ocasión decidimos dirigir nuestra atención hacia una palabra constantemente mencionada en los diagnósticos sanitarios, económicos y políticos, pero también en las comunicaciones espontáneas que manteníamos remotamente con familiares, colegas y alumnos, llevándonos a asumir esa actitud de atención y distanciamiento, a partir de la cual nos detenemos a reflexionar sobre temas que normalmente asumimos con naturalidad. Nos referimos a la “incertidumbre” y su asociación frecuente con situaciones de “crisis” y sentimientos de “miedo”.

De esa forma emergió la pregunta: ¿qué pueden proponer las ciencias sociales como reflexión sobre la incertidumbre, frente a tanta urgencia y confusión? En texto reciente, el antropólogo argentino Sergio Visacovsky (2019) observa que los temas y problemas que conforman el campo de estudios sobre incertidumbre y esperanza surgen una vez que la antropología abandona el foco en el presente y el futuro surge como tópico de investigación. Entre los posibles modos en que el futuro se puede vislumbrar, ya antes de la pandemia Visacovsky se interesaba por el futuro como algo (en principio) desconocido, donde no se sabe (o es imposible saber) qué esperar, “estado usualmente definido como *incertidumbre*” (VISACOVSKY, 2019, p. 8. Énfasis del autor). Tiempo y esperanza también emergen como categorías relevantes para examinar fenómenos políticos – como las formas de actuación en movimientos sociales y en disputas electorales – desde la antropología de las emociones, como señalan Maria Claudia Coelho y Eduardo Oliveira (2020). Según estos autores, los momentos en que las vivencias subjetivas del pasado y del futuro son resignificadas en el tiempo presente nos permiten comprender la relación entre emociones, temporalidad y política (COELHO; OLIVEIRA, 2020, p. 1087). Aunque de conformación reciente, en esta agenda de investigación confluyen temáticas muy diversas, y frecuentemente conectadas, como las problemáticas económicas, ambientales, epidemiológicas y tecnológicas. Se trata de dominios de interés que, por otro lado, están

en la mira de las acciones del Estado para la vigilancia y el control de humanos, animales, artefactos y ambientes, como señalado por Jean Segata (2020), desde otro emergente campo de la antropología: los estudios de la bioseguridad. Y es que, como reflexionan las intelectuales feministas citadas al inicio de este texto, los momentos en que más necesitamos de la fuerza del Estado para coordinar deseos, cuerpos y voluntades, son paradójicamente los momentos en que la cohesión más fácilmente se transforma en control y represión (DILLON, 2020, s/p).

A partir de esos antecedentes, en este ensayo exploratorio nos proponemos identificar sentidos y abordajes posibles sobre la incertidumbre como sentimiento social, durante los primeros meses de la emergencia de la crisis sanitaria mundial representada por el Coronavirus. Desde una antropología de las emociones, observamos que *incertidumbre* es un término con el que aprendemos a nombrar sensaciones y experiencias accionados por eventos de naturaleza variada; principalmente en momentos en que memorias, proyectos, vivencias subjetivas del pasado y del futuro son resignificadas en el tiempo presente. Desde la emergencia de la pandemia, un evento crítico que *descotidianizó* el mundo (RIBEIRO, 2021), la incertidumbre fue accionada por discursos políticos, mediáticos, económicos, sanitarios, entre otros. ¿Cómo surgió el virus y cómo lo combatimos? ¿Cuáles son las medidas más efectivas? ¿Cuáles son los costos de esas medidas? ¿Cuándo volveremos a la normalidad? ¿Habrá alguna vez de nuevo algo parecido a lo que entendíamos por “normalidad”?

Teniendo en cuenta estos desafíos, en este trabajo nos proponemos realizar un ejercicio genealógico, a través de una forma textual a medio camino entre el ensayo bibliográfico y el relato de investigación. Como afirmó recientemente la antropóloga Veena Das, frente a la inminente amenaza de una pandemia – o a su efectivo acaecer – indagar sus condiciones de posibilidad es una de las formas que la antropología tiene de “estar ahí, tanto antes como después de la crisis” (DAS, 2020). En ese sentido, con la noción – un poco ambiciosa – de genealogía nos referimos a la tarea emprendida por Michel Foucault, de percibir la singularidad de los sucesos, encontrándolos

[...] allí donde menos se espera y en aquello que pasa desapercibido por carecer de historia – los sentimientos, el amor, la consciencia, los instintos –; captar su retorno, pero en absoluto trazar la curva lenta de una evolución, sino reencontrar las diferentes escenas en las que han jugado diferentes papeles (FOUCAULT, 1992, p. 7).

Trabajando sobre esa senda gris y embrollada, buscaremos examinar el presente de un sentimiento social de incertidumbre manifiesto en redes sociales y discursos expertos, a la luz de estudios científicos y experiencias etnográficas pasadas, relativos a crisis, rupturas y traumas. Para eso, iniciaremos nuestra reflexión con una definición de diccionario, que nos permitirá examinar algunas convenciones sobre certeza e incerteza, esbozando un fragmento del campo semántico de las emociones desde la perspectiva crítica de las ciencias sociales. En el segundo apartado nos referiremos a casos empíricos de eventos críticos que capturaron la atención de científicos sociales, incluyendo algunas referencias a una investigación propia sobre las experiencias de antiguos trabajadores de una aerolínea brasileña durante la quiebra de la empresa. Finalmente, analizaremos los resultados de un breve ejercicio de investigación digital en redes sociales, procurando así aproximarnos al escenario de actual crisis pandémica. Concluimos sistematizando algunas reflexiones sobre el papel de las emociones en las formas de imaginar y forjar futuros, señalando posibles caminos de investigación.

Algunas convenciones sobre certeza y miedo

Para enfrentar la tarea más compleja de contextualizar sentimientos y experiencias, parece un buen camino empezar por preguntarnos a qué nos referimos cuando los colocamos en discurso. ¿Será que todos pensamos lo mismo cuando hablamos de incertidumbre? ¿Todos los individuos y grupos sociales, de hoy y del pasado, experimentan ese sentimiento de la misma forma? ¿Cómo se relacionan la certeza y la incerteza con otras experiencias y estados subjetivos?

El diccionario de la Real Academia Española define a la incertidumbre por su negativa, como la “falta de certidumbre”. Certidumbre, a su vez, deriva de certeza, definida como “conocimiento seguro y claro de algo; firme adhesión de la mente a algo conocible, sin temor de errar” (REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, 2014). Esta acepción no pareciera, en un primer momento, agregar mucho al estado de perplejidad mencionado al inicio de este texto. Sin embargo, prestando un poco más de atención emergen elementos interesantes. Si la certeza es un conocimiento seguro y claro, la incertidumbre tendría que ver con la pérdida de esa seguridad, cuando nuestra “mente” deja de adherir firmemente a algo y “teme errar”. En otras palabras, la sensación de incerteza parece originarse en un cambio que implica algún tipo de pérdida, que el diccionario llama “conocimiento”, pero puede tener una naturaleza diversa: teoría científica, convicción religiosa o fe, tradición, memoria conservada, etc.

Si bien avanzamos un poco, una definición tan general como la de un diccionario podría darnos una falsa sensación de universalidad. Sin embargo, quienes investigamos y enseñamos en el campo de las ciencias sociales sabemos que todos los significados son construidos social y culturalmente. Específicamente, los estudios antropológicos de las emociones vienen enfatizando desde hace algunas décadas el elemento de contexto en el que se manifiestan los conceptos emotivos, para entender su variabilidad y las consecuencias prácticas de sus manifestaciones (REZENDE; COELHO, 2010). En esa dirección, nos interesa llamar la atención hacia dos elementos de la citada definición: la “mente” como lugar donde se manifiesta tal adhesión y la falta de “temor” al error que representaría la certeza.

En relación al primer elemento, la antropología nos enseña que el dualismo entre cuerpo y mente es constituyente de la noción de persona occidental moderna. Por lo menos desde Descartes, la preeminencia de la razón frente a la experiencia sensitiva constituye uno de los pilares de la filosofía moderna, en el que se asienta nuestra visión de mundo. La citada definición reproduce ese dualismo fundamental, localizando la certeza en la mente, instancia generalmente asociada a la razón, en oposición a la emoción, frecuentemente localizada en el cuerpo. Así, si en la asociación entre emoción y cuerpo encontramos tanto las causas como las manifestaciones de los sentimientos, mientras que la certeza se localizaría en la mente, ¿constituiría esta una entidad más próxima a la razón que a la emoción? En términos más simples, ¿la certeza pertenecería al orden de lo racional, mientras el miedo forma parte del dominio irracional? ¿No existen los miedos racionales y las certezas irracionales?

Si la relativización del dualismo cuerpo/mente es llevada a cabo por diferentes campos constituidos al interior de la antropología, como la antropología de la salud o la antropología del cuerpo, la definición de las emociones como pensamientos *incorporados* en “nuestros hígados, mentes, corazones, estómagos, piel” (ROSALDO, 2019 apud CERES; COELHO, 2019) constituye una referencia obligatoria en el área. El esfuerzo de conjugación de esas tres dimensiones de la experiencia humana – cuerpo, emoción y razón – separadas por la “etnopsicología euro-americana”, en la expresión de Catherine Lutz (CERES; COELHO, 2019, p. 9), es una de las apuestas teóricas y empíricas fundamentales del campo.

Aún podemos extraer algunos elementos adicionales si nos remitimos al segundo elemento de la definición citada, que hace referencia al “temor”. Si cuando actuamos sin temor al error nos encontramos en un estado de certeza, ¿esta funcionaría como una

suspensión del miedo? De la aproximación entre temor y error, ¿podemos concluir que el miedo es a la duda o a la incerteza lo que la tranquilidad o la dicha son a la certeza? A partir de este juego de oposiciones y equivalencias queremos llamar la atención sobre la eficacia de los sistemas de clasificación que, como el estructuralismo se encargó de mostrar, constituyen una operación fundamental del pensamiento humano que introduce una jerarquía en el mundo.

Siguiendo con nuestro ejercicio, además de clasificar es necesario contextualizar: como sucede con otras emociones, si la capacidad de sentir miedo es bastante universal, las formas y los contenidos del temor no son invariables. En ese sentido, el miedo ocupa un lugar destacado en los análisis de las transformaciones de la sociedad moderna occidental, como los realizados por Norbert Elias (1987), siendo un sentimiento que adquiere un papel estratégico en la comprensión de las formas de control social. Imponiendo miedo a través de puniciones o amenazas, lo social, sus normas y valores, se transmiten al plano individual (las estructuras psicológicas) y, con el paso del tiempo, son legados de generación en generación. Sin embargo, esa coacción no es homogénea. Personas o grupos de diferente clase social, generación, género, raza, edad, situados en diferentes contextos geográficos e históricos, no le temen de la misma forma a las mismas cosas. El impacto de la expansión del virus y los efectos de las medidas sanitarias según las condiciones sociales de diferentes poblaciones son dimensiones fundamentales a la hora de interpretar el sentido social de las emociones y moralidades disparadas por una pandemia. Recientemente, Gustavo Lins Ribeiro (2021) esbozó una “cartografía incompleta” de las principales estructuras, contradicciones y (re)interpretaciones socio-político-económicas que el Coronavirus trajo a la luz. La estrecha relación entre incerteza y vulnerabilidad es destacada por estudios interseccionales que vienen llamando la atención sobre las consecuencias de las crisis sanitarias y económicas en los cuerpos feminizados y racializados, más expuestos a desigualdades y discriminaciones en su empleo asalariado como en los trabajos de cuidados y tareas domésticas no remunerados, realizados en el ámbito del propio hogar (OLIVERA, 2021).

Por otro lado, en un mundo regido por un sistema capitalista el acceso a dosis mayores de certeza se vuelve rápidamente un bien comercializable, garantizado por la autoridad de técnicos y expertos. En esa dirección, a partir de una antropología de la bioseguridad, Segata observa que un imaginario cada vez más amplio conduce un proyecto global que convierte salud y seguridad en una única *commodity* (SEGATA, 2020, p. 282). El miedo toma otras dimensiones cuando

Uma agenda de saúde pautada em termos de segurança e globalização tem feito emergir a ideia de que a patogenicidade é intensificada por meio da circulação acelerada de potenciais inimigos desconhecidos, presentes entre humanos, animais, ambientes e suas transformações tecnológicas. Com efeito, regulações e responsabilidades acionam a gramática das ameaças globais colocando em relevo os sintomas de uma guerra crônica (SEGATA, 2020, p. 296).

Como señalan una vez más Coelho y Oliveira (2020), el miedo constituye una de esas emociones cuya esencia reside en la forma específica de relación con el tiempo que plantean, específicamente con la temporalidad futura. En instancias liminales, agrega Visacovsky (2019), es distintiva la percepción del tiempo como en estado de suspensión. No hay formas preestablecidas, ritualizadas, de realizar esa transición, “por lo que el nuevo estado, el futuro, debe ser necesariamente imaginado o, si se prefiere, forjado. Cómo se lleva a cabo este proceso de imaginación o creación constituye un complejo problema teórico y empírico” (VISACOVSKY, 2019, p. 18). Si la naturaleza episódica y excepcional de la crisis sanitaria actual exige respuestas inmediatas, es necesario estar atento a los miedos accionados por ese nuevo régimen de gubernamentalidad analizado por Segata (2020). Desde una perspectiva más subjetiva y biográfica, en el siguiente apartado nos referiremos a algunas contribuciones de las ciencias sociales sobre situaciones límites y eventos críticos, enlazando conceptos a casos específicos de investigación.

Un futuro robado

En trabajos pioneros de esta área de estudios, las situaciones límites (POLLAK, 2006) o eventos críticos (DAS, 1995) han sido caracterizados como fenómenos que tensionan o descortinan los principios básicos de organización de una sociedad, provocando acciones inéditas frente a lo imprevisible, que no estaban inscriptas en el inventario de una determinada situación. Es en ese sentido, precisamente, que Gustavo Lins Ribeiro (2021) se refiere a la pandemia como un evento que “descotidianizó” el mundo, imponiendo rupturas en las consciencias prácticas y rutinas de todos los habitantes del planeta. De un amplio repertorio de condiciones, características y consecuencias relacionadas a eventos de este tipo¹, en este apartado nos interesa observar

¹ Para una sistematización de esas propiedades – clasificadas a partir de los ejes continuidad y discontinuidad, previsibilidad e imprevisibilidad, normalidad y excepcionalidad – en relación a una variedad de casos etnográficos ver: VISACOVSKY, 2011.

la alteración de las marcas temporales y los sentidos del paso del tiempo producidos por situaciones de crisis desde un punto de vista subjetivo y biográfico².

En una obra reciente, un grupo de teóricos franceses propuso la categoría *bifurcación* para designar aquellas configuraciones en las cuales eventos contingentes o ligeras perturbaciones funcionan como una fuente de reorientaciones importantes en las trayectorias individuales o los procesos colectivos (BESSIN; BIDART; GROSSETTI, 2010). En diálogo con perspectivas biográficas (BERTAUX, 2010), y nociones como las de carrera (BECKER, 2010) y *turning point* (HUGHES, 1984), esos autores nos invitan a traer al centro del debate el carácter eventual y procesual de la vida social, desarrollando una perspectiva teórica interdisciplinar que nos permita reflexionar sobre las formas de imprevisibilidad, de cambios bruscos y temporalidades múltiples de lo social.

Alejándonos un poco de la coyuntura impuesta por la pandemia en la actualidad, podemos observar que la alteración del papel central de la carrera en la planificación de una vida, una conquista de la sociedad salarial (CASTEL, 2012), no es un fenómeno nuevo. Richard Sennet analizó este aspecto de las transformaciones del mundo del trabajo en su libro *La corrosión del carácter*, observando que, paralelamente a la instauración de un nuevo orden global, el capitalismo flexible impone nuevas maneras de organizar el tiempo a partir del lema “nada a largo plazo”. Según el autor, a lo largo de la historia humana la gente ha aceptado que la vida cambia de repente por culpa de guerras, hambrunas y catástrofes. “Lo que hoy tiene de particular la incertidumbre es que existe sin la amenaza de un desastre histórico; y en cambio, está integrada en las prácticas cotidianas de un capitalismo vigoroso” (SENNETT, 2000, p. 30). Desde una perspectiva más actual, la contribución de Segata citada en la sección anterior nos advierte sobre una gramática transcultural del riesgo convertida en un modo de gobernar y ser gobernado, alimentando los sueños tecnocráticos para su distribución y regulación (SEGATA, 2020, p. 284). En este contexto, ¿qué nuevos contornos, moralidades y malestares despierta la falta de certeza con relación al futuro en una sociedad tan machacada por la inestabilidad y los caprichos del capital?

² Si bien cuenta con cierto valor analítico, la distinción entre una dimensión estructural o institucional de una biografía y la dimensión subjetiva del relato de vida puede ser engañosa, ya que uno de los objetivos principales de las investigaciones de tipo biográfico es interrogar las dinámicas recíprocas entre la acción de los determinantes sociales, familiares, económicos, etc. y el trabajo de los individuos sobre su propia historia, reflexividad que se vuelve en sí misma uno de los trazos característicos de la institución biográfica (BESSIN; BIDART; GROSSETTI, 2010, p. 9). El par objetivo/subjetivo también se vuelve objeto de problematización al reflexionar sobre la relación entre los hechos y la narración, o “la realidad” y “la descripción de la realidad” (MECCIA, 2016). Como señalan también Jorge Balán y Elizabeth Jelin (1979), la indagación sobre la relación entre cambio histórico y biografía es compleja e incluye líneas de determinación en diversas direcciones.

¿Qué agencias o resistencias podemos observar a partir de las condiciones particulares en las que se producen situaciones de incertidumbre y formas particulares de esperanza?

Las crisis pueden investirse de diversos atributos y su valoración, tanto en materia de intensidad como de proyecciones, depende de los actores y agencias en juego, así como de las interpretaciones especializadas. A partir de esta constatación, Dora Barrancos (2019) examina el papel de las mujeres en contextos de crisis social aguda en Argentina, considerando las luchas de las Madres de Plaza de Mayo y de las piqueteras de la década de 1990. Con una mirada sagaz hacia lo que denomina una construcción sexuada del universo moral, la autora observa el papel de los afectos como movilizadores de la radical interpelación de las Madres a los dictadores argentinos. “En su condición de madres solo se sirvieron del propio mandato, de las nervaduras centrales del estereotipo femenino”, afirma la intelectual y referente feminista argentina (BARRANCOS, 2019, p. 209).

Los “piquetes” son una modalidad de protesta social característica de la década de 1990 en Argentina, que consiste en ocupar vías de desplazamiento centrales, sin dejar pasar ningún vehículo. Con relación al papel de las mujeres, Barrancos analiza el papel de los grupos femeninos en general – tanto en la ocupación de las vías públicas, como en la alimentación de las fogatas, para visibilizar la obstrucción durante la noche, paliar el frío y preparar comidas –, como el de dos pobladoras que específicamente lideraron el desarrollo de las primeras acciones en las áreas petroleras de Plaza Huincul y Cutral C6 de Neuqu6n: Laura Padilla y Betty Le6n. Señala que se trataba de mujeres que vivieron la destrucci6n de sus hogares, el quiebre emocional y psicol6gico de sus parejas frente a la desocupaci6n, la falta de recursos, pero sobre todo eran madres sobresaltadas por la falta de oportunidades que afectaba a sus descendientes. Argumentando que las crisis se revelan como la condici6n de posibilidad de la insubordinaci6n y de la visibilidad para las mujeres, observa que “la experiencia de las p6rdidas y, sobre todo, la cerraz6n del futuro las llev6 a abjurar de los modos can6nicos del deber ser femenino y reclamar en el medio de la ruta, zona p6blica por excelencia, como hab6a ocurrido con las Madres de Plaza de Mayo” (BARRANCOS, 2019, p. 215). Sin embargo, a diferencia de las Madres, cuya organizaci6n pol6tica se fortaleci6 despu6s de recuperado el estado de derecho, las piqueteras desaparecieron de las altas exposiciones de liderazgo y en algunos casos se replegaron por completo a la vida dom6stica. En este sentido, se6ala Barrancos que la subversi6n que producen las crisis implica un abandono del estereotipo m6s conspicuo, lo que no significa su desaparici6n. A medida que las crisis ceden, se resuelven o encuentran derivas estabilizadoras en otra estera, lo m6s probable es la recurrencia al modelo jerarquizado.

En investigaciones previas sobre trabajadores de una importante aerolínea brasileña que pasó por un proceso de cierre y quiebra entre 2006 y 2010, también pudimos observar los atributos que adquieren esas rupturas de la trayectoria profesional, narradas como un fuerte derrumbe y un “trauma”³. Elevada al papel de “símbolo nacional”, se trató de una empresa “pionera” en servicios de transporte de pasajeros y cargas, recordada hasta el día de hoy por atributos como magnificencia, lujo, glamur, exigencia, generosidad y diplomacia. Un reconocimiento directamente proporcional al drama que significó la quiebra, sobre todo para los “fieles” empleados (pilotos y copilotos, comisarios de vuelo, mecánicos y “personal de tierra”) que permanecieron en la empresa hasta el momento final. Para ellos, ese evento fue como el “hundimiento del Titanic”: un “trauma” para el que no estaban preparados, que desenmascaró la contingencia relativa a los eventos de la vida y, en particular, a los desastres y las tragedias (CASTELLITTI, 2019).

La palabra “trauma” no es casual. Los daños de la quiebra para esos trabajadores fueron enormes, en su dimensión económica (salarios atrasados e indemnizaciones no pagas hasta el día de hoy, además de la intervención judicial del fondo previsional, en curso también hasta la actualidad), pero también simbólica e identitaria. Téngase en cuenta que, además de una fuerte identificación con la empresa, el trabajo en la aviación exige un tipo de dedicación que altera horarios, calendarios y desplazamientos, sumergiendo a los aeronautas en sociabilidades específicas, desincrustadas de lazos más firmes, como la familia y los amigos (CASTELLITTI, 2020).

Para Didier Fassin y Richard Rechtman (2009), el papel del trauma en la economía moral de las sociedades contemporáneas es producto de una nueva relación con el tiempo y la memoria, el luto y las obligaciones, las desgracias y los desgraciados. Desencantamiento, ansiedad, pérdida de seguridad: el trauma atribuye un nuevo significado a las transformaciones de la experiencia temporal, perceptible también en la forma de ver el futuro. Al mismo tiempo, es necesario considerar que existe un lazo fuerte entre los momentos críticos de ruptura de inteligibilidad y las emociones (BENSA; FASSIN, 2010 apud BESSIN, 2010). En otras palabras, la dimensión emotiva de los acontecimientos, su percepción y narración participan de lo que aquí venimos llamando evento crítico o bifurcación. No se trata de un exceso irracional, una desmesura patológica,

³ Me refiero a una etnografía realizada entre 2015 y 2017, con antiguos empleados de la VARIG que en la actualidad viven en la ciudad de Rio de Janeiro, donde la empresa tuvo uno de sus principales centros de reclutamiento y bases de operación. Esa investigación sirvió como base para una tesis en antropología social, publicada en forma de libro bajo el título “Anfitriãs do céu. Carreira, crise e desilusão a bordo da Varig” (CASTELLITTI, 2021).

como advierte Marc Bessin (2010) a contrapelo de una tradición arraigada del pensamiento social. El modo de atravesar esos procesos de ruptura, de narrarlos, compartirlos y darles sentido, está impregnado de sentimientos que, en los días de hoy, muchas veces asumen un lenguaje también influenciado por los saberes y prácticas “psi” – a los que haremos referencia a continuación –.

Descotidianizar, interrumpir las rutinas, suspender la consciencia práctica, tornar opaco el futuro: los eventos críticos alteran profundamente los marcos temporales, obligando a hacer un inventario del pasado con relación a un futuro incierto. “Me sentí robada en mi futuro”, nos relataba una azafata de la VARIG, con 40 años de edad, 20 años de carrera en la aviación, “vieja” para volver a empezar en otra empresa. Al mismo tiempo, las crisis se presentan como coyunturas para acciones inesperadas, oportunidades de cambio y transformación. Una vez superado el “trauma”, pueden ser fuente de reorientaciones importantes en las trayectorias individuales o los procesos colectivos.

Los casos empíricos mencionados brevemente en este apartado nos permiten observar cómo la experiencia emocional no solo sanciona, define y orienta un cotidiano alterado por la situación crítica; también crea vínculos y establece fronteras morales. Frente a situaciones de incertidumbre, los repertorios afectivos constituyen modalidades de construcción de lo “intolerable”, funcionando como dispositivos de sensibilización con carácter de autenticidad (BESSIN, 2010, p. 312). No se trata de una visión romantizada o terapéutica, en la que emociones “positivas” o “manifiestas” funcionen como modos más “adecuados” de atravesar una experiencia crítica. Emociones destructivas también forman parte del “trauma”, frecuentemente se encarnan en el cuerpo y son vistas como el origen de graves enfermedades y padecimientos⁴. Pero incluso en esos casos, la encarnación del sentimiento traumático en el cuerpo justifica modalidades de compromiso y acción colectiva, como las del colectivo de “perjudicados de la VARIG”, que actúa en el presente a través de diferentes modalidades de presión y lucha, como manifestaciones, vigiliás, huelgas de hambre y presión directa de autoridades, como concejales y diputados (CASTELLITTI, 2021, p. 207-244). Desde este punto de vista, el evento no es aquello que sucedió, sino lo que hace suceder. Expresando una percepción directa de la situación, el cuerpo y las emociones se transforman en herramientas performáticas de modificación de la experiencia.

⁴ Los antiguos trabajadores de la VARIG relatan constantemente casos de colegas que posteriormente a la quiebra adquirieron “cánceres de angustia”, depresión y algunos llegaron a cometer suicidio.

Incertidumbre en redes sociales

Quiebre profesional, desempleo, suspensión de derechos y violencia estatal, destrucción de hogares, falta de recursos y oportunidades; pero también movilización colectiva, construcción de nuevos proyectos comunes, emergencia de identificaciones y lazos comunitarios. Las crisis son momentos decisivos (GIDDENS, 1996, p. 146), cuya importancia se vincula a la dificultad de integrar ese punto de inflexión en un sistema de socialización. Rompen, desestabilizan, obligando a construir nuevas lecturas del pasado, del presente y del futuro.

¿Pero de qué forma esas experiencias nos pueden servir para reflexionar sobre las modalidades que adquiere la incertidumbre en la actualidad, en un contexto de pandemia y crisis sanitaria mundial? Una respuesta posible consistiría en circunscribir nuestra mirada al mundo laboral, analizando las consecuencias de la paralización en los miles de puestos de trabajo que se perdieron y aún se perderán en los próximos meses, así como las estrategias de los actores para reinsertarse y adaptarse a un mercado en constante transformación. Sin embargo, consideramos que algunas premisas de los estudios sociales sobre las bifurcaciones biográficas y los eventos contingentes nos permitirán ir un poco más allá, trazando algunas conexiones con procesos históricos, económicos y culturales de carácter más amplio. Con ese objetivo, en esta tercera y última parte de nuestro texto procuraremos iluminar algunos componentes del universo moral actual de la experiencia de incertidumbre y de crisis, a partir de un ejercicio exploratorio de investigación “online”. A pesar de todas las limitaciones que supone una incursión breve y provisoria como esta, esperamos así muñir de algún referente empírico nuestras reflexiones sobre el presente, sugiriendo caminos de investigación futuros.

Entre abril y mayo del 2020, interpelados por la necesidad de reinventar los diseños metodológicos de nuestras propias investigaciones y de nuestros alumnos, en un contexto de restricción de la movilidad y de limitación de los contactos sociales que se extendería por un período significativo, iniciamos una serie de encuentros virtuales de aprendizaje y discusión sobre metodologías de investigación social en ambiente digital⁵. De esos encuentros formaron parte una investigación de conclusión de curso sobre el trabajo de conductores de la aplicación Uber (BESSA, 2021) y un proyecto de investigación sobre los repertorios de acción de diferentes agentes de la sociedad civil durante la pandemia

⁵ En un principio, estas discusiones contemplaron diversas estrategias de recolección de datos, como el uso de formularios en línea y encuestas online (ROCCO; OLIARI, 2007), el diario de campo digital (MARINS, 2020) y la etnografía online (BELELI; PELUCIO, 2018).

(AZEVEDO *et al.*, 2020). En relación a los datos construidos para el presente texto, en el mismo período realizamos una búsqueda en la red social *Twitter* desde un perfil particular a partir del *hashtag* #incertidumbre, catalogando las frases o palabras que aparecían en las publicaciones, así como los diferentes campos disciplinares o actividades mencionados. A diferencia de las demás investigaciones, en las cuales las redes sociales y páginas de las organizaciones servirían como una instancia de análisis en sí misma, que posteriormente podría ser utilizada para establecer contactos más allá de internet, con la posibilidad de observar la relación de continuidad – o circuito – entre los universos off-line y online (MARINS, 2020), la investigación sobre los discursos sobre “incertidumbre” en *Twitter* no tenía la intención de trazar un diálogo más allá de la red social. Clasificando las publicaciones, sus autores, y observando las respuestas y comentarios generados, esta iniciativa tuvo el objetivo de construir un mapa del campo semántico de este sentimiento, los saberes accionados y recursos ofrecidos o demandados.

Teniendo en cuenta que la tecnología no es externa sino incorporada, de forma que las fronteras entre conexión y desconexión, presencial y no presencial, cuerpos y tecnologías, son permeables e híbridas (BELELI; PELUCIO, 2018), buscamos de esa forma observar qué se decía sobre la incertidumbre en esa red social, en un momento en el que, más que nunca, nos encontrábamos inmersos en el universo de la comunicación digital debido a las medidas de aislamiento social. Como también señala Cristina Marins (2020), el “universo virtual” ya no puede ser pensado como algo separado del “mundo real”. Como parte integrante de nuestro cotidiano y el de nuestros interlocutores, es necesario prestar atención a las implicaciones de este fenómeno en nuestras investigaciones, lo que incluye observar sus potencialidades y desafíos. En este sentido, es relevante lo apuntado por la autora sobre “el carácter opaco de las plataformas digitales”, en las que nuestra investigación está regida por algoritmos y manipulaciones con las cuales, hasta hace poco tiempo, no necesitábamos lidiar (MARINS, 2020, p. 12).

Teniendo en cuenta que los sistemas algorítmicos nos enfrentan con una agencia cibernética cuya concepción y diseño se fundamentan en un modelo de negocios basado en la atención y la influencia (CESARINO, 2021), a través de las publicaciones reunidas pudimos comprobar que el “campo económico” y el “campo psi” son predominantes a la hora de ofrecer respuestas a la experiencia de incertidumbre. Nos referiremos en primer lugar al denominado “campo económico”, conformado por el mundo empresarial, las finanzas y el trabajo. Desde estos dominios, en *Twitter* nos ofrecen consejos sobre “competencia para el liderazgo, coaching y adaptación al cambio continuo”, “comunicación y gestión de riesgo”, “crisis y emprendedorismo: a mayor incertidumbre,

mayor emprendimiento”, “cómo crear y construir marcas, adaptándose al cambio”, “claves empresariales para enfrentar la crisis: gestión de la incertidumbre; gestión de la comunicación”, “innovación y emprendimiento”, “futuro y situación financiera”, “carreras: incertidumbre y complejidad”, “innovación, nuevos modelos de trabajo”, “relación de contratos laborales”, entre otros.

La prerrogativa de la economía y todo su campo semántico para diagnosticar y resolver las principales cuestiones de nuestra época tiene raíces arraigadas en transformaciones de la vida colectiva cuya génesis remite al inicio de la modernidad europea, y a un proceso paralelo de adquisición de legitimidad pública por parte de los economistas (NEIBURG, 2010). Del mismo modo, sensaciones de crisis y ruptura pueden ser identificadas como experiencias sociales características de la modernidad, alguna vez definida como la condición sociohistórica donde “todo lo sólido se desvanece en el aire”. Sin embargo, el lenguaje utilizado en las publicaciones recuperadas en *Twitter* – repárese en términos como “gestión”, “emprendedorismo”, “riesgo”, “innovación” – remite a condiciones y experiencias que poco tienen que ver con las consecuencias de la industrialización y la división social del trabajo de fines del siglo XVIII. Para el sociólogo alemán Ulrich Beck, la modernización puede ser entendida como un proceso de innovación autónoma que lleva a la obsolescencia de la sociedad industrial y a la emergencia de una “sociedad del riesgo”. En un contexto donde las instituciones de la sociedad industrial se tornan productoras y legitimadoras de amenazas que no logran controlar, “el regreso de la incertidumbre” (BECK, 2012, p. 21) significaría que un número cada vez mayor de conflictos sociales es tratado como problemas de *riesgo*. De cara a una creciente ausencia de claridad, desaparece la fe en la factibilidad técnica de la sociedad y el horizonte se torna oscuro.

Riesgo e incertidumbre son utilizados aquí casi como equivalentes, como tendencias contrarias a la búsqueda de control⁶. Reparemos también que algunas referencias son similares a la definición extraída del diccionario: “creciente ausencia de claridad”, pérdida de la “fe en la factibilidad técnica”. Para el sociólogo alemán Harmunt Rosa (2019), una compleja interacción entre diversas formas de aceleración – aceleración técnica, aceleración del ritmo de vida, aceleración de los índices de cambio social y cultural – sería responsable del surgimiento de un creciente y agravado estado de carencia temporal.

⁶ Para otros autores la capacidad del riesgo de ser administrado a partir de mecanismos de seguro lo diferenciaría de la incertidumbre (WHITE; GODART; THEIMANN, 2010). Ver el análisis de Anthony Giddens de la bolsa de valores como un ámbito de riesgo institucionalizado, que utiliza activamente el riesgo para crear el “futuro”, que luego será colonizado (GIDDENS, 1994, p. 153).

“Firme adhesión de la mente” o “fe en la factibilidad técnica”, representan una de las más profundas convicciones éticas y políticas del “proyecto de la Modernidad”, al que sería necesario renunciar para imaginar nuevos modelos identitarios y nuevos arreglos sociopolíticos, adaptados a las nuevas estructuras temporales (ROSA, 2019).

Un cambio radical en la experiencia temporal es señalado como una de las características de las crisis, por el antropólogo Federico Neiburg en una contribución reciente titulada “el daño de las pandemias”. “Más que una simple aceleración, se trata de una compresión que colapsa presente, pasado y futuro, y amenaza con tornar obsoleta o banal cualquier fotografía de los acontecimientos actuales” (NEIBURG, 2020). No se trata solo de que la crisis sanitaria y sus efectos en la temporalidad se vuelven palpables, en la actualidad, en una dimensión cotidiana casi banal (nuestros trabajos, reuniones y actividades de ocio, que normalmente se distribuían en la semana según días útiles, fines de semana y feriados, adquieren nuevos ordenamientos debido a las medidas de aislamiento social). Si no, sobre todo, de que las luchas de poder en torno a la gestión del virus se dan en términos temporales, a través de la creación artificial de una dicotomía entre un tiempo económicamente productivo *versus* un tiempo pasivo, de espera y paralización.

En estas condiciones, si la aceleración, la ruptura y el riesgo hablan de procesos sociales que se extienden algunas décadas en el pasado, la crisis actual implica una verdadera “crisis cognitiva” (NEIBURG, 2020), con consecuencias radicales en las formas de conceptualizar la realidad. Lo que sucede es una dislocación masiva de la vida cotidiana, del orden y la normalidad que le atribuimos al mundo, a partir de la cual esquemas interpretativos que hasta entonces eran eficaces dejan de operar. La tarea impuesta, en consecuencia, es conferirle inteligibilidad a la situación, de modo tal que sea posible actuar en un marco reparado de previsibilidad (VISACOVSKY, 2019). Sin embargo, los recursos que disponemos para lidiar con esa tarea – físicos, económicos, afectivos, generacionales, entre tantos – son escasos y están desigualmente distribuidos. En esto también, no nos cansaremos de repetir, la pandemia no nivela, sino que acentúa las diferentes condiciones de vidas humanas vivibles.

Consideremos brevemente el segundo grupo de publicaciones resultado de nuestro ejercicio de investigación en la red social en *Twitter*. Teniendo en cuenta las dimensiones examinadas de la crisis actual, no es por casualidad que esos resultados remiten a dos campos de conocimiento que en la actualidad asumen destacada legitimidad para dar respuestas a los grandes problemas de la humanidad. La economía, afirmando la

cuantificación como capacidad singular para comprender las relaciones humanas y las “culturas psi” como disciplinas científicas, discursos y prácticas asociados para el estudio y la gestión de la subjetividad y la mente (PLOTKIN; RUSSO, 2017). Si el surgimiento de una “cultura terapéutica” sería resultado de la conformación de una serie de dispositivos asociados a discursos expertos destinados a poner al sujeto “en discurso” e intervenir sobre él (PLOTKIN, 2017), tal conformación del sujeto moderno remite al mismo marco epistemológico que vio nacer y crecer a la ciencia económica.

Denominamos “campo psi” a un grupo de publicaciones que a través de la red social nos ofrecen consejos y recomendaciones de psicólogos, psiquiatras y otros saberes relativos a la llamada “salud mental”. Psicólogos que brindan atención online, sugerencias de textos, cursos, audiolibros, podcasts, “pilares o guías en tiempos de incertidumbre”, orientaciones para lidiar con “la imprevisibilidad, el no determinismo y la libertad”, el “miedo a no saber qué va a pasar”, reflexiones sobre “higiene mental, salud mental, ansiedad, depresión, confinamiento”, “ecología emocional”, “escritura sobre experiencias y emociones de incertidumbre”, “el poder de mantenerse positivo”, el poder de “las emociones, la sonrisa y la calidad humana”, la “libertad como elección de actitud frente a las circunstancias, antídoto contra la incertidumbre”, entre otras tantas publicaciones.

Aunque entre esos llamados se cuelan algunos consejos de tipo “autoayuda” y una orientación de carácter religioso (sobre la importancia de la “reunión diaria con dios”, incluyendo un salmo), el repertorio psico-médico es predominante. Una vez más, observamos los límites trazados por la agencia de los algoritmos seleccionando esas publicaciones de todo un universo de terapias, consejos y guías. No debemos olvidar que las disciplinas científicas dirigidas al estudio y la gestión de la subjetividad y la mente, como el psicoanálisis, forman parte de un flujo mayor de discursos y prácticas, con los cuales se complementan o se contraponen en las distintas modalidades de recepción, circulación y diseminación (PLOTKIN, RUSSO; 2017). En América Latina específicamente, psicoanalistas, psicólogos, actores del campo médico, se complementan o entran en disputa con la pervivencia, apropiación y reconfiguración de prácticas terapéuticas tradicionales, ya sea de origen local o africano, u otras vinculadas al catolicismo, formando parte de un “campo de lucha por la manipulación simbólica de la conducta de la vida privada y la orientación de la visión del mundo” (BOURDIEU, 2017 apud PLOTKIN, 2017), que implementan en sus prácticas definiciones concurrentes, antagonistas de la salud, de la cura de los cuerpos y de las almas.

¿Qué nos ofrece este repertorio de consejos relativos a la “salud mental” para lidiar con la experiencia de incertidumbre? Como mencionado, la coincidencia de una “cultura terapéutica” y el espíritu capitalista – por usar una expresión familiar en nuestro campo – en la conformación de la subjetividad moderna no tiene nada de casual. El ya clásico estudio de Luc Boltansky y Ève Chiapello (2009) realiza una importante contribución para pensar las lógicas sociales que encadenan discursos del “campo económico” y el “campo psi” como los de las publicaciones identificadas, para diagnosticar, aconsejar y curar. Entre otros aspectos, esos estudios pudieron rastrear el impacto ideológico del nuevo capitalismo en la tendencia psiquiátrica actual a otorgar una importancia central al “letargo” y la “inacción” como criterios para el diagnóstico de la depresión (PETERS, 2020, p. 4). Así como de las subjetividades se espera el movimiento y la adaptación, la naturaleza excepcional de una catástrofe como la pandemia actual exige respuestas rápidas, algo que tiende a dificultar interpretaciones locales o culturalmente situadas como las ofrecidas por la antropología. Como sucede frecuentemente, se destacan los modelos explicativos universalizantes basados en la biología (SEGATA, 2020). Pero, como expresa la filósofa Virginia Cano en el diálogo citado anteriormente, la incomodidad y la incertidumbre también pueden ser un buen lugar desde donde pensar (DILLON, 2020, s/p).

Consideraciones finales

Al inicio de este ejercicio nos planteamos una pregunta, que ahora estamos en condiciones de retomar, no para ofrecer grandes respuestas o presagios, pero para seguir trabajando colectiva y científicamente. ¿Qué pueden aportar las ciencias sociales para reflexionar sobre la incertidumbre actual, frente a tanto desconcierto?

En primer lugar, aceptar que la salida no es clara ni unívoca. Algo que caracteriza este campo interdisciplinar de conocimiento es el debate y la pluralidad, y en esta pandemia no viene siendo diferente. En secuencia a las declaraciones un poco apresuradas de figuras destacadas del campo intelectual internacional, comenzamos a animarnos a problematizar el presente desde un lugar menos evidente. Retomando una vez más el diálogo con el que abrimos este texto, nos parece oportuno recuperar la reflexión sobre la fortaleza del movimiento feminista al animarse a la incertidumbre y a la escucha. Evitando diagnósticos mágicos y proponiendo un diálogo desde la fragilidad, intelectuales feministas argentinas nos abren los ojos hacia la complejidad de proponer salidas futuras cuando el presente nos resulta tan incómodo. En palabras de Virginia Cano,

En lo personal, creo que hay que evitar sacar conclusiones rápidas o polarizadas, y transitar la incomodidad de estar en lo revoltoso de un oleaje en el que conviven el peligro y la salvación, la agitación de la fuerza comunitaria y la efervescencia del impulso inmunitario, el deseo de ayudar a lxs otrxs y el individualismo más acérrimo. Habitar la incerteza de este acontecimiento es un desafío no sólo para muchxs filósofxs enamoradx de “la verdad”, sino también para una mirada economicista que domina nuestra cultura contemporánea, y que ha hecho del cálculo y la previsión una herramienta de control y de producción jerarquizada de la vida. Renunciar completamente al cálculo es imposible, pero revisar sus variables y prioridades es también una necesidad de primer orden (DILLON, 2020, s/p).

La estrategia aquí iniciada nos reveló pistas interesantes sobre las fórmulas y recetas del mundo económico y de los negocios para responder a la incertidumbre. Un esfuerzo más prolongado en esa dirección, seleccionando perfiles o interlocutores para adensar los sentidos y estrategias de esos discursos, nos parece bastante prometedor.

En segundo lugar, es importante rescatar el potencial de las ciencias sociales para realizar lecturas basadas en datos empíricos, habitando – más que evitando – las preguntas y perplejidades que esta situación nos coloca (VISACOVSKY, 2020). El antropólogo argentino menciona tres áreas de investigación de las ciencias sociales con cierta tradición y acumulación de conocimiento, fundamentales para orientar políticas públicas específicas: en primer lugar, el estudio de la desigualdad social y las condiciones de vulnerabilidad; en segundo lugar, la relación entre controles sanitarios y formas de segregación; y, por último, una corriente de estudios menos antigua y consolidada sobre las situaciones de crisis, sus propiedades y consecuencias en las subjetividades y sociabilidades contemporáneas. Adscriptos en esta tercera corriente, en este texto nos propusimos esbozar una genealogía de un sentimiento social de incertidumbre y crisis, reconociendo el papel singular de las emociones en momentos de contingencia, ruptura o bifurcación. Observamos cómo persisten convenciones que sitúan la certeza en la mente, proyectándola así indirectamente en oposición a lo corporal o sensible. Rechazando ese dualismo, si la incertidumbre puede ser explicada como la reactivación de un miedo, provocado por la pérdida de un conocimiento claro de algo, creemos que se trata de estados y experiencias que integran mente y cuerpo, razón y emoción. Estados incómodos, que exponen nuestra fragilidad, frente a los que debemos permanecer alertas para no dejarnos conquistar por promesas de soluciones simples que frecuentemente representan nuevas formas de control y exclusión.

Para avanzar en el entendimiento de las nuevas modalidades de miedo que una pandemia representa en nuestro contexto actual, emprendimos un camino clásico de las ciencias sociales, que consiste en prestar atención a las acciones de los protagonistas de un evento, sus modalidades de lectura y apropiación, para reconstruir los universos morales, apuestas de producción de sentido y temporalidad. Observamos que, entre los trabajadores de la aerolínea brasileña VARIG, experiencias de “trauma”, “decepción”, “enfermedad” y “pérdida de futuro”, caracterizan todo el período vivido desde la quiebra de la empresa, dando cuenta de universos morales compartidos y formas de producir compromisos colectivos. En las acciones de denuncia frente a las autoridades políticas pertinentes, que aluden a “cuerpos envejecidos” y “enfermos”, observamos la capacidad micropolítica de las emociones; o sea, su potencial para dramatizar y reforzar la dimensión macrosocial de la vida social (REZENDE; COELHO, 2010).

Una breve comparación, a través de aproximaciones y contrastes con otros contextos de crisis y protesta social en Argentina, nos permitió cotejar los atributos que asumen esas experiencias en las prácticas y representaciones de los afectados. En esa dirección, el análisis de Dora Barrancos sobre las Madres de Plaza de Mayo y las piqueteras nos llamó la atención hacia el papel movilizador de los afectos desde una perspectiva de género. Concordamos con la autora cuando afirma que “la constitución de los sentidos y de los atributos que el patriarcado asigna a las mujeres ‘por naturaleza’, encuentra un desborde, una ruptura frente a las crisis” (BARRANCOS, 2019, p. 203). Sin embargo, si en el caso de las azafatas de la VARIG los afectos también funcionan como detonantes de una visibilidad femenina en el ágora, debemos observar que los destinos políticos de esa acción se proyectan en direcciones contrapuestas. Queda así pendiente un análisis más profundo de los entrecruzamientos de marcadores de género, clase, raza, generación que nos permita arrojar alguna luz sobre esos compromisos y tránsitos políticos antes, durante y después de la crisis⁷.

Finalmente, en el tercer y último tramo de nuestro argumento dirigimos nuevamente nuestra mirada al momento actual, procurando iluminar algunas modalidades de la incertidumbre en un contexto de pandemia. Verificamos que, pese al carácter

⁷ No podremos profundizar esta cuestión, que mencionamos rápidamente con el objetivo de trazar caminos de investigación futuros. Considérese brevemente que, mientras la permanencia en el ágora – para usar la expresión de Barrancos – se mantiene y potencializa en el caso de las Madres de Plaza de Mayo y se detiene en el caso de las piqueteras en un período posterior a la crisis, en el caso de las azafatas de la VARIG proyecta su accionar político en una dirección que encuentra eco en un discurso conservador, alineado al refortalecimiento de las derechas brasileñas.

excepcional de esta coyuntura, los discursos más pronunciados continúan siendo aquellos que ya son reconocidos en su carácter de voz legítima para ofrecer lecciones, consejos y guías en el mundo actual. Ya sea que el riesgo, la crisis y la incertidumbre constituyan una acentuación de tendencias iniciadas en la modernidad, o un fracaso de las convicciones éticas y políticas de ese proyecto, desde el mundo empresarial y de las finanzas las respuestas siguen siendo las mismas: adaptación, gestión, innovación. El movimiento continúa representando el símbolo de lo eficiente, deseable y “saludable”, evocando conjuntamente el repertorio psico-médico que identifica la paralización como criterio relevante de lo patológico.

La idea de paralización, sin embargo, asumió nuevos contornos durante estos meses de aislamiento social y cuarentena, y estuvo en el centro de debates fundamentales que pusieron en jaque binarismos modernos, haciendo necesario pensar las relaciones entre “vida” y “economía” como inseparables para calibrar los daños de la pandemia (NEIBURG, 2020). Por otro lado, algo que queda cada vez más claro, es que los recursos y limitaciones que disponemos para “movernos” o quedarnos “parados” están desigualmente distribuidos y recrudecen dinámicas de racismo estructural y violencia estatal como las que testimoniamos en meses pasados, tanto en Estados Unidos como en Brasil⁸. Un poco en sintonía con este escenario social, permanecen preguntas sobre cómo experiencias emocionales encarnan repertorios políticos conservadores. En otras palabras, cómo sentimientos como miedo e incertidumbre forman parte de un malestar que se manifiesta en el desapego a los valores igualitarios encarnados en los sentidos comunes democráticos (VIOTTI, 2020). Si el futuro es forjado a través de procesos de imaginación y creación en el que las emociones adquieren un papel primordial, en cuanto científicos sociales debemos asumir la tarea urgente de pensar cómo esos pensamientos incorporados posibilitan compromisos y acciones hacia futuros más plurales.

Referencias

AZEVEDO, Elizabeth; CASTELLITTI, Carolina; MELO, Luiza; BONFIM, Luiz; MACEDO, Rafael; LIMA, Raquel. Movimentos Sociais e Pandemia no Brasil de Bolsonaro. In: LUVIZOTTO, Caroline K.; CUNHA, Isabel F. (eds.) *Comunicação, Cidadania e Movimentos Sociais*, eds. Aveiro: Ria Editorial, 2020, p. 317–44.

⁸ Nos referimos al asesinato de George Floyd en Estados Unidos y de João Pedro Mattos en una favela de Rio de Janeiro, ambos en el mes de mayo de 2020, ambos negros, ambos perpetrados por fuerzas de seguridad del estado.

BALÁN, Jorge; JELIN, Elizabeth. La estructura social en la biografía personal. *Estudios Cedes*, v. 9, n. 2, p. 5-25, 1979.

BARRANCOS, Dora. Mujeres y crisis en la Argentina: de las Madres de Plaza de Mayo a las piqueteras. In: MARTIN, A. L.; VALOBRA, A. M., *Dora Barrancos: Devenir feminista. Una trayectoria político-intelectual*. Buenos Aires: CLACSO; Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, 2019. p. 201-224.

BECK, Ulrich. A reinvenção da política: rumo a uma teoria da modernização reflexiva. In: BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. *Modernização reflexiva. Política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: Editora Unesp, 2012. p. 11-87.

BECKER, Howard. *Outsiders. Hacia una sociología de la desviación*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2010.

BELELI, Iara; PELUCIO, Larissa. Aperte play para iniciar: desafios metodológicos de pesquisas nas mídias digitais. In: DURÃO, Susana; LINS FRANÇA, Isadora (orgs.) *Pensar com método*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2018, p. 117-143.

BERTAUX, Daniel. *Le récit de vie. L'enquête et ses méthodes*. Paris: Armand Colin, 2010.

BESSA, Ana C. O perfil do motorista de aplicativo no Brasil. *MovimentAção*, v. 8, n. 14, p. 24-43, 2021.

BESSIN, Marc. Le trouble de l'événement: la place des émotions dans les bifurcations. In: BESSIN, Marc; BIDART, Claire; GROSSETTI, Michelle. *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*. Paris: Éditions La Découverte, 2010, p. 306-328.

BESSIN, Marc; BIDART, Claire; GROSSETTI, Michelle. Bifurcations. *Les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*. Paris: Éditions La Découverte, 2010.

BOLTANSKY, Luc; CHIAPELLO, Ève. *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

CASTEL, Robert. *As metamorfoses da questão social*. Petrópolis: Vozes, 2012.

CASTELLITTI, Carolina. O naufrágio da varig: bifurcações biográficas, desilusão e quebra do futuro. *Revista Latinoamericana de Antropología del Trabajo*, v. 5, p. 1-24, 2019.

CASTELLITTI, Carolina. Sobre mães, navios e cachaça: carreira, crise e desilusão numa empresa brasileira representada como “patrimônio da nação”. *Mana*, v. 26, n. 3, p. 1-34, 2020.

CASTELLITTI, Carolina. *Anfitriãs do céu. Carreira, crise e desilusão a bordo da Varig*. Rio de Janeiro: Editora Telha, 2021.

CERES, V́ictora; COELHO, Maria Claudia. A antropologia das emoções: conceitos e perspectivas teóricas em revisão. *Horizontes Antropológicos*, v. 25, n. 54, p. 7-21, 2019.

CESARINO, Letícia. Antropologia Digital Não é Etnografia. *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, n. 21, v. 2, 304–15, 2021.

COELHO, Maria C.; OLIVEIRA, Eduardo. Reflexões sobre o tempo e as emoções na antropologia: definições, práticas e políticas. *Sociologia e Antropologia*, v. 10, n. 3, p. 1087–1100. Disponible en: http://www.sociologiaeantropologia.com.br/wp-content/uploads/2021/01/15_v10n3_RP_ClaudiaCoelho-EduardoOliveira.pdf. Consultado el 12/10/2020.

DAS, Veena. *Critical Events*. An anthropological perspective on contemporary India. Oxford University Press, 1995.

DAS, Veena. Facing COVID 19. My Land of Neither Hope nor Despair. *American Ethnologist*, 2020. Disponible en: <https://americanethnologist.org/features/collections/covid-19-and-student-focused-concerns-threats-and-possibilities/facing-covid-19-my-land-of-neither-hope-nor-despair>. Consultado en 12/4/2020.

DILLON, Marta. Un diálogo desde la fragilidad y la incertidumbre. *Página 12*, 10/4/2020. Disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/258457-un-dialogo-desde-la-fragilidad-y-la-incertidumbre>. Consultado el 12/4/2020.

ELIAS, Norbert. *El proceso de la civilización*. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1987.

FASSIN, Didier; RECHTMAN, Richard. *The empire of trauma. An Inquiry into the Condition of Victimhood*. Princeton University Press, 2009.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica del poder*. Madrid: La piqueta, 1992.

FREIRE, Lucas. Subnotificação e negacionismo: o que conta como real em uma (in)visível pandemia. *Boletim Cientistas Sociais*, 34, maio, 2020. Disponible en: <http://anpocs.org/index.php/publicacoes-sp-2056165036/boletim-cientistas-sociais/2348-boletim-n-34-cientistas-sociais-e-o-coronavirus>. Consultado el 12/6/2020.

GIDDENS, Anthony. *Modernidad e identidade del yo: el yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Ediciones Península, 1994.

HUGHES, Everett. *The Sociological Eye: selected papers*. New Brunswick: Transaction, 2. ed., 1984.

MARINS, Cristina. Internet e trabalho de campo antropológico: dois relatos etnográficos. *Ponto Urbe*, v. 27, p. 0–18, 2020.

MECCIA, Ernesto. Narrar en serio, como si hubiera sucedido. In: MECCIA, Ernesto. *El tiempo no para: los últimos homosexuales cuentan la historia*. Santa Fe, Buenos Aires: UNL, Eudeba, 2016, p. 39-68.

NEIBURG, Federico. Os sentidos sociais da economia. In: DIAS DUARTE, Luiz F. (org.) *Horizontes das Ciências Sociais no Brasil - Antropologia*. ANPOCS/Barcarolla/Discurso Editorial, 2010. p. 1-34.

NEIBURG, Federico. El daño de las pandemias. *Revista Anfibia*. Universidad Nacional de San Martín, 2020. Disponible en: <http://revistaanfibia.com/ensayo/dano-las-pandemias/?fbclid=IwAR3onKTrcHkCXHZdAhOHOriNxVknTseBRgeMEJo2nTtoj3e4P2C3UeXRnofk>. Consultado el 13/5/2020.

OLIVERA, Margarita. Relaciones entre Covid-19, sexismo y racismo en Brasil: un análisis desde la economía feminista. *Revista Economía*, v. 73, n. 118, 39–50, 2021.

PETERS, Gabriel. A loucura como experiência e representação: dois caminhos na sociologia da (in)sanidade. *Blog do SocioFilo*, 2020. Disponible em: <https://blogdosociofilo.com/2020/05/28/a-loucura-como-experiencia-e-representacao-dois-caminhos-na-sociologia-da-insanidade-por-gabriel-peters>. Consultado el 13/5/2020.

PLOTKIN, Mariano. El psicoanálisis como sistema de creencias: un bosquejo de programa de investigación. *História, Ciências, Saúde - Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 24, supl., p.15-31, 2017.

PLOTKIN, Mariano; RUSSO, Jane. Culturas psi: psicanálise, subjetividade e política. *História, Ciências, Saúde - Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 24, supl., p. 7-9, 2017.

POLLAK, Michael. *Memoria, olvido, silencio*. La Plata: Ediciones Al Margen, 2006.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de la Lengua Española*. 23. ed. Madrid: RAE, 2014. Disponible en: <https://dle.rae.es/>. Consultado el 1/5/2020.

REZENDE, Claudia; COELHO, Maria C. (org.). *Antropologia das emoções*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

RIBEIRO, Gustavo L. “Descotidianizar” el mundo. La pandemia como evento crítico, sus revelaciones y (re)interpretaciones. *Desacatos*, v. 65, p. 106-123, 2021.

ROCCO, Leonardo; OLIARI, Natalia. La encuesta mediante Internet como alternativa metodológica. VII Jornadas de Sociología: 1–11, 2007. Disponible en: <http://www.aacademica.org/000-106/392%0Ahttp://www.aacademica.org/000-106/392%0Ahttp://www.aacademica.org/000-106/392%0Ahttp://cdsa.aacademica.org/000-106/392.pdf>. Consultado el 18/1/2022.

ROSA, Harmut. *Aceleração: a transformação das estruturas temporais na modernidade*. São Paulo: Unesp, 2019.

SEGATA, Jean. Covid-19, Biossegurança e Antropologia. *Horizontes Antropológicos*, v. 26, n. 57, p. 275-313, 2020.

SENNETT, Richard. *La corrosión del carácter*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2000.

VIOTTI, Nicolás. El Individualismo Autoritario. 7 *ENSAYOS*. *Revista latinoamericana de sociología, política y cultura*, v. 1, n. 1, p. 101–14, 2020.

VISACOVSKY, Sergio. *Estados críticos. La experiencia social de la calamidad*. Buenos Aires: Ediciones Al Margen, 2011.

VISACOVSKY, Sergio. Futuros en el presente. Los estudios antropológicos de las situaciones de incertidumbre y esperanza. *Revista Publicar*, año XVI, n. XXVI, julio, 2019.

VISACOVSKY, Sergio. Futuros anhelados, futuros temidos, normalidades posibles. *Colegio de Graduados en Antropología de la República Argentina*, 6 de mayo de 2020. Disponible en: <https://mailchi.mp/4294070633c6/97rgqzwwci?fbclid=IwAR2KV6ljrRIdulNeb3hDO2ZZRGEAOpz2qcSyOZNjbxLMxhUoFyWGDnFgxvo>. Consultado el: 13/5/2020.

WHITE, Harrison; GODART, Frédéric; THEIMANN, Matthias. Les bifurcations sont la règle et non l'exception: perspectives sur les différentes formes d'incertitude. In: BESSIN, Marc; BIDART, Claire; GROSSETTI, Michelle. *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*. Paris: Éditions La Découverte, 2010, p. 289-305.

Agradecimientos

Este texto se nutrió de un diálogo con estudiantes de la Universidad Federal Fluminense que fueron una compañía durante un período bastante desconcertante. Dejo registrados mis agradecimientos, así como a los/las pareceristas anónimos cuyas observaciones fueron importantísimas para lograr una versión más clara y rica del texto.

Financiamento

Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ).

Recebido em 21 de setembro de 2021

Aceito em 11 de fevereiro de 2022

Examinando um poderoso efeito de cura através de uma lente cultural, e encontrando significado¹

Examining a Powerful Healing Effect through a Cultural Lens, and finding Meaning

Daniel Ellis Moerman

Professor emérito de Antropologia na Universidade de Michigan-Dearborn
dmoerman@umich.edu

Tradução:

Matheus Cervo

Cientista Social com ênfase em Antropologia
Mestrando do Programa de Pós-graduação em Comunicação
– Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Revisão Técnica:

Gabriela Tuane Tain Bessi

Pós-graduada em Metodologia do Ensino da Língua Inglesa – Uninter
Atua no Instituto de Ensino São José e na microempresa Teacher Tuane

RESUMO:

Neste artigo, argumento que o “efeito placebo” não existe; placebos existem, mas eles são inertes, portanto não têm efeitos (é isso que “inerte” significa). No entanto, sabemos que muitas vezes acontecem coisas após a administração do placebo. Dentre as várias causas para tal mudança, atribuo alguns efeitos aos significados (*meanings*) que os placebos transmitem aos participantes do evento médico – os médicos, enfermeiras, pacientes, família, comunidade, etc., do paciente. Chamo isso de “respostas de significado” e pesquiso aqui algumas das maneiras como elas ocorrem (com ou sem a presença de placebos). Em seguida, descrevo alguns estudos recentes que complicam dramaticamente a interpretação dos ensaios clínicos randomizados (ECR) e nossos entendimentos que, talvez, sejam excessivamente simplistas acerca da natureza da eficácia médica.

1 Capítulo do livro “*Placebo Talks*” escrito originalmente em inglês. O original pode ser acessado gratuitamente em:

https://www.researchgate.net/publication/314920386_Looking_at_placebos_through_a_cultural_lens_and_finding_meaning_Modern_perspectives_on_placebos_in_society.

Introdução

Neste artigo, examinarei um poderoso efeito de cura por meio de lentes culturais.

O processo de cura humana é complicado e envolve várias dimensões diferentes que as vezes interagem e as vezes são aparentemente ortogonais. O componente mais importante é provavelmente a ação do sistema imunológico que opera de forma independente. Também estão envolvidos: a história natural de muitas doenças autolimitadas (resfriados, gripes, entorses, ossos quebrados simples); uma certa quantidade de condicionamento ou aprendizado, quando enfrentamos uma doença pela segunda ou terceira vez; regressão à média (isto é, às vezes as coisas simplesmente voltam ao “normal”); preconceito de pacientes ou investigadores tentando agradar uns aos outros e, talvez, a si próprios. A medicação pode desempenhar um papel, assim como um *significado* (*meaning*), que é a resposta cognitiva e emocional às ricas tramas de relacionamento de objetos de pensamento que são especialmente vivas em tempos de crise – como a doença de um cônjuge, de um filho ou de si próprio.

Nada disso é particularmente controverso, exceto talvez o último; geralmente entendido (ou como eu preferiria, mal-entendido) como o “efeito placebo”, este elemento importante no projeto de cura humana ocasiona desprezo periódico com análises que negam a existência dessas forças ou, quando consideradas, são triviais e de curta duração. Tenho certeza de que a maioria dos leitores está familiarizada com a mini-indústria de artigos dos drs. Hróbjartsson e Gøtzsche que chamaram a atenção para alguns dos piores artigos já escritos na história da medicina (HRÓBJARTSSON; GØTZSCHE, 2001).

Há uma longa história de tais artigos, tentativas globais de explicar como uma ilusão aquilo que é uma das forças mais importantes e interessantes da vida humana. Por que tal “ceticismo” persiste ao mesmo tempo que evidências poderosas continuam a se acumular às consequências biológicas do fato da assistência médica – seu significado (em vez de seu conteúdo) – é uma questão marcante sobre um fenômeno cultural. Acredito que a resposta a essa pergunta tenha pelo menos duas partes: primeiro, embora o reducionismo seja absolutamente essencial para a existência de uma abordagem científica da biologia humana, o fato é que alguns assuntos são mais facilmente “reduzidos” do que outros; alguns fenômenos, como a construção do sentido, são propriedades emergentes de todo o processo humano mental, emocional, religioso e histórico, e envolvem as interações de pessoas, comunidades, história e cultura de maneiras ricamente interessantes e importantes porque são complexos e desafiadores. Muitos desses processos são totalmente invisíveis para nós, ao mesmo tempo em que os incorporamos; em certo

sentido, incorporei o significado (*meaning*) da mesma maneira que incorporei meu fígado, do qual, a menos que algo de ruim esteja acontecendo, normalmente estou totalmente inconsciente. Ao confundir essas coisas com sistemas de comunicação relacionados, mas muito mais simples (cantos de pássaros, sinais de chimpanzés), banalizamos os aspectos mais surpreendentes de nosso ser, que são tão enormes e poderosos que muitas vezes simplesmente não os reconhecemos pelo que são. Podemos encontrar e nos mover dentro desse significado através de uma série de processos culturais: rituais, dança, música, literatura. Nós não entendemos a maior parte desses processos – e, na verdade, não precisamos entender: nenhum de nós, exceto o linguista mais habilidoso e educado, pode traçar os meandros da linguagem comum, e até mesmo os linguistas têm seus limites. No entanto, todos podemos conversar (bem... podemos tentar). Para uma introdução à ideia de significado, consulte o livro “Meaning” de Michael Polanyi (POLANYI; PROSCH, 1975).

Em segundo lugar, os médicos muitas vezes consideram esses assuntos onerosos, pois parecem atribuir-lhes ainda mais responsabilidade pelos resultados dos pacientes. “Meu Deus”, dizem eles. “Agora sou responsável pelo meu ‘comportamento ao lado do paciente’”. Mais fácil ignorar a coisa toda. Fazer isso, no entanto, é, a meu ver, perder algo de extraordinária importância humana aos conhecimentos médicos. Essa extraordinária vontade de descrever é uma questão interessante e complicada em si mesma, mas não podemos a considerar seriamente aqui.

Ao contrário do estudo de Hróbjartsson e Gøtzsche (2001), muitos estudos em laboratório e em clínicas mostraram que pessoas recebendo tratamentos inertes receberam benefícios significativos, mas poucos são tão elegantes e persuasivos quanto os de Fabrizio Benedetti. Em um estudo clássico de dor experimentalmente induzida (BENEDETTI; AMANZIO, 1997), uma injeção de solução salina – apresentada como um analgésico útil em cerca de 6 ou 8 palavras – foi dada aos membros de um grupo; o resultado é comparado a outro grupo que recebe uma injeção da solução salina sem a apresentação – trata-se da mesma injeção, mas a aplicação aconteceu sem palavras durante o processo. Essa é a única diferença entre os dois grupos. No entanto, o grupo em que houve uma explicação mostrou um declínio persistente nos relatos de dor, enquanto o grupo de infusão oculta mostrou um aumento contínuo da dor. Deixe-me qualificar: isso nos mostra que os

placebos têm efeitos? Não, *porque ambos os grupos receberam placebos*. A diferença entre os dois grupos foi palavras, *linguagem, enunciados significativos*.²

Não é tão fácil obter evidências assim tão claras na clínica, pois – principalmente por motivos éticos – é difícil negar a pacientes doentes ou feridos qualquer tratamento, seja ele placebo ou não. Existem, no entanto, alguns estudos desse tipo, incluindo um que analisa a extração de terceiros molares.

Os resultados encontrados por Gracely et al. (1979) em um estudo com sujeitos que sofreram a remoção dos terceiros molares mostram que: a dor em um grupo tratado com placebo diminuiu; em outro grupo não tratado de nenhuma forma, a dor continuou a aumentar por várias horas após a cirurgia. Os relatos de dor na Escala Visual Analógica (EVA) e na Escala de Descritores Verbais (EDV) caíram substancialmente após o tratamento inerte quando comparados com nenhum tratamento.

Uma das maiores dificuldades em tudo isso vem da confusão do que está acontecendo aqui com o tratamento com placebo. Imagine que os pacientes em algum ensaio mítico recebam comprimidos inertes chamados placebos. Uma semana depois, eles estão diferentes do início do estudo; essa diferença é o “efeito placebo”. Claro que não é. Os placebos são inertes; **eles não fazem nada**. Uma razão pela qual as pessoas podem estar diferentes é a regressão à média. A regressão à média não é causada por placebos, mas pelos critérios de seleção do estudo (selecione mil pessoas com hipertensão; deixe-as em paz por três meses e muitas delas agora terão pressão arterial “normal” conforme o tempo passa). Os placebos não causam mudanças devido à história natural e não causam condicionamento (para que ocorra o condicionamento, é necessário treinar o sujeito com uma droga ativa, que tenha uma resposta não condicionada; ver, por exemplo Ader, 1997). Se os placebos não fazem nada e são inertes, então parece possível que o que chamamos de “efeitos placebo” possam ocorrer sem os placebos.

Em um importante estudo, 835 mulheres que relataram que tratavam regularmente dores de cabeça com analgésicos de venda livre foram colocadas aleatoriamente em 4 grupos: um grupo recebeu placebo não rotulado; um recebeu placebo marcado com o símbolo de uma marca amplamente anunciada – “um dos mais populares analgésicos no Reino Unido, amplamente disponível por muitos anos e apoiado por extensa publicidade”; um recebeu aspirina não rotulada; e, por fim, outro recebeu aspirina com símbolo da marca. Os pesquisadores observaram a quantidade de alívio da dor de cabeça uma hora

2 Observe que esse experimento foi uma replicação em um novo nível de complexidade do estudo pioneiro feito uma geração antes por Levine, Gordon e Fields (1978).

depois de tomar os comprimidos (BRANTHWAITE; COOPER, 1981). Resultados: a aspirina foi mais eficaz do que o placebo, mas a aspirina com rótulo foi mais eficaz do que a aspirina sem a marca na embalagem, e o placebo de marca foi mais eficaz do que o placebo sem nada no rótulo.

Em particular, 55% das dores de cabeça relatadas por usuários do placebo rotulado melhoraram após uma hora (classificado como 2, 3 ou 4 na escala), enquanto apenas 45% de 410 dores de cabeça foram relatadas como mais tênues por usuários de placebo sem rótulo ($P_2 = 6,76$, $p < 0,01$). A aspirina alivia as dores de cabeça. Mas o mesmo acontece a partir do conhecimento de que os comprimidos que se está tomando são bons, algo aprendido na TV. A diferença aqui deve ser atribuída não ao placebo (que é, afinal, inerte), mas ao nome da marca que claramente não é neutra, aumentando o efeito tanto do placebo quanto da aspirina.

Da mesma forma, Benedetti relatou um experimento em que pacientes cirúrgicos foram tratados com quatro medicamentos diferentes adequados às suas condições; no entanto, metade dos pacientes recebeu seus medicamentos de forma aberta a partir de uma injeção de um médico, enquanto outra metade recebeu doses equivalentes dos mesmos medicamentos por infusão oculta através de uma linha intravenosa (BENEDETTI et al., 2003).

Os pacientes que receberam a medicação abertamente, sendo informados de que estavam prestes a recebê-la, relataram mais alívio da dor do que aqueles que receberam quantidades equivalentes das drogas secretamente. Um pesquisador da dor chamado Don Price, em um editorial, descreveu este estudo como a “avaliação dos efeitos do placebo sem grupos de placebo” (PRICE, 2001). Por mais que eu respeite Don Price, este é um uso infeliz da linguagem. Não houve placebos aqui. Então, obviamente, não houve nenhum “efeito placebo”. O que diferenciou os grupos separados neste estudo foram a *interação humana e as palavras*.

Price, no entanto, reconheceu isso: ele observou que, embora o aumento no alívio da dor no estudo provavelmente não fosse, por si só, clinicamente significativo, “tanto os cientistas pesquisadores da dor quanto a indústria farmacêutica vão até os confins do mundo para fazer melhorias dessa magnitude às drogas existentes. Adicionar uma ou duas frases a cada tratamento contra a dor pode ajudar a produzi-las”. Os placebos são inertes, mas a linguagem não!

E um estudo recente mostra que a linguagem precisa não ser enganosa de forma alguma. Kaptchuk (2010) mostrou que os pacientes com síndrome do intestino irritável

respondem favoravelmente ao cuidado compassivo, isto é, profissionais atenciosos e responsivos expressando preocupação, fornecendo informações precisas e discutindo cuidadosamente as preocupações com os pacientes. Mas outro grupo de pacientes que recebeu o mesmo cuidado compassivo, além de comprimidos de placebo três vezes ao dia, que lhes foi dito que eram placebos, isto é, comprimidos inertes que mostraram ajudar pessoas como eles no passado, teve um desempenho significativo (e clinicamente) melhor do que o primeiro grupo (KAPTCHUK, 2010).

Observe que a maioria dos exemplos que dei lida com a dor, claramente o sistema mais completamente mapeado para respostas de significado. Mas existem outros sistemas que também podem responder à linguagem e ao significado. Benedetti replicou seu experimento com drogas abertas/ocultas em três outras áreas: diazepam em estado de ansiedade, estimulação do núcleo subtalâmico em pacientes com Parkinson e administração de beta-bloqueadores (propranolol) e antagonistas muscarínicos (atropina) em voluntários saudáveis. Em todos esses casos, quando o tratamento foi administrado abertamente foi mais eficaz do que quando administrado secretamente (BENEDETTI et al., 2003; COLLOCA et al., 2004).

A Resposta de Significado (*The Meaning Response*)

Dado que não há placebos na maioria desses experimentos, não parece sensato chamar essas respostas de “efeitos placebo”. E o estudo da aspirina, que mostra que a marca pode potencializar o efeito de um medicamento inerte e de um ativo, indica que pelo menos uma dimensão do que está acontecendo aqui é o efeito do que *significam* os medicamentos. Eu defino a resposta do corpo ao significado como “os efeitos psicológicos ou fisiológicos a partir do significado no tratamento de doenças”. Muito do que é chamado de efeito placebo – a parte realmente *interessante*, isto é, respostas de significado eliciadas com medicamentos inertes – é um caso especial de resposta de significado, assim como muito do que é chamado de “efeito nocebo”.

Estou particularmente interessado nas respostas que as pessoas dão sobre o que as coisas significam ou sobre o que elas conhecem, sobre o que os outros costumam chamar de suas expectativas e anseios. Não uso esses termos porque elas me tornariam um antropólogo insensível à cultura; antecipo o fato de que pessoas em diferentes partes do mundo, com diferentes origens culturais, conhecerão o mundo de maneiras diferentes e poderão construir significados distintos para objetos ou experiências aparentemente

semelhantes. Eu sugeriria que, na maioria das vezes, as expectativas são o resultado de um complexo jogo de significados. As duas abordagens não são fundamentalmente diferentes, mas têm ênfases diferentes.

Também é importante observar que essas questões, onde o significado influencia a saúde e até a mortalidade, podem ocorrer bem fora dos limites comuns da clínica.

Dr. P.D. Phillips e colegas mostraram que, na presença de uma ampla gama de doenças em sino-americanos na Califórnia, aqueles que são entendidos pelas tradições chinesas de astrologia como particularmente suscetíveis a essas condições – em virtude do ano de seu nascimento – morrem significativamente mais cedo do que aqueles com as mesmas condições nascidos em outros anos. Aqui estão dois exemplos de 6 ou 8 que Phillips descreveu:

Anos de terra

Chineses nascidos nos “anos da terra”, isto é, anos terminando com 8 ou 9 – e consequentemente considerados pela teoria médica chinesa como especialmente suscetíveis a doenças que envolvem caroços, nódulos ou tumores – e que têm câncer linfático, morrem, em média, 4 anos mais cedo do que os chineses com câncer linfático nascidos em outros anos.

Doenças pulmonares

Aqueles com doenças pulmonares nascidos em “anos de metal”, anos terminando em 0 ou 1 – na teoria chinesa, “o pulmão é o órgão de metal” - morrem em média 5 anos mais jovens (cerca de 7% do tempo de vida!) do que os nascidos em outros anos. Essas diferenças não foram encontradas em um exame semelhante da mortalidade de milhares de californianos não chineses (PHILLIPS et al., 1993). Esses são exemplos muito convincentes de “respostas de significado”.

Morrer no 4º dia do mês

Em outro estudo, Phillips mostrou que sino-americanos e nipo-americanos tinham mais probabilidade de morrer no 4º dia do mês do que em qualquer outro, porque 4 é um número de azar; se 13 é um número azarado para os californianos em geral, não é azarado

o suficiente para aumentar a taxa de mortalidade (PHILLIPS et al., 2001). É importante notar que esses significados – de metal e pulmão, ou de terra e protuberâncias, ou de quatro azarados, não são noções concebidas por pacientes ou terapeutas individuais; são ícones de um tipo que permeia a língua e a cultura, neste caso, de imigrantes chineses e/ou de seus filhos nascidos nos Estados Unidos, em maior ou menor grau; Phillips mostra em um caso que os efeitos dessas crenças são influenciados pelo grau de comprometimento com a cultura asiática. Essas relações não têm nada a ver com ter um corpo asiático, mas com maneiras asiáticas de viver, pensar, se comportar e ser.

Ao menos algumas vezes, os processos biológicos podem ser “ativados”, ou talvez “suprimidos”, por aquele sistema de significados que chamamos de cultura.

Embora esses efeitos ocorram amplamente na vida humana, eles costumam ser mais clara e visivelmente exibidos na clínica. As pessoas trazem muitas coisas para seus compromissos com os médicos; os pacientes não são quadros em branco. Contudo, uma das influências mais poderosas sobre os pacientes são seus médicos. Dezenas de estudos demonstraram isso. Vou resumir um.

Essas atitudes médicas podem ser transmitidas aos pacientes de maneiras extremamente sutis e delicadas. Rick Gracely descreveu um experimento feito em fases em que os pacientes odontológicos foram informados de que receberiam placebo (o que poderia reduzir a dor da extração do terceiro molar ou não causar nada), naloxona (que poderia aumentar a dor ou não causar nada), o analgésico narcótico sintético fentanil (que pode reduzir a dor ou não causar nada) ou nenhum tratamento. Os indivíduos foram todos recrutados do mesmo fluxo de pacientes, com critérios de seleção consistentes pela mesma equipe. Na primeira fase do estudo, os médicos (mas não os pacientes) foram informados que o fentanil ainda não seria utilizado devido a problemas administrativos com o protocolo do estudo. É importante notar que o fentanil é bem conhecido no meio médico como uma droga muito poderosa, 100 vezes mais potente do que a morfina. Na segunda fase, os médicos foram informados de que agora os pacientes poderiam realmente receber fentanil. Os pacientes tratados com placebo durante a primeira fase do estudo não receberam nenhum alívio e, após uma hora, seus relatos de dor aumentaram significativamente. Na segunda fase do estudo, os pacientes tratados com placebo experimentaram uma redução significativa da dor com o tratamento inerte. A única diferença aparente entre os dois grupos era que os médicos sabiam que ninguém no primeiro receberia fentanil, enquanto os pacientes no segundo grupo poderiam receber (embora ninguém realmente tenha recebido, todos eles receberam apenas placebo). Não

está claro como os médicos obtiveram esses efeitos de seus pacientes em um estudo duplo-cego. Mas eles o fizeram (GRACEY *et al.*, 1985); os médicos claramente se impressionaram mais com o fentanil do que os pacientes.

O significado da crença, do entusiasmo ou do compromisso do clínico parece ser um princípio amplamente aplicável que pode ser visto em vários contextos diferentes.

Os antigos tratamentos tornam-se menos eficazes à medida que surgem novos.

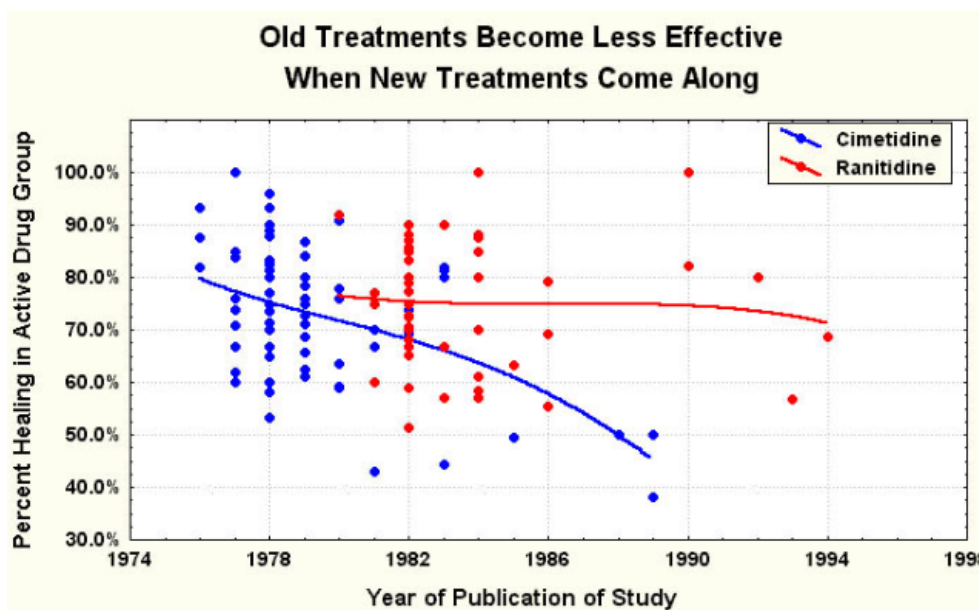


Figura 1. Estudos de eficácia por data de publicação para Cimetidina e Ranitidina, introduzidos para pesquisa em 1977 e 1980, respectivamente.

É, por exemplo, um lugar-comum na medicina que se deva usar drogas rapidamente antes que percam sua eficácia; este gracejo foi atribuído a William Osler, entre outros. Esses dados vêm de uma meta-análise do tratamento da úlcera (MOERMAN, 2000). A Figura 1 mostra as taxas de cura de grupos de drogas em ensaios controlados por endoscopia de duas drogas anti-secretoras, plotadas por ano de publicação do estudo. Pelo menos no mundo pré-internet dos anos 1970 e 80, eram os médicos, não os pacientes, que sabiam qual era a nova droga do momento. E, aparentemente, as drogas antigas tornam-se menos eficazes à medida que surgem novas.

As respostas de significado ocorrem em toda a medicina, na cirurgia e também na medicina interna.

Não tenho tempo para lembrar aqui a curiosa história de uma ligação bilateral da artéria mamária interna, que ganhou popularidade no final da década de 1950. Basta dizer

que, em dois raros ensaios duplo-cegos de um procedimento cirúrgico, combinados aqui, as pessoas gravemente doentes com angina e doença arterial coronariana se saíram tão bem (ou melhor!) com o procedimento simulado quanto com o “real”. 75% a 85% dos pacientes experimentaram melhora subjetiva e objetiva substancial, aumentando a tolerância ao exercício e reduzindo drasticamente o consumo de nitroglicerina; pacientes com cirurgia simulada (*sham*) receberam anestesia local e duas pequenas incisões no tórax que foram fechadas. Esses números estão dentro da faixa de aperfeiçoamento para os melhores tratamentos contemporâneos existentes uma geração mais tarde.

Um estudo recente mostrou os efeitos de marcapassos inativos vs. marcapassos ativos na cardiomiopatia hipertrófica obstrutiva. Três meses após a instalação dos marcapassos, ativados aleatoriamente ou não, todos os pacientes estavam melhores do que no início do estudo. Tanto os pacientes com marcapasso simulado quanto os com ativo se saíram melhor na maioria das dimensões do estudo: palpitações, tontura, falta de ar, dor no peito, autopercepção de saúde e assim por diante. Embora os marcapassos funcionassem melhor quando ligados, eles não eram tão melhores; eles parecem ter diminuído o “funcionamento cognitivo”, que melhorou muito em pacientes com marcapasso inativos (LINDE et al., 1999).

E em uma experiência recente em cirurgia cardíaca, a revascularização transmiocárdica [TMR, sigla em inglês], também há respostas de significado relevantes. A Revascularização Direta do Miocárdio Biosense (DMR, sigla em inglês) é uma variação dessa operação em que um cateter laser é inserido na artéria femoral, guiado para o ventrículo esquerdo e faz orifícios no coração, de dentro para fora. Esses procedimentos cirúrgicos são reservados para pacientes com angina mais grave e intratável. Em um estudo bastante notável, 299 pacientes com angina muito grave foram aleatoriamente designados para receber uma dose alta, uma dose baixa ou nenhuma dose de DMR.

No início do estudo, todos os pacientes foram classificados como classe IV na escala CSS – Classificação de Angina da Sociedade Canadense de Cardiologia –, uma avaliação médica que foi o resultado primário do estudo (CSS 4 significa “angina em repouso”, ou seja, “limitação severa”). Dois terços dos pacientes melhoraram dois ou mais graus na CCS. A melhora foi substancial, e igual, após 3 meses e 6 meses para pacientes que receberam dose alta, dose baixa ou nenhum tratamento, com cateter a laser inserido, mas não disparado. A percepção da doença foi dramaticamente melhorada, assim como

uma ampla gama de outras medidas de resultados secundários (LEON et al., 2005; LEON, 2000).³

Alan Johnson fez, eu acho, uma observação presciente em 1994: “As máquinas elétricas têm um grande apelo para os pacientes [e médicos] e, recentemente, qualquer coisa com a palavra ‘laser’ ligada a ela tem captado a imaginação” (JOHNSON, 1994). Ele deixou os médicos de fora, mas eu não deixo! Como um adendo, peço que você dê uma olhada nos sites das empresas que fabricam e comercializam esses instrumentos a laser, uma fonte primária de educação do paciente para esta cirurgia. Observe significados muito atraentes sendo criados a partir de feixes de laser virtuais com o *Macromedia Flash*.

O que sabemos, o que pensamos, o que somos levados a acreditar ou o que entendemos, quer saibamos ou não, pode ter um efeito significativo no contexto da assistência médica.

Deixe-me adicionar uma advertência importante; embora eu seja brando, pois é sempre prudente imaginar que toda intervenção médica inclui alguma parte da resposta de significado, esse nem sempre é o caso. Um estudo de uma estatina (Rosuvastatina) e seu efeito sobre o colesterol mostrou uma taxa de resposta à dose muito representativa: 8 grupos de pacientes receberam doses crescentes da droga, de 0 a 80 mg por dia. O grupo com 0 mg não teve resposta. Isso é incomum, mas muito interessante; sugere que o fígado opera de uma forma isolada da influência neurológica, o que parece estranho, mas não impossível. O que isso também mostra é que estamos lidando com uma forma complexa de fisiologia aqui, não de mágica. Se não é mágica, do que se trata?

Eu diria que é aqui que comparamos um dos maiores e mais interessantes desafios em toda esta arena; e eu diria que são desafios muito grandes, muito importantes e muito interessantes, desafios nível Prêmio Nobel. Uma das maneiras clássicas pelas quais as pessoas descartaram essas questões no passado foi dizendo: “Bem, está tudo na sua cabeça.” Acontece que eles estão certos, mas não da maneira desdenhosa que pretendiam.

A doença de Parkinson é conhecida há muito tempo pelos médicos como sendo suscetível à influência de tratamentos inertes. Estudos de imagem feitos por um grupo da Colúmbia Britânica mostraram uma base neurológica para essa observação clínica usual. Usando PET scan, os autores mostraram aumento substancial na ocupação dos receptores

3 Pode ser interessante notar que esta pesquisa, feita nos anos 1990, foi relatada pela primeira vez nas reuniões do *American College of Cardiology* na Flórida em 2000. O artigo em si não foi publicado por quase 6 anos; a leitura mostra pelo menos a este editor aposentado um caso claro de um artigo dramaticamente danificado pela revisão por pares.

D2 com dopamina no corpo estriado após uma injeção de solução salina em um paciente com Parkinson apresentado como seu medicamento padrão; o aumento da dopamina elimina o corante radioativo. Esses efeitos são semelhantes em magnitude ao efeito da anfetamina em pessoas saudáveis; os autores observam que uma área do núcleo accumbens também é suscetível ao efeito placebo no Parkinson (DE LA FUENTE-FERNANDEZ et al., 2001).

Em um estudo um pouco mais complexo, o metabolismo regional da glicose em exames PET scan de fluoxetina (Prozac nos EUA) mostrou se sobrepôr ao padrão metabólico do placebo em pacientes deprimidos. As regiões ativas nos respondedores à fluoxetina se sobrepõem à área onde a atividade era evidente nos respondedores placebo (LEUCHTER et al., 2002). Embora a resposta clínica dos pacientes com medicamento e placebo tenha sido muito semelhante neste estudo, a resposta do medicamento na atividade cerebral foi um pouco mais geral do que a resposta ao placebo. Em outro estudo semelhante, os autores concluíram que “o tratamento ativo com fluoxetina foi associado a alterações adicionais e únicas no tronco cerebral, corpo estriado e hipocampo” (MAYBERG et al., 2002). Isso pode ajudar a explicar por que, embora o tratamento da depressão com placebo seja quase tão eficaz quanto o tratamento com SSRIs (inibidores seletivos de recaptção de serotonina), muitas vezes há substancialmente menos evidências de efeitos colaterais indesejados com placebo.

Variabilidade na resposta de significado

Diante disso, que está “tudo na sua cabeça”, que isso envolve a linguagem, parece razoável imaginar que fatores culturais – diferentes maneiras de conhecer o mundo por meio da linguagem e do significado – moldarão diferentes respostas aos mesmos “placebos” ao redor do mundo. Há uma grande variabilidade na resposta de significado na medicina, que desejo examinar brevemente agora.

Se há uma única coisa em comum no mundo do efeito de significado ou de placebos, é que “os efeitos placebo ocorrem cerca de um terço das vezes”. Não posso abordar a história dessa ideia aqui, mas posso garantir que ela está errada.

Meu estudo das taxas de cura comprovadas endoscopicamente em 4 semanas, em 117 grupos de controle em testes de medicamentos anti-secretores prescritos para úlcera péptica, mostrou que eles variaram de 0,0% a 100% (MOERMAN, 2000). As respostas de significado podem ser extremamente variáveis. Estou convencido de que o estudo dessa

variabilidade pode ser a chave para desenvolver uma compreensão fundamental de como o significado interage com a biologia humana.

Cor

A cor faz diferença: mudar a cor de uma pílula pode alterar seus efeitos de várias maneiras. Em um caso específico, uma dúzia ou mais de estudos mostraram que os comprimidos vermelhos tendem a agir como estimulantes, enquanto os azuis tendem a agir como inibidores/sedativos. Além disso, embora eles provavelmente não percebam que estão fazendo isso, os fabricantes de medicamentos tendem a seguir o exemplo, colorindo seus medicamentos para corresponder a essas expectativas culturais. DeCraen mostrou que isso é geralmente verdade. Ele e seus colegas fizeram um estudo de 49 medicamentos que afetam o sistema nervoso disponíveis para venda na Holanda. Eles descobriram que os medicamentos estimulantes tendem a ser comercializados em comprimidos de cor vermelha, laranja ou amarela, enquanto os depressores ou tranquilizantes tendem a ser comercializados em azul, verde ou roxo (DE CRAEN et al., 1996).

Existem algumas exceções interessantes a esse padrão. Em uma série de experimentos na Itália, foi demonstrado que comprimidos para dormir azuis, ou placebos azuis apresentados como comprimidos para dormir, funcionavam melhor do que comprimidos de outras cores, mas apenas para mulheres italianas; os comprimidos azuis tendem a ter um efeito estimulante nos homens! Verificando com uma colega antropóloga ítalo-americana⁴, chegamos a seguinte especulação.

Muitas mulheres italianas têm uma relação especial com a Virgem que é, na tradição católica romana, a protetora das mulheres; na arte sacra, a Virgem Maria quase sempre é mostrada em azul. Esta iconografia – a virgem azul – vai muito além da Itália. Mas o relacionamento com as mulheres parece ser particularmente forte na Itália, embora possa ser assim em outros lugares também. E quanto aos homens: “*Azzurri*” é o nome (e a cor) da seleção italiana de futebol. O azul, para muitos homens italianos, não é uma cor de consolo, mas de emoção e estímulo, de alegria e loucura, de satisfação e, muitas vezes, de catástrofe (a seleção italiana ganhou a última Copa do Mundo em 2006, os últimos jogos quadrienais, derrotando a França). Mas azul dificilmente é a cor do sono.

⁴ Lola Romanucci-Ross sugeriu essa ideia.

Os símbolos costumam ser polissêmicos; uma única cor, o mesmo azul, pode ser associada a estímulo e excitação, e também associada a consolo e proteção. Parece uma maneira plausível de pensar sobre os resultados experimentais. Curiosamente, vale a pena mencionar que os fãs de futebol italianos gritam “*Forza Azzurri*” para torcer por seu time. Deixe-me observar que tenho uma certa simpatia por essa proposição, já que uma boa tradução de “*Forza Azzurri*” é “*Go Blue*”,⁵ o canto dos Wolverines da Universidade de Michigan que usam as cores amarelo-milho e AZUL enquanto brincam rotineiramente de futebol no *Michigan Stadium*, na frente de 110.000 fãs gritando. Não é uma visão soporífera, mesmo para um fã cansado como eu. Também é verdade que a seleção francesa de futebol, campeã da Copa do Mundo de 1998, é conhecida como *Les Bleus*. Não estou ciente de nenhuma evidência que mostre que isso tenha qualquer efeito sobre os comprimidos para dormir na França, ou em Michigan, nesse caso.

Forma

Assim como a cor pode fazer diferença no significado do medicamento, a forma também pode. Por exemplo, Ton de Craen demonstrou que o placebo injetado é mais eficaz do que o placebo oral no tratamento da enxaqueca (DE CRAEN et al., 2000). Quando o medicamento sumatriptano (conhecido nos Estados Unidos como Imitrex e como Imgran em outros lugares) foi introduzido pela primeira vez, ele estava disponível apenas na forma de injeção; hoje ainda está disponível dessa forma, mas também na forma de comprimidos e spray nasal. De Craen fez uma meta-análise de 35 estudos. Em pacientes tratados com placebo, entre aqueles tratados com um comprimido administrado por via oral, após duas horas, 26% dos pacientes relataram que a dor de cabeça havia melhorado (havia passado ou estava leve). Daqueles tratados com uma injeção de placebo, 32% dos pacientes melhoraram. Essa diferença é pequena (6,7%), mas é estatisticamente significativa ($P_2 = 9,4$, $p = 0,002$).

Número

Da mesma forma, o número de comprimidos pode fazer a diferença. Em uma meta-análise muito sutil, Ton de Craen mostrou que em cerca de 80 estudos de vários

5 A amiga e colega – e falante nativa de italiano – Emanuela Appetiti contribuiu para esta interpretação e ajudou na tradução da altamente idiomática “*Forza Azzurri*”.

medicamentos anti-creatórios para úlcera péptica, houve uma diferença significativa nas taxas de cura verificadas endoscopicamente para aqueles que tomaram 2 placebos por dia (36%) em comparação para aqueles que tomavam 4 por dia (44%), uma diferença de 8%, onde $P2 = 21,7$, $p < 0,0000$ (DE CRAEN et al., 1999).

Diferenças culturais nacionais

Existem também outros fatores culturais que estão associados a alguma variação (além da cor). Lembremos do estudo de injeção inerte vs. comprimido inerte para enxaqueca; as injeções funcionaram melhor do que as pílulas. Em estudos realizados nos Estados Unidos, o mesmo padrão apareceu: taxa de alívio de 22% por via oral vs. 34% por placebo subcutâneo. Em estudos feitos na Europa, entretanto, a diferença desapareceu: 27% oral vs. 25% taxa de alívio do placebo subcutâneo (DE CRAEN et al., 2000; MOERMAN, 2002). As injeções funcionam melhor do que as pílulas, mas apenas nos EUA. Existem diferenças culturais que moldam o efeito placebo.

Em meu trabalho com úlceras pépticas, a taxa média de cura por placebo (novamente, 4 semanas, endoscopicamente controlada) em 6 estudos alemães é de 59%; a taxa em 3 estudos brasileiros é de 7%. Para pacientes com úlcera em uso de placebo, o NNTb (Número Necessário para Tratar e para se Beneficiar)⁶ por ser alemão (e não brasileiro) é 2. Não há nenhuma razão óbvia para que esse seja o caso; contextualizar essas diferenças exigiria um estudo de pesquisa desafiador e complexo (para o qual não consegui financiamento após anos de esforço).

Estar mais perto de casa para os alemães: talvez brasileiros e alemães tenham tipos de úlceras fundamentalmente diferentes (embora não haja nenhuma evidência disso). Comparando os 6 estudos alemães com 5 estudos dos vizinhos das terras baixas do norte da Alemanha na Dinamarca e na Holanda, a taxa alemã de cura por placebo é de 59% em comparação com a taxa dinamarquesa/holandesa de 22%. Para pacientes com úlcera recebendo placebo, o NNTb para alemães (não dinamarqueses ou holandeses) é 3.

6 O NNTb (*Number Needed To Treat To Benefit*) é uma estatística clinicamente relevante que descreve o valor de um medicamento ou tratamento. Se em um ensaio com 100 indivíduos divididos em dois grupos, todos do grupo de drogas melhoraram enquanto ninguém do grupo de controle melhorou, então o NNTb, o número necessário de pessoas a serem tratadas para melhorar uma pessoa é 1. Se (mais realisticamente) 50 indivíduos do grupo de drogas e 25 do grupo de controle melhoraram, o NNTb seria o inverso do risco relativo ($1 / (0,5 - 0,25) = 1 / 0,25 = 4$); ou seja, seria preciso tratar 4 pessoas para melhorar uma pessoa.

Observemos que a situação não é simples; essas diferenças parecem variar de acordo com a doença: as taxas de cura do grupo de controle no tratamento da hipertensão são substancialmente mais baixas na Alemanha do que em outras nações ocidentais (MOERMAN, 2000). Esses não são fenômenos culturais genéricos, ou fenômenos “raciais”, mas parecem ser culturais específicos, visto que diferentes conceitualizações, entendimentos ou construções de doença em diferentes culturas parecem ter um impacto real na saúde e na cura.

Variação Histórica

De fato, esses tipos de diferenças podem ser vistos não apenas entre diferentes culturas, mas através do tempo, conforme as atitudes e os entendimentos mudam. Walsh (2002) revisou 75 ensaios de vários antidepressivos: tricíclicos e SSRIs em comparação com placebo. A eficácia do tratamento medicamentoso para a depressão aumentou substancialmente, de modo que a proporção de pacientes que respondem aos antidepressivos tricíclicos e aos SSRIs aumentou de cerca de 40% para cerca de 55%. No mesmo período, a proporção de pacientes que respondem ao placebo aumentou de cerca de 20% para cerca de 35%. A proporção de respostas foi fortemente correlacionada com o ano de publicação do estudo para o tratamento com drogas e placebo. Os autores concluem que “algum fator ou fatores associados ao nível de resposta ao placebo devem, portanto, ter mudado significativamente durante este período. Infelizmente, não fomos capazes de identificar esses fatores” (WALSH et al., 2002).

No entanto, o assunto não parece muito complicado para mim. Na última geração, houve uma clara mudança de consciência entre médicos, pacientes, amigos e, em geral, de todos, no sentido de que a depressão pode ser tratada com medicamentos. Isso simplesmente não era o caso (ou, pelo menos, não era amplamente compartilhado) 20 ou 25 anos atrás.

Recentemente, em 1970, por exemplo, *Pharmacological Basis of Therapeutics*, de Goodman e Gilman (1970), uma fonte de referência padrão, estava claramente mais entusiasmada com a terapia eletroconvulsiva (ECT) do que com o tratamento com imipramina ou amitriptilina, medicamentos que eram vistos como impossíveis de serem mais eficazes do que a ECT (GOODMAN; GILMAN, 1970).

Hoje, embora praticamente nunca tenhamos ouvido falar em ECT,⁷ todos nós “sabemos” que os medicamentos são eficazes para a depressão; lemos nos jornais, nas revistas científicas; vemos isso em dramas de TV e, pelo menos nos EUA, em anúncios de empresas farmacêuticas em todos os lugares, tanto na mídia profissional quanto em comerciais de TV, blogs e, é claro, em nosso e-mail de *spam*, Twitter e Facebook.

Os medicamentos antidepressivos estão disponíveis na farmácia e, sob a forma de erva de São João,⁸ na seção de suplementos e vitaminas do supermercado local. À medida que mudamos nossos pontos de vista sobre a eficácia dos medicamentos, sua eficácia muda, assim como a de seus mimetizadores placebo nos testes. Os significados mudam e também as respostas de significado.

E embora eu ainda não tenha encontrado qualquer indicação disso na literatura médica, há relatos da imprensa (SILBERMAN, 2009) que sugerem que, recentemente, muitas grandes empresas farmacêuticas ficaram preocupadas após perderem milhões de dólares no desenvolvimento de remédios após seus medicamentos experimentais não terem superado o placebo nos testes de fase II. Há indicações de que eles formaram um comitê secreto para comparar todos os resultados de seus próprios testes e determinar o que está acontecendo, por que o efeito das drogas falsas está aumentando.

Conclusões

O que sabemos, entendemos, pensamos e sentimos; o que nos é dito e em que acreditamos; nossa formação cultural; as relações que temos com clínicos – nossos médicos, residentes, internos, enfermeiros, auxiliares, atendentes e provavelmente recepcionistas e atendentes de estacionamento – podem afetar muito diretamente nossa resposta aos medicamentos, inertes ou não. Essas questões são, atualmente, em grande parte deixadas ao acaso, ou à ideologia, ou às forças do mercado, mas raramente estão sujeitas a uma ciência robusta, embora isso seja menos verdadeiro hoje, felizmente, do que era uma década atrás. As implicações clínicas dessas questões são claramente ricas e completas, e virtualmente não examinadas.

⁷ Também é verdade que, independente da opinião pública sobre a ECT após o filme “Um Estranho no Ninho”, ela continua sendo uma valiosa opção de tratamento para muitos com depressão severa e debilitante (KELLY; ZISSELMAN, 2000).

⁸ Nota do tradutor: *St. John Wort* no original em inglês é uma planta que tem o nome científico *Hypericum perforatum*. No Brasil, essa planta é conhecida popularmente como Erva de São João.

Um “apêndice”: dilemas do placebo ou “o significado contra-ataca”

No outono de 2009, o NEJM (*The New England Journal of Medicine*) publicou dois artigos notáveis na mesma edição, descrevendo dois ensaios clínicos randomizados, um da Mayo Clinic e um de um grupo de pesquisadores em Melbourne, Austrália. Os testes analisaram um procedimento cirúrgico denominado vertebroplastia de fraturas vertebrais osteoporóticas dolorosas. Pessoas idosas, especialmente mulheres, frequentemente têm osteoporose, que leva ao enfraquecimento das vértebras, que, às vezes, simplesmente se quebram. Com a vertebroplastia, as vértebras quebradas são reparadas com uma injeção de cola medicinal – polimetilmetacrilato ou PMMA. Estima-se que existam 750.000 pessoas nos Estados Unidos com tais fraturas; existem até 9 procedimentos de vertebroplastia por 1000 pessoas nos Estados Unidos anualmente, e o atendimento primário anual para essas fraturas nos Estados Unidos é estimado na faixa de \$ 12 a \$ 18 bilhões em 2002 (WEINSTEIN, 2009). Esta é, portanto, uma indústria substancial.

No estudo australiano, 71 pacientes concluíram o período experimental; o grupo verum teve o procedimento padrão, enquanto o grupo controle foi submetido a um procedimento simulado em que nenhuma agulha foi inserida no osso. No experimento da Mayo Clinic, 131 pacientes concluíram o experimento; ambos os grupos receberam anestesia na vértebra fraturada, mas o grupo controle não recebeu a injeção subsequente de PMMA. Em ambos os estudos, o PMMA foi aberto e liberado na câmara de operação por ter um odor característico (embora provavelmente não fosse tão característico para os pacientes).

No estudo da Mayo Clinic, um mês após a cirurgia, “não houve diferença significativa entre o grupo de vertebroplastia e o grupo de controle ... [e] ambos os grupos tiveram melhora imediata nas pontuações de incapacidade e dor após a intervenção” (KALLMES et al., 2009). No estudo australiano, houve reduções significativas na dor geral em ambos os grupos de estudo em cada avaliação de acompanhamento. Em 3 meses, as reduções médias na pontuação geral da dor foram iguais para ambos os grupos. “Melhorias semelhantes foram observadas em ambos os grupos com relação à dor à noite e em repouso, funcionamento físico, qualidade de vida e notável melhora” (BUCHBINDER et al., 2009). Em ambos os estudos, todos os pacientes melhoraram, com cirurgia ativa ou simulada. É importante notar o dilema aqui: normalmente, se o tratamento não for melhor que o controle, ele é abandonado como tratamento. Mas aqui, tanto o tratamento quanto

o controle trouxeram melhorias significativas na vida de pacientes idosos (tratamento: 74,2 anos; controle: 78,9 anos), principalmente mulheres.

Para complicar as coisas, há dois estudos recentes de acupuntura para dor lombar, um feito na Alemanha (o experimento GERAC) e outro feito em vários locais na costa oeste dos Estados Unidos. No experimento GERAC, 1.162 pacientes participaram de um experimento de três braços: acupuntura tradicional chinesa em um grupo, acupuntura simulada (agulhamento superficial em pontos não utilizados na acupuntura) no segundo grupo e tratamento convencional (medicamentos, fisioterapia e exercícios seguindo as diretrizes alemãs padrão) no terceiro. O resultado foi medido em termos de resposta a um dos dois questionários-padrão de dor. Os resultados em 6 meses mostraram que 48% do grupo de acupuntura verum melhorou; 44% do grupo de acupuntura simulada melhorou e 27% do grupo de tratamento padrão melhorou. “A dor lombar melhorou por pelo menos 6 meses após o tratamento com acupuntura. A eficácia da acupuntura, verum ou simulada, foi quase o dobro da terapia convencional” (HAAKE et al., 2007).

O estudo americano inscreveu 638 adultos que foram aleatoriamente distribuídos em 4 grupos: acupuntura individualizada, acupuntura padronizada, acupuntura simulada (usando um palito em um tubo-guia) e atendimento padrão (à escolha do paciente e de seu médico, geralmente uma combinação de medicamentos e fisioterapia). O resultado primário foi baseado em entrevistas por telefone com base no Questionário de Incapacidade de Roland-Morris; havia uma série de medidas de desfecho secundárias. Os pacientes nos grupos de acupuntura ganharam 4,4 a 4,5 pontos na escala de incapacidade em comparação com 2,1 pontos para o grupo de tratamento usual, 8 semanas após o tratamento. Essas alterações, em geral, ainda eram evidentes, no mesmo padrão, após 52 semanas. “Em conclusão, os tratamentos semelhantes aos da acupuntura melhoraram significativamente o desempenho em pessoas com dor lombar crônica” (CHERKIN et al., 2009).

Esses estudos notáveis demonstram o quão eficaz a terapia “inerte” pode ser, mas é claro que a cirurgia óssea em cada grupo foi complexa e dramática; não há espaço aqui para descrever o conjunto de fluoroscópios elaborados onde esse trabalho é feito (muitos desses procedimentos são feitos por radiologistas!). Existem procedimentos diagnósticos muito elaborados e ricos em tecnologia envolvidos no processo de dedução de um sofrimento complexo, uma dor debilitante, a uma linha simples e visível em um raio-x, reparável com uma pequena gota de supercola.

Da mesma forma, a acupuntura tem levado uma vida encantadora na América desde a apendicectomia chinesa de James Reston, em 1971. Milhões de americanos fizeram tratamentos de acupuntura, embora talvez apenas meia dúzia deles entendam alguma coisa sobre *qi*. E agora sabemos que a acupuntura é melhor para o tratamento da dor lombar (uma grande inimiga da medicina convencional) do que tratamento médico convencional, no entanto, não é substancialmente melhor do que os tratamentos simulados.

Como conciliar esses estudos com nossa compreensão cotidiana da causalidade médica é desafiador. Mas eles nos forçam a considerar o papel – em todos os âmbitos da medicina – do poder do ritual, da narrativa e da performance da medicina, que, cada vez com mais frequência, parecem superar soluções “baseadas em evidências”.

Referências

ADER, R. The role of conditioning in pharmacotherapy. In: HARRINGTON, A. (Org.). *The placebo effect: An interdisciplinary exploration*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997, p. 138-165.

BENEDETTI, F. et al.. Open versus hidden medical treatments: The patient's knowledge about a therapy affects the therapy outcome. *Prevention & Treatment*, v. 6, n. 1, 2003. Disponível em: <https://doi.org/10.1037/1522-3736.6.1.61a>. Acesso em: 25 de jun. 2021.

BENEDETTI, F.; AMANZIO, M. The neurobiology of placebo analgesia: from endogenous opioids to cholecystokinin. *Progress in Neurobiology*, v. 52, n. 2, p. 109–25, 1997. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/9185235/>. Acesso em: 25 de jun. 2021.

BRANTHWAITE, A.; COOPER, P. Analgesic effects of branding in treatment of headaches. *British medical journal* (Clinical research ed.), v. 282, n. 6276, p. 1576-1578, 1981. Disponível em: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1505530/>. Acesso em: 25 de jun. 2021.

BUCHBINDER, R. et al. A randomized trial of vertebroplasty for painful osteoporotic vertebral fractures. *New England Journal of Medicine*, v. 361, n. 6, p. 557–568, 2009. Disponível em: <https://www.nejm.org/doi/full/10.1056/nejmoa0900429>. Acesso em: 25 de jun. 2021.

CHERKIN, D. C. et al. A randomized trial comparing acupuncture, simulated acupuncture, and usual care for chronic low back pain. *Archives of Internal Medicine*, v. 169, n. 9, p. 858–866, 2009. Disponível em: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2832641/>. Acesso em: 25 de jun. 2021.

COLLOCA, L. et al. Overt versus covert treatment for pain, anxiety, and Parkinson's disease. *Lancet Neurology*, v. 3, n. 11, p. 679–684, 2004. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/15488461/>. Acesso em: 25 de jun. 2021.

CRAEN, A. J. et al. Placebo effect in the treatment of duodenal ulcer. *British Journal of Clinical Pharmacology*, v. 48, n. 6, p. 853–860, 1999. Disponível em: <https://doi.org/10.1046/j.1365-2125.1999.00094.x>. Acesso em: 25 de jun. 2021.

CRAEN, A. J. et al. Effect of colour of drugs: systematic review of perceived effect of drugs and of their effectiveness. *British medical journal (Clinical research ed.)*, v. 313, n. 7072, p. 1624–1626, 1996. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/8991013/>. Acesso em: 21 de jun. 2021.

DE CRAEN, A. J. et al. Placebo effect in the acute treatment of migraine: Subcutaneous placebos are better than oral placebos. *Journal of Neurology*, v. 247, n. 3, p. 183–188, 2000. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/10787112/>. Acesso em: 21 de jun. 2021.

DE LA FUENTE-FERNANDEZ, R. et al. Expectation and dopamine release: Mechanism of the placebo effect in parkinson's disease. *Science*, v. 293, n. 5532, p. 1164–1166, 2001. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/11498597/>. Acesso em: 25 de jun. 2021.

GOODMAN, L. S.; GILMAN, A. *The pharmacological basis of therapeutics*. Nova York: The Macmillian Company, 1970.

GRACELY, R. H. et al. Clinicians' expectations influence placebo analgesia. *Lancet*, v. 8419, n. 43, 1985. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/2856960/>. Acesso em: 25 de jun. 2021.

GRACELY, R. H. et al. The effect of naloxone on multidimensional scales of postsurgical pain in nonsedated patients. *Society for Neuroscience Abstracts*, v. 5, n. 609, 1979.

HAAKE, M. et al. German Acupuncture Trials (GERAC) for chronic low back pain: Randomized, multi-center, blinded, parallel-group trial with 3 groups. *Archives of Internal Medicine*, v. 167, n. 17, p. 1892–1898, 2007. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/17893311/>. Acesso em: 25 de jun. 2021.

HYPERICUM DEPRESSION TRIAL STUDY GROUP. Effect of Hypericum perforatum (St John's Wort) in major depressive disorder. *The Journal of the American Medical Association*, v. 287, n. 14, p. 1807–1814, 2002. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/11939866/>. Acesso em: 25 de jun. 2021.

HRÓBJARTSSON, A.; GÖTZSCHE, P. C. Is the placebo powerless? An analysis of clinical trials comparing placebo with no treatment. *New England Journal of Medicine*, v. 344, n. 21, p. 1594–1602, 2001. Disponível em: <https://www.nejm.org/doi/full/10.1056/nejm200105243442106>. Acesso em: 25 de jun. 2021.

JOHNSON, A. G. Surgery as a placebo. *Lancet*, v. 344, n. 8930, p. 1140–1142, 1994. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/7934500/>. Acesso em: 25 de jun. 2021.

KALLMES, D. F., et al. A randomized trial of vertebroplasty for osteoporotic spinal fractures. *New England Journal of Medicine*, v. 361, n. 6, p. 569–579, 2009. Disponível em: <https://www.nejm.org/doi/full/10.1056/nejmoa0900563>. Acesso em: 25 de jun. 2021.

KAPTCHUK T. J., et al. Placebos without deception: a randomized controlled trial in irritable bowel syndrome. *PLoS One*, v. 5, n. 12, 2010. Disponível em: <https://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0015591>. Acesso em: 25 de jun. 2021.

KELLY, K. G.; ZISSELMAN, M. Update on electroconvulsive therapy (ECT) in older adults. *Journal of the American Geriatrics Society*, v. 48, n. 5, p. 560–566, 2000. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/10811552/>. Acesso em: 25 de jun. 2021.

LEON, M. B., et al. A blinded, randomized, placebo-controlled trial of percutaneous laser myocardial revascularization to improve angina symptoms in patients with severe coronary disease. *Journal of the American College of Cardiology*, v. 46, n. 10, p. 1812–1819, 2005. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/16286164/>. Acesso em: 25 de jun. 2021.

LEON, M. DMR in regeneration of endomyocardial channels trial (DI-RECT). *12th Annual Transcatheter Cardiovascular Therapeutic*, Washington DC, p. 17-22, 2000.

LEUCHTER, A. F., et al. Changes in brain function of depressed subjects during treatment with placebo. *American Journal of Psychiatry*, v. 159, n. 1, p. 122–129, 2002. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/11772700/>. Acesso em: 25 de jun. 2021.

LEVINE, J. D.; GORDON, N. C.; FIELDS, H. L. The mechanism of placebo analgesia. *Lancet*, v. 2, n. 8091, p. 654–657, 1978. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/80579/>. Acesso em: 25 de jun. 2021.

LINDE, C., et al. Placebo effect of pacemaker implantation in obstructive hypertrophic cardiomyopathy. PIC Study Group. Pacing In Cardiomyopathy. *American Journal of Cardiology*, v. 83, n. 6, p. 903–907, 1999. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/10190407/>. Acesso: 25 de jun. 2021.

MAYBERG, H. S., et al. The functional neuroanatomy of the placebo effect. *American Journal of Psychiatry*, v. 159, n. 5, p. 728–737, 2002. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/11986125/>. Acesso em: 25 de jun. 2021.

MOERMAN, D. E. Cultural variations in the placebo effect: Ulcers, anxiety, and blood pressure. *Medical Anthropology Quarterly*, v. 14, n. 1, p. 1–22, 2000. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/10812563/>. Acesso em: 25 de jun. 2021.

MOERMAN, D. E. *Meaning, Medicine and the “Placebo Effect”*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

PHILLIPS, D. P., et al. The Hound of the Baskervilles effect: Natural experiment on the influence of psychological stress on timing of death. *British medical journal* (Clinical research ed.), v. 323, n. 7327, p. 1443–1446, 2001. Disponível em: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC61045/>. Acesso em: 25 de jun. 2021.

PHILLIPS, D. P.; RUTH, T. E.; WAGNER, L. M. Psychology and survival. *Lancet*, v. 342, n. 8880, p. 1142–1145, 1993. Disponível em: [https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PII0140-6736\(93\)92124-C/fulltext](https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PII0140-6736(93)92124-C/fulltext). Acesso em: 25 de jun. 2021.

POLANYI, M.; PROSCH, H. *Meaning*. Chicago: The University of Chicago Press, 1975.

PRICE, D. D. Assessing placebo effects without placebo groups: An untapped possibility? *Pain*, v. 90, n. 3, p. 201–203, 2001. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/11207391/>. Acesso em: 25 de jun. 2021.

SILBERMAN, S. Placebos are getting more effective. Drugmakers are desperate to know why. *Wired*, Nova York, 24 de ago. 2009. Disponível em: <https://www.wired.com/2009/08/ff-placebo-effect/>. Acesso em: 25 de jun. 2021.

WALSH, B. T., et al. Placebo response in studies of major depression: Variable, substantial, and growing. *The Journal of the American Medical Association*, v. 287, n. 14, p. 1840–1847, 2002. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/11939870/>. Acesso em: 25 de jun. 2021.

WEINSTEIN, J. N. Balancing science and informed choice in decisions about vertebroplasty. *New England Journal of Medicine*, v. 361, n. 6, p. 619–621, 2009. Disponível em: <https://www.nejm.org/doi/full/10.1056/nejme0905889>. Acesso em: 25 de jun. 2021.



A fartura do desperdício

The plenty of waste

La abundancia de desechos

Ana Thaís Vasconcelos Santos

Centro Universitário INTA – UNINTA

thais.vasconcelos.135@gmail.com –

<https://orcid.org/0000-0001-5809-7608>

Jorge Luís Pereira Cavalcante

Centro Universitário INTA - UNINTA

jorgeluispcavalcante@uninta.edu.br –

<https://orcid.org/0000-0001-9168-9517>

Apresentação

O Caju (*Anacardium occidentale*, *Anacardiaceae*) é uma fruta nativa das regiões do Norte e Nordeste brasileiro, de onde provém 95% da produção nacional; e Piauí, Ceará e Rio Grande do Norte respondem por 75% do plantio. Ele prospera em clima tropical, onde predomina a estação seca. A planta engloba um pseudofruto, sendo a castanha o verdadeiro fruto. A haste que abrange a polpa doce, carnosa e levemente adstringente tem origem do pedúnculo, podendo variar entre as cores amarela, vermelha ou alaranjada. Nutricionalmente, o caju é uma fonte riquíssima de vitamina C, superior aos níveis da laranja. Além disso, ele contém boa quantidade de vitaminas A e do complexo B; é rico em proteínas, lipídios e carboidratos; e reconhecido por ser uma excelente fonte de sais minerais (cálcio, fósforo, ferro, zinco e magnésio), fibras e gordura insaturada. Enfim, aproveita-se tudo desse produto (NEVES; CARMO; PALÁCIO; MELO, 2016; SERRANO; PESSOA, 2016).

Segundo o relatório *Global food losses and food waste – extent, causes and prevention*, elaborado pela *Food and Agriculture Organization* (FAO) em 2011, 1/3 dos alimentos produzidos todos os anos eram desperdiçados, impactando negativamente na economia e meio ambiente a prejudicar o sistema produtivo. Estima-se que 1,3 milhões de toneladas de alimentos desperdiçados representem um custo de 750 bilhões de dólares por ano. No caso do caju, a castanha é extremamente valorizada comercialmente e o alto índice de desperdício anual gira em torno de 90% do pedúnculo (aproximadamente 1,9 milhões de toneladas), muitas vezes devido ao seu forte sabor adstringente já que é consumido quase sempre *in natura*. Assim, diversas estratégias são utilizadas para aproveitar melhor os seus subprodutos, seja por meios tecnológicos ou através do uso de técnicas culinárias assimiladas por saberes da cultura alimentar local como: fabricação de pratos variados e saborosos; suco fresco, clarificado engarrafado e cozido (cajuína); xarope de caju, doces e melado; fermentados, vinagre, aguardente e licores (TORAZZO, 2017; BELIK, 2018).

O pedúnculo é altamente perecível, porém sob condições adequadas de refrigeração pode continuar perfeito para o consumo até três semanas. Os nativos do meio-norte brasileiro usavam frequentemente o caju em sua alimentação e em bebidas fermentadas, como o cauim e o mocororó, líquidos apreciados nas celebrações. O fermentado de caju é um produto bastante inovador que pode chegar a ter uma grande aceitação no mercado nacional devido ao fato de ser produzido a partir da fruta nativa, *in natura*. Devido à multiculturalidade do Brasil, o potencial para a exploração de produtos locais é altíssimo e esses podem ser caracterizados como manifestações culturais. A cajucultura representa

um papel importante na cultura nordestina que é o de ajudar na renda do agricultor, gerar empregos na entressafra das culturas tradicionais de milho, feijão e algodão, reduzir o êxodo rural e combater a desnutrição infantil ainda presente (FERREIRA; BRAGA; MOURA; VIANA; GONDIM NETO, 2016; ALVES; MARQUES; PARENTE; MARQUES; ARCANJO; CAJAZEIRAS, 2019). Apesar de todo o conhecimento científico pós-moderno, a reima ainda limita a ingestão e aceitação popular do pedúnculo, considerado um alimento “quente” (LARREA-KILLINGER; FREITAS; RÊGO, 2019).

No período da safra de caju, é possível ver cajueiros carregados e com muitos frutos pelo chão. Por que não são aproveitados? O cajueiro é uma planta encontrada em abundância na região Norte do Ceará. A árvore dá frutos durante dois a três meses por ano e, se bem planejado, podem ser aproveitados, armazenados e utilizados de diversas formas como alimentos no período entressafra. Com toda sua versatilidade, ainda se observa que milhares de pedúnculos são desprezados, aproveitando-se somente a castanha, deixando de gerar fatura e renda para a região (ver fotografias).

O objetivo etnográfico deste ensaio foi registrar imagens de um momento de desvalorização do aproveitamento do caju como um dos expoentes históricos da cultura alimentar cearense durante o período sem chuvas do semiárido nordestino. O processo teórico-metodológico está em conformidade com a diversidade de escolhas observadas em espaços alimentares sociais segundo Poulain (2013); dos contrapontos da vida pós-moderna na escolha dos humanos por comida de verdade ou comida lixo explorados por Scrinis (2021); e na representação e interpretação (*still* fotográfico) da natureza da fotografia conforme descrevem Edwards (1995) e Barbosa e Cunha (2006).

As fotos foram tiradas entre as 14h e 15h da tarde do dia 3 de novembro de 2019, na estrada da localidade de Solidão, município de Morrinhos, norte do Estado do Ceará, por Ana Thaís Vasconcelos Santos, orientada por Jorge Luís Pereira Cavalcante. O conjunto da obra, intitulado “A fatura do Desperdício”, ficou em segundo lugar na categoria atividade cultural do curso de bacharelado em Nutrição do Centro Universitário Inta – UNINTA, durante o 2º Prêmio Destaque Universitário UNINTA de 2019, Sobral, Ceará, Brasil. Foi aplicada a regra dos terços no ato das fotos. Todas as imagens foram captadas por meio de celular, marca Motorola, câmera de 12 megapixels e resolução de 3840x2160 pixels. A edição utilizada foi somente ajuste de brilho no próprio aparelho.



Fotografia 1: A fartura do desperdício
Imagem do desperdício comumente observado na época da safra de caju no interior do Ceará. Foto: Ana Thaís Vasconcelos Santos (11/2019).



Fotografia 2: Matéria prima descartada
Pedúnculos de caju descartados após a retirada da castanha. Foto: Ana Thaís Vasconcelos Santos (11/2019).



Fotografia 3: Matéria-prima desvalorizada

Um dos diversos pontos de pedúnculos de caju descartados. Foto: Ana Thaís Vasconcelos Santos (11/2019).



Fotografia 4: Potencialidade alimentícia não aproveitada
O maior montante de pedúnculos de caju descartados observados. Foto: Ana Thaís Vasconcelos Santos (11/2019).



Fotografia 5: Bastidores

Ana Tháís Vasconcelos Santos em ação sobre a fartura estragada. Foto: Ana Tháís Vasconcelos Santos, com auxílio de tripé (11/2019).



Fotografia 6: Cajuína artesanal

Bastante popular no Ceará. Feita por produtor local. Uma das preparações que podem ser feitas com o pedúnculo. Foto: Ana Thaís Vasconcelos Santos (11/2019).



Fotografia 7: Doce de Caju

Sobremesa bastante apreciada em todo o Brasil. Iguaria preparada pela tia de Ana Thaís, uma cozinheira de mão cheia. Mais uma das maravilhas que podem ser feitas com o pedúnculo descartado. Foto: Ana Thaís Vasconcelos Santos (11/2019).



Fotografia 8: Caju passa/desidratado

Uma iguaria não muito conhecida, mas com potencial enorme de ser explorado. Feito por Ana Thaís, desidratado ao sol. Foto: Ana Thaís Vasconcelos Santos (11/2019).

Referências

ALVES, Beatriz Mendes; MARQUES, João Vitor Souza; PARENTE, Cynara Carvalho; MARQUES, Marcos Vinícius Souza; ARCANJO, Francisco Plácido Nogueira; CAJAZEIRAS, Karyne Gomes. Estado nutricional de menores de 5 anos de idade em Sobral-CE. *Sanare*, Sobral, v. 18, n. 1, p. 50-58, jan./jun., 2019.

BARBOSA, Andrea; CUNHA, Edgar Teodoro da. *Antropologia e imagem*. São Paulo: Zahar, 2006.

BELIK, Walter. Rumo a uma estratégia para a redução de perdas e desperdício de alimentos. In: ZARO, Marcelo. *Desperdício de alimentos: velhos hábitos, novos desafios*. Caxias do Sul: EDUCS, 2018.

EDWARDS, Elizabeth. Antropologia e fotografia. *Cadernos de Antropologia e Imagem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 11-28, jul-dez., 1995.

FERREIRA, Dienka Casle da Costa; BRAGA, Geilton Matheus Sales; MOURA, Juliana Andrade; VIANA, Júlio Bezerra; GONDIM NETO, Leopoldo. Importância do caju no Ceará e seus subprodutos. In: Encontro de Experiências Estudantis. 9. *Anais dos Encontros Universitários da Universidade Federal do Ceará*. UFC, Fortaleza, v. 1, 2016, p. 4183.

LARREA-KILLINGER, Cristina; FREITAS, Maria do Carmo Soares de; RÊGO, Rita de Cássia Franco. Reima: food prohibitions in fishing communities in Bahia, Brazil. *Revista de Alimentação e Cultura das Américas*, Brasília, v. 1, n. 1, p. 46-71, jan./jun., 2019.

NEVES, Waleskha Benevenuto Pinto; CARMO, Shirlene Kelly Santos; PALÁCIO, Caio Martins; MELO, Ricardo Paulo Fonseca. Caracterização físico-química do caju obtido na região do oeste potiguar. *Química: Ciência, Tecnologia e Sociedade*, Mossoró, v. 5, n. 2, p. 48-58, jul./dez., 2016.

POULAIN, Jean-Pierre. *Sociologias da alimentação*. 2. ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 2013.

SCRINIS, Gyorgy. *Nutricionismo: a ciência política do aconselhamento nutricional*. São Paulo: Elefante, 2021.

SERRANO, Luiz Augusto Lopes; PESSOA, Pedro Felizardo Adeodato de Paula. *Sistema de produção do caju*. 2. ed. Brasília: EMBRAPA, 2016.

TORAZZO, Marina Jardim. *Sustentabilidade na contemporaneidade: redesign da embalagem comercial do pedúnculo do caju in natura*. Monografia (Bacharelado em Design de Produto), Faculdade de Arquitetura, Artes e Comunicação, Universidade Estadual de São Paulo, Bauru, SP, 2017.

Recebido em 15 de abril de 2021
Aceito em 18 de novembro de 2021



Retratos de San Félix: Patrimônio Imaterial Afro-Argentino

Portraits of Saint Felix: Afro-Argentine
Intangible Heritage

Retratos de San Félix: Patrimonio Inmaterial
Afroargentino

Virginia Yunes

Professora da Universidade do Estado de
Santa Catarina (UDESC)

e-mail: vyunes@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0001-8780-5327>

Apresentação

O pequeno distrito de San Félix (outrora El Rosário) fica localizado na zona rural, no departamento de Jimenéz, a 130 quilômetros ao norte da capital do Estado de Santiago del Estero, norte da Argentina — capital mais antiga do país, fundada por colonizadores espanhóis e conhecida como Mãe das Cidades. A origem da comunidade de San Félix remonta ao tempo colonial. Por essa região passava o Caminho Real ao Alto Peru — uma rota de intensa circulação de pessoas e bens, que transportava entre tantas mercadorias, o ouro e a prata da cidade de Potosí, sul da Bolívia, rumo às cidades de Córdoba e ao Porto de La Plata, em Buenos Aires. Razão da forte presença de africanos e brasileiros escravizados naquela região. Atualmente, a localidade tem uma população com cerca de 200 habitantes, distribuídos em 45 famílias e se caracteriza por ser o único povoado onde todos, homens e mulheres, são afrodescendentes, trata-se da única comunidade afrodescendente que existe e resiste no país.

Reza a lenda que um casal de escravizados libertos foram os primeiros moradores deste lugar e deles descende uma grande família que deu origem ao povoado. Foi o início de uma linhagem de raízes africanas que hoje soma seis gerações. Ele era de origem africana e chamava-se Julián del Rosário Guerra. Ela era brasileira de nome Felipa Iramain. Quando se casaram, no final do século XIX, receberam do seu então patrão, Javier Frias, proprietário de muitas terras, uma pequena parcela com cerca de 1800 hectares (uma légua quadrada, como diziam antigamente). O casal teve nove filhos, uma mulher e oito homens. A primogênita, Felipa Guerra, apaixonou-se por Félix Alderete, capitão das montoneras, espécie de milícia militar irregular que atuava no âmbito rural, casou-se com ela e ficou na região até os últimos dias de vida, vindo a falecer com 104 anos. Em sua homenagem, o lugar trocou de nome e passou a ser chamado de San Félix. Felipa Guerra era uma mulher negra e Félix era um espanhol alto, loiro e de olhos claros, desta união resultou o nascimento de pessoas com fenótipos bem distintos. Entretanto, os membros da atual comunidade se reconhecem como descendentes e reafirmam, desta forma, suas raízes negras. Não se trata, portanto, da cor da pele, mas de sangue, de herança cultural e de orgulho pelos seus antepassados. (cf. MASLIAH, 2013; RUBIO, 2017).

Naquele tempo não circulava dinheiro, viviam de forma totalmente comunitária, criavam animais e cultivavam o solo, e na partilha foi se formando um povoado com mais de 160 famílias. Com o tempo, surgiu a necessidade de emprego e muitos habitantes começaram a trabalhar de forma nômade e outros migraram. Entretanto, no povoado de San Félix conservaram muitas das tradições ancestrais.

A comunidade ocupa uma superfície de 2400 hectares de bosque nativo e de terra árida. Sua infraestrutura, nos dias atuais, é bastante precária, não tem eletricidade nem água encanada, o que é justificado, entre tantos motivos, pelo difícil acesso. Para chegar a San Félix é preciso seguir pela Ruta 5 até a cidade de Pozo Hondo, que figura nos mapas, e dali seguir por uma estrada de terra cheia de buracos numa velocidade máxima de 20 km/h. A maioria das famílias cultiva seus próprios alimentos e cria animais — cabras, ovelhas, porcos, vacas e aves — além de praticar caça e apicultura. As crianças contam com uma escola albergue, na cidade vizinha, El Bobadal, e o transporte para o traslado dos estudantes é subsidiado pelo Estado. Num pequeno posto de saúde um enfermeiro realiza primeiros socorros.

Existem muitas lacunas quando se conta a história desse lugarejo. De fato, se contava pouco e se ocultava muito, parte do processo da “política de branqueamento”, cujo discurso era de negação e invisibilidade, registravam negros e seus descendentes como brancos, pois acreditavam que o desenvolvimento do país estava ligado à cor da pele de sua população. Resta como testemunho depoimentos da história oral, um velho registro e as lápides no cemitério. Assim a história persiste em cada um de seus habitantes “portadores da memória”.

É comum pensar, erroneamente, que na Argentina não existem negros e descendentes de escravos. A população afrodescendente é vítima de um processo de ocultamento que é secular e cruel, e poucos são os que tiveram a oportunidade de conhecer a ignorada trajetória de seu povo. (MORAES, 2015).

Próximo de San Félix existem outras 14 localidades que tiveram sua origem semelhante, escravizados libertos e politicamente organizados, são eles: San Andrés, San Roque, San José, San Cristóbal, San Gregório, San Pedro, San Salvador, La Guanaca, La Isla, Bajo Alegre, San Isidro e San Antonio, todos num raio de 20 quilômetros. Mas, nenhum destes povos é considerado como sendo de origem puramente afro como San Félix. (ALVADO, 2020).

Na província de Santiago del Estero a maior parte da população é afrodescendente e, de acordo com o censo do início do século XIX, 54% da população assim se auto declarou. Desde 2011, o país vem trabalhando no processo de visibilidade afrodescendente e construção da identidade em todas as dimensões: histórico-políticas, cultural, educativa e jurídica. Em 2020, San Félix foi declarado Patrimônio Histórico, Cultural, Educativo e Turístico da Nação, pela UNESCO (CONGRESO..., 2020). Ficou

ainda determinado que se incorpore nos currículos de educação conteúdo relativo à história e cultura afro. Deste modo, a comunidade de San Félix constitui o epicentro nacional dos avanços e conquistas obtidas até o momento e é, portanto, considerada um espaço que se amplia para promover o respeito à diversidade cultural, combatendo todo e qualquer tipo de discriminação e xenofobia em todo o território argentino. (MINISTERIO..., 2014).

Durante o período do meu doutorado em Artes Visuais, de forma paralela à pesquisa da minha tese, interessei-me em conhecer e saber mais sobre as populações afrodescendentes presentes na Argentina, minha terra natal. Assim, quando tomei conhecimento de San Félix, viajei até o local em janeiro de 2015 e ali permaneci por apenas três dias, mas tive a oportunidade de visitar diversas casas, entrevistar alguns habitantes e fotografá-los. As imagens foram produzidas com uma câmera Canon EOS T7i e objetiva Canon EFS 24-70mm e os ajustes foram realizados com o editor para fotografias Photoshop e Lightroom, ambos da Adobe.

Este pequeno ensaio, longe de mostrar a riqueza cultural do local, procura construir narrativas distintas ao relato hegemônico da identidade argentina branca eurocêntrica ao tornar visíveis alguns habitantes afrodescendentes e sua comunidade. O conjunto de fotografias se propõe, primeiramente, a apresentar o retrato de alguns dos meus interlocutores, que carregam e contam as memórias mencionadas no texto. Para além das características étnico-raciais é possível observar na expressão dos diferentes olhares uma vida marcada pelas duras condições e pelo tempo. Algumas imagens mostram-nos detalhes arquitetônicos das casas e do seu entorno, e vários elementos revelam os afetos e lembranças dos moradores, retratados no aconchego de seus lares. Uma piscina improvisada no quintal permite que duas crianças se divirtam e se refresquem do calor que geralmente ultrapassa os 40 °C e “não perdoa” — como diz expressão local. Na varanda de outra casa um casal de idosos toma um “mate dulce” — chimarrão adocicado, hábito comum em toda Argentina. Como vivem? O que comem e como cozinham? Quais são seus hábitos? Como constroem as relações entre si? Estas e outras questões constituem esta pequena pesquisa fotoetnográfica.



Foto 1

Retrato de Dona Josefa. Foto: Virginia Yunes (01/2015).



Foto 2

Dona Josefa sentada na cama de seu quarto. Foto: Virginia Yunes (01/2015).



Foto 3

Um dos moradores de San Félix sentado no interior de sua casa. Foto: Virginia Yunes (01/2015).



Foto 4

Dona Josefa a caminho da casa vizinha. Foto: Virginia Yunes (01/2015).



Foto 5

No quintal da casa um forno a lenha usado para preparar as refeições. Foto: Virginia Yunes (01/2015).



Foto 6

Duas crianças tomam banho de piscina do quintal de casa sob a sombra de uma árvore e o calor de 46°C. Foto: Virginia Yunes (01/2015).



Foto 7

Processo de secar a carne ao sol. Foto: Virginia Yunes (01/2015).



Foto 8

Retrato de Dona Adelina. Foto: Virginia Yunes (01/2015).



Foto 9

Alguns utensílios pendurados na cozinha de uma das casas. Foto: Virginia Yunes (01/2015).



Foto 10

Dona Adelina com seu esposo e sua neta tomam chimarrão na parte externa da cozinha da sua casa. Foto: Virginia Yunes (01/2015).



Foto 11

Dona Josefa com Dona Adelina se despedem uma da outra. Foto: Virginia Yunes (01/2015).



Foto 12

Paisagem de San Félix. Foto: Virginia Yunes (01/2015).

Referências

ALVADO, Alicia. El pueblo de San Félix, corazón afro oculto de la Argentina. *Vertientes del sur*. histórias del presente notícias del passado, dez. 2020. Disponível em: <https://www.vertientesdelsur.com/post/el-pueblo-de-san-felix-corazon-afro-oculto-de-la-argentina>. Acesso em: 13 maio 2021.

CONGRESO DE LA NACION ARGENTINA. *Proyecto de declaración*. La cámara de Diputados de la Nación Argentina, 2020.

MASLIAH, Alberto. *El último quilombo*. Direção: Alberto Masliah, Produção: Alberto Masliah, Celeste Gonzales Castro. SombraCine, INCAA y del ICCA, Cine Argentino (Argentina, Kino Bureau), 2013. 1h e 5min: som, cor, DVD. Videodocumentário.

MINISTERIO DE JUSTICIA Y DERECHOS HUMANOS DE LA NACIÓN. Secretaría de Derechos Humanos. *Argentina, raíces afro: visibilidad, reconocimiento y derechos*. 1a ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 120 p. 2014.

MORAES, Mayara. *Estrangeiros no próprio país: a história dos afroargentinos*. Terra, Buenos Aires, 22 jul. 2015. Disponível em: <https://www.terra.com.br/noticias/mundo/america-latina/racismo-e-preconceito-conheca-a-historia-dos-negros-na-argentina,c865bcf0b6baa80e38f8046506f96d045h6hRCRD.html>. Acesso em: 13 maio 2021.

RUBIO, Davi. *Argentina también es afro: los colores de la piel*. Capítulo Completo. Direção Davi Rubio. Imaginada Films. Canal Encuentros, 2017. 19min.: cor, som, DVD. Videodocumentário.

Recebido em 07 de agosto de 2021

Aceito em 06 de março de 2022

Agradecimentos a Ana Moura e Rianna de Carvalho

A Revista Equatorial se consolidou em 2013 após cinco anos das primeiras discussões voltadas para edição de um periódico acadêmico destinado a produção discente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (PPGAS/UFRN). Este, por sua vez, havia sido criado alguns anos antes, no ano de 2005, tendo o doutorado aprovado pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoa de Nível Superior (CAPES) em 2010. Essa breve contextualização histórica presume um interesse embrionário na viabilização do escoamento das pesquisas realizadas pelo, até então, jovem programa, ao mesmo tempo em que revela os desafios inclusos na estruturação de uma revista acadêmica.

A formação acadêmica é um trânsito, estamos nos movendo, atravessados por idas e vindas. Todavia, carregamos conosco permanências dos lugares que percorremos. Muitas pessoas foram fundamentais na constituição e desenvolvimento da Revista Equatorial. A todos que já passaram pela Equatorial e deram um pouco de si para construção desse projeto, nosso muito obrigado. Todo trabalho coletivo é fruto da dedicação de inúmeras mentes e corações empenhados. Quando alguns destes corações, pela necessidade da travessia, necessitam se mover precisamos estender sobre o nosso chão algumas palavras de agradecimento pela devoção dedicada a esse artefato coletivo.

Antemão, sabemos, pela própria tarefa da qual somos impelidos pela profissão que escolhemos, das limitações da linguagem como veículo para externar sentimentos e, no nosso caso, toda gratidão pela entrega dada nos últimos anos. Foram dias, tardes e noites de sacrifício, reuniões, trabalhos acumulados, alegrias, frustrações, além das outras demandas da vida, as quais, na maioria das vezes, não podem esperar. Somos antropólogos, antropólogas, estudantes, acadêmicos, acadêmicas, mas também somos mães, pais, trabalhadores e trabalhadoras da América Latina do Sul. É deste terreno que

construímos nosso conhecimento. É dessa linha imaginária que atravessa o nosso continente pela qual nutrimos um sentimento nu e fazemos Antropologia. Assim, são essas permanências que carregamos.

E como toda travessia, chegou a hora da despedida e de pequenos afastamentos, pois outros caminhos precisam ser percorridos. Sabemos, Ana Maria Moura e Rianna de Carvalho, que se vocês tivessem mais alma para dar, dariam. Agradecemos por toda a dedicação despendida a Revista Equatorial nestes últimos anos. A contribuição de vocês inaugurou um novo momento no periódico e *ojalá* possamos estar à altura dos desafios proporcionados graças ao trabalho imprescindível de organização e consolidação proporcionado por vossa ajuda. As palavras, certamente, são incapazes de descrever com tamanha fidelidade os acontecimentos da vida, mas certamente, nesse mar de lembrar, são precisas em nunca esquecer. Fica aqui o registro do nosso agradecimento por todo trabalho dedicado. Muito obrigado!

Equipe Editorial da Revista Equatorial