

35º Encontro Anual da Anpocs

GT23 - Novos modelos comparativos: investigações sobre coletivos afro-indígenas

‘Lixo religioso’, ‘Mutirão de limpeza’ e
“Oferendas ecológicas”: sacerdotes do candomblé
angola de Nova Iguaçu e a produção de coletivos

Mariana Vitor Renou

‘Lixo religioso’, ‘Mutirão de limpeza’ e “Oferendas ecológicas”: sacerdotes do candomblé angola de Nova Iguaçu e a produção de coletivos

Introdução

‘Tata Kitempo¹ me dê uma bandeira
Que é branca como a de Lemba²
E de longe olha pra ela
Pra ver que a casa é de angola...
Ai, ai de Angola, ai, ai de Angola...’

(Cantiga inventada pelo Caboclo Boiadeiro Navizala de Pai Eduardo)

Certa vez, Pai Eduardo de Adjiberu³ disse que tinha a impressão de que o caboclo que incorporava estava muito inspirado ao inventar a cantiga citada acima, cantiga que passou a ser cantada em diversos terreiros de candomblé angola do Rio de Janeiro. Em outra ocasião o sacerdote explicou que seu caboclo o ensinava muitas coisas, e ele, por sua vez, também ensinava muitas coisas a seu caboclo. Era uma troca, um processo de aprendizagem recíproca. Seu Eduardo contava que os dois, ele e o caboclo, gostavam de travar competições para ver qual deles ‘tirava a cantiga mais bonita’, e admitia que nisso era difícil vencer o caboclo.

¹ Kitempo, ou Tempo, é o Nkisi do tempo, do movimento e da transformação. Tata Luazemi, Pai Roberto, me disse na festa de Tempo que acompanhei em 2010: ‘Olha só como Tempo não para quieto nenhum minuto, mesmo quando ele está parado esperando a vez de dançar ele fica se balançando feito um pêndulo. O Tempo não para...’ Outras vezes ouvi comentários sobre como Tempo é um Nkisi ativo, ágil, difícil de controlar e acompanhar os movimentos. Ao mesmo tempo tem relação com a natureza e as manifestações do clima. É assentado em uma árvore. Segundo Roberto é necessário oferecer uma árvore para Tempo, porque a árvore está sujeita a todas as mudanças, transformações e ações do clima, do ambiente e do passar do tempo mesmo: ‘Todas as informações e mudanças do tempo passam pela árvore: sol, chuva, tempestades, ventos...’ Mãe Margarida me disse uma vez: ‘Olha como Tempo assovia, é como o vento batendo nas árvores’. Tempo é o único Nkisi que não possui correspondente com os orixás do candomblé ketu, sendo um símbolo fundamental e diferenciador do candomblé angola.

² Lemba é o mais velho dos Nkisis, aquele que dá a vida a todos os humanos. Sua cor é o branco: tudo que se refere ao Nkisi tem que ter essa cor.

³ Todos os membros do grupo de sacerdotes que acompanhei acharam completamente desnecessário qualquer alteração de nomes, destacando inclusive a importância de serem identificados, assim como de ter seus trabalhos e ações apresentados e reconhecidos publicamente. Por esse motivo, todos os nomes citados no texto são verdadeiros. Os sacerdotes são conhecidos e chamados de diversas maneiras conforme as ocasiões e as pessoas com as quais se relacionam; pelos seus nomes civis, nomes religiosos ou como são conhecidos publicamente. Os nomes que irei usar são aqueles pelos quais tomei o hábito de chamá-los a partir da relação que travei com cada um ao longo do trabalho de campo. Com Mãe Arlene de Katendê e Pai Roberto estabeleci uma relação de maior proximidade, e me habituei a chamá-los apenas por Arlene e Roberto. Já em relação aos demais sacerdotes, cuja relação foi um pouco mais distante e teve encontros menos frequentes, habituei-me a chamá-los da maneira como eram conhecidos e chamados publicamente: Mãe Margarida e Seu Eduardo, por exemplo.

Com estes pequenos episódios, vivenciados no trabalho de campo que desenvolvi em 2010, com um grupo de sacerdotes do candomblé angola de Nova Iguaçu, especialmente de 4 terreiros, pretendo apontar algumas questões que gostaria de refletir nesse texto. Trata-se de um desdobramento das reflexões que empreendi na dissertação de mestrado, defendida no final de maio de 2011, no PPGAS/Museu Nacional/UFRJ. Parte de dados de campo e algumas questões contempladas naquela ocasião, mas avança em outras direções. Aqui parto e enfatizo de maneira privilegiada as existências e agências de seres não-humanos denominados caboclos, presentes nos círculos do candomblé, especialmente do candomblé angola. Procuro refletir algumas atuações desses seres, e o que meus interlocutores, os sacerdotes, dizem sobre eles, que pode nos indicar a diversidade e multiplicidade de agentes que compõem o coletivo afrobrasileiro que pude acompanhar. Por outro lado, esses agentes e teorias nativas a seu respeito indicam uma relação interessante do mundo afro com o indígena. Esses últimos parecem estar presentes de maneira marcante no processo de construção e conformação das religiões de matriz africana no Brasil; e hoje, vivendo e existindo, atuando em diversas ocasiões e esferas, através desses não-humanos, no meio de populações que a princípio não são compostas e não reivindicam qualquer pertença ou descendência étnica com grupos indígenas.

Na dissertação de mestrado refleti sobre atividades desenvolvidas por adeptos das religiões de matriz africana, do candomblé angola especificamente, qualificadas como ‘sociais’⁴, pela imprensa, membros de governos, militantes de ONGs e pelos próprios adeptos, e até ‘políticas’, por alguns atores, como políticos e intelectuais. De fato, mesmo que não fossem qualificadas pelos adeptos como ‘ações políticas’, elas evidenciavam certas relações e inserções com e na política. O adjetivo ‘social’, por sua vez, parecia qualificar melhor as variadas ações e atividades das comunidades de terreiro em prol dos adeptos e da religião e/ou da população como um todo e outros grupos específicos, atendendo as mais variadas necessidades e problemas, contribuindo com a sociedade de alguma maneira. Os ‘trabalhos sociais’ dos sacerdotes, assim, referiam-se a uma diversidade de atuações que desenvolviam na esfera pública do município, como desenvolvimento de variados projetos, com ou sem o apoio e parceria do poder público e outras instituições, participação em seminários de discussão, participação em conselhos

⁴ Aspas simples se referem a falas e termos usados por meus interlocutores, e de acordo com suas definições. Aspas duplas, a termos que problematizo e a referências de autores.

municipais, entre outros, e que implicava uma série de mobilizações, participações, eventos e atividades.

Acompanhando essas atividades, pretendia observar as relações travadas pelos religiosos com outros atores, grupos, com e em instâncias “não religiosas”, como a da política. Minha intenção era refletir sobre as relações, os diversos agrupamentos, as agências e as associações que essas modalidades de atuação poderiam gerar, integrar ou colocar em evidência. Ao mesmo tempo, pretendia pensar como o universo da religião era definido e concebido, participava, articulava e/ou possibilitava essas ações. Ou seja, partindo do universo da religião, seria interessante perceber a partir de que forma os religiosos se mobilizavam nessas ações, de que maneira as compreendiam e definiam. Ao privilegiar entender essas questões a partir de um ponto de vista etnográfico, seria possível problematizar as divisões entre “religioso” e “não religioso” de que partia inicialmente, além da própria definição de “religião”. E, caso verificasse que eram atividades definidas como “sociais”, “culturais” e “políticas”, seria necessário compreender de que maneira essas categorias eram concebidas e utilizadas pelos religiosos, de que maneira funcionavam, o que incluíam.

Iniciei o trabalho de campo em Nova Iguaçu, município do Rio de Janeiro, e encontrei alguns sacerdotes: Arlene de Katendê, Mãe Margarida, seu marido Marco Antônio e Roberto Braga. Juntamente com secretarias e coordenadoras do município, a Coordenadoria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (COPPIR) e Secretaria Municipal de Meio Ambiente e Agricultura (SEMAM), os sacerdotes recomeçavam a desenvolver a atividade denominada de Mutirão de Limpeza. Esses sacerdotes, em grupo, compoem e participando de outros grupos, de fato tinham uma ‘ação social’ no município, como diziam, uma relação e inserção na e com a política e políticos.

De fato, observando uma série de ‘atividades sociais’ específicas desses sacerdotes, pude refletir sobre elas, de que maneira aconteciam, o que implicavam e produziam, pude observar as inserções e relações com e na política do município, as concepções sobre política, pude evidenciar associações e a produção de coletivos diversos. Ao longo de 2010, os Mutirões de Limpeza foram as atividades que reuniram todos esses sacerdotes em um grupo, com secretarias e órgãos de governo, organizações não governamentais, intelectuais, entre outros. Mesmo sem deixar de atentar para outras questões, atividades e movimentos, aos poucos os debates, a preparação, a realização dos mutirões e as discussões em torno da necessidade de conciliar a ‘preservação do meio

ambiente à defesa da liberdade da prática religiosa’ foram se conformando como pontos centrais na configuração de meu objeto de pesquisa. A atividade evidenciava as ‘ações sociais’ dos sacerdotes, as relações e inserções na e com a política, as relações, as associações e os agrupamentos diversos que integravam e eram gerados por essas atividades e, por fim, permitia a reflexão acerca das definições e dos modos de funcionamento de instâncias como a ‘política’, o ‘social’ e a ‘religião’ segundo as concepções e as práticas dos sacerdotes do candomblé angola.

Os Mutirões de Limpeza, assim como outras atividades, eram mobilizações que os sacerdotes desenvolviam como uma rede extensa de ações e relações que afetavam diretamente os espaços e as práticas das religiões de matriz africana, relacionavam-se a existência e questões da religião, articulados a questões associadas ao ‘bem-estar da sociedade’. Desenvolvidos na esfera pública do município, podiam ser pensados, portanto, mesmo se não definidos e classificados explicitamente dessa maneira, como ‘atividades sociais’, já que estavam efetivamente no conjunto de atividades e mobilização dessa natureza e com estes sentidos, e podiam ao mesmo tempo ser classificadas e compreendidas como ‘culturais’, ‘religiosas’ ou ‘políticas’ na tentativa de descrever e compreender as práticas de sua organização e desenvolvimento.

Além disso, propus ver os Mutirões como ‘atividades sociais’, não apenas porque são atividades que beneficiam diversos grupos, adeptos e não adeptos, de alguma maneira, e que visam contemplar demandas dos grupos religiosos e/ou outros, e estão inseridos no conjunto de atividades e movimentos desse tipo na visão dos sacerdotes, mas também porque conecta-os com outros actantes⁵, configurando uma rede heterogênea de relações e ações. Nos Mutirões Limpeza, e em todo processo que levou a sua conformação, era possível perceber a participação e o agenciamento de, além de adeptos de religiões de matriz africanas - nesta atividade que foi idealizada por sacerdotes do candomblé angola-, integrantes do poder público e das secretarias municipais, pessoas de organizações não governamentais, estudiosos e pesquisadores, divindades⁶ de todos os tipos. Nos processos de discussão que perpassaram e que se

⁵Uso o termo de Latour (2005) para abarcar um número mais amplo de atores, que participam, provocam, executam ou interferem nas ações; entre os quais objetos e outros não-humanos.

⁶ Por divindades e entidades aqui tento abarcar um conjunto variado de seres importantes no candomblé angola. Em primeiro lugar, os Nkisis, ou os deuses principais, para usar um termo corrente na literatura sobre o tema, do candomblé angola. Temos os Erês, entidades infantis que têm íntima relação com o Nkisi ‘dono da cabeça’ de seus adeptos e que normalmente sucede o Nkisi na possessão. Outra entidade fundamental são os Caboclos, espíritos de indígenas e de mestiços – oriundos de estratos populares da

seguiram aos Mutirões de Limpeza, os sacerdotes do candomblé angola, notadamente Arlene, Roberto, Mãe Margarida e Seu Eduardo, de diferentes maneiras, propuseram, conceberam, elaboraram e conduziram a produção de um objeto, uma oferenda diferente da tradicional, que chamei de “oferenda ecológica”. Esse objeto, sua discussão e produção, passou a conectar e multiplicar de maneira ainda mais marcante, diversos actantes, que participavam, atuavam e interferiam no curso das ações. Dentre esses os caboclos surgiram de maneira bastante importante.

Assim, pretendo observar algumas questões relativas aos Mutirões de Limpeza de maneira a evidenciar a atuação dos caboclos e sua participação em um coletivo específico, produzido por ações e debates propostos por adeptos do candomblé angola. A partir disso, pretendo apresentar de que maneira esses actantes, os caboclos, são concebidos pelos sacerdotes angola que acompanhei, de que maneira relacionam os mundos afro e indígena, e contribuem para pensar sobre a produção de associações, redes e coletivos de actantes variados.

‘Lixo religioso’, ‘Mutirão de limpeza’ e “Oferendas ecológicas”

A ideia do Mutirão surgiu quando se realizava a Semana dos Cultos Afro de Nova Iguaçu, que aconteceu no âmbito das atividades relativas ao mês da Consciência Negra de 2009, para a qual os líderes da COPPIR reuniram sacerdotes e adeptos com os quais já tinham relações, conhecimentos e parcerias. A Semana foi planejada e executada pelos religiosos em novembro de 2009, compreendendo a realização de atividades itinerantes em cinco casas religiosas de matriz africana, dentre as quais as de Mãe Margarida e Roberto. O tema estabelecido para as atividades foi o da relação dos Cultos Afro com o Meio Ambiente. Ao final de debates e atividades em torno da temática, os sacerdotes e adeptos sugeriram um ‘Mutirão de Limpeza’ para recolher o ‘lixo religioso’ em alguma área municipal utilizada por adeptos para a realização de rituais religiosos. Conceberam e

sociedade, notadamente os boiadeiros, antigos vaqueiros e tropeiros. Os caboclos têm uma ligação importantíssima e fundamental com a natureza, sendo que nem todos os ‘rodantes’ possuem essas divindades ou somente depois de um período é que elas aparecem. Existe, em alguns terreiros angola, o culto a entidades que podemos denominar ‘exus’ (diferente do orixá Exu) ou ‘escravos’: pombagiras, zés-pilntras, marias-padilhas etc., entidades ‘desviantes’ e ‘impuras’, espíritos de antigas prostitutas e malandros, por exemplo. Estes espíritos, contudo, não são bem aceitos em todas as casas de candomblé angola, e muitos os condenam e preferem não trabalhar com eles, por suas características. Outros até trabalham com esses espíritos, já que recebem adeptos que possuem essas entidades, mas separadamente do culto aos Nkisis e Caboclos. Tive notícia, também, de entidades que parecem ter uma origem oriental, como as ‘ciganas’, que comumente são cultuadas por praticantes do candomblé angola.

realizaram a atividade no final de 2009, no Parque Natural Municipal de Nova Iguaçu. Aquele momento era de muitas discussões em torno da questão do Meio Ambiente e os efeitos de práticas rituais realizadas pelas comunidades de terreiro na natureza e locais públicos, e outras atividades no âmbito da Semana da Consciência Negra de 2009 com este tema foram realizadas.

A questão, assim, começava com as oferendas. As oferendas são absolutamente fundamentais nas religiões de matriz africana, notadamente no candomblé. No caso que acompanhei, arriscaria dizer que não existe candomblé angola, não existe filhos e filhas de santo, clientes e, em última análise, até Nkisis⁷ ou qualquer outra divindade sem as oferendas. É através da oferenda que a comunicação entre adeptos e divindades é produzida. É ela que proporciona o encontro e é responsável por criar. Criar uns e outros, produzir efeitos, ‘fazer as coisas acontecerem’. É o elemento fundamental para conformar o universo religioso e até o universo como um todo. As oferendas participam, dentre outras coisas, da criação dos santos, do ‘fazer os santos’.

Os santos, e aqui me refiro aos Nkisis, ‘são feitos’, os filhos e filhas ‘fazem seu santo’ e ‘fazem a cabeça’ ao se iniciarem. Como aponta Goldman, as divindades “são feitas ao mesmo tempo em que são feitas as pessoas dos próprios iniciados, aqueles que deverão ser possuídos pelas divindades” (GOLDMAN, 2009: 119). O que Goldman destaca, entretanto, é que ‘fazer a cabeça’ ou ‘fazer o santo’ não significa, na perspectiva dos adeptos do candomblé, o que pude observar muito claramente com meus informantes, criar algo do nada. As divindades e as pessoas “já existem antes de serem feitas – ainda que, claro, não existam da mesma maneira”. Cada elemento da ‘natureza’ e tudo que existe no universo é de um orixá, e alguns elementos “devem ou podem ser consagrados, preparados ou feitos para eles” (GOLDMAN, 2009: 120).

Goldman aponta para o fato da existência dos orixás ou Nkisis gerais, como Katendê, Nzazi e Kavungo, no caso do candomblé angola, que existem em número finito. E as incontáveis divindades individuais ou pessoais, o Katendê de Arlene, por exemplo, e o Nzazi de Roberto, Zumba de Mãe Margarida, o Kavungo de Pai Sérgio e o Kavungo de Seu Eduardo, que não são os mesmos. São esses últimos que são feitos. Os primeiros

⁷Como visto, as principais divindades cultuadas no candomblé de angola são denominadas Nkisi (referência equivalente ao Orixá das tradições de origem yorubá). Adotei esta grafia – Nkisi –, no lugar de Inquice, mais comumente usado, pois é a forma que meus informantes utilizam e consideram correta, segundo as normas ortográficas da língua kimbundu, principal língua bantu utilizada no candomblé de angola. O plural de Nkisi é Jinkisi, segundo as normas do kimbundu que os sacerdotes me ensinaram; mas, como eles usam Nkisis, mais frequentemente, quando se trata de plural, será essa a forma que irei utilizar.

existem desde sempre, ou desde um tempo mítico. Cada um de nós é de um Nkisi ou orixá geral, mas somente alguns deverão se iniciar e ter seu Nkisi pessoal. Goldman afirma que ‘fazer o santo’ “não é tanto fazer deuses, mas compor com o orixá um santo e uma pessoa” (GOLDMAN, 2009: 120).

Nesse processo de ‘fazer o santo’ e ‘fazer a cabeça’, as oferendas ocupam um lugar fundamental. São parte essencial em todo o longo processo de iniciação dos rodantes- aqueles que são possuídos pelos santos-, assim como da iniciação das equedes e dos ogãs – cargos em que o filho de santo não é possuído pelos santos. São muito importantes no processo de criação, de conformação e de reforço e ativação ‘das forças’, das divindades. Se são importantes ao criar, ao transformar o que já existe potencialmente, conformando os ‘santos’ e as ‘pessoas’ na ‘feitura’, são importantes mesmo antes disso, quando se pretende reforçar e ativar as ‘forças’ para agir em determinadas direções.

Clientes que não querem se iniciar, mas que consultam as divindades por intermédio dos sacerdotes, são direcionados a realizar ‘oferendas’, ‘trabalhos’, além de outros procedimentos rituais, a fim de resolver os problemas espirituais ou auxiliar em algo que desejem. Iniciados e não iniciados podem ter que ‘dar de comer à cabeça’, ao ‘orí’ ou ‘mutue’, o que se conhece como ‘borí’ em yoruba, na tradição ketu, e ‘kudia mutue’ em kimbundu, na tradição angola. O orí é a força da cabeça, como observa Cossard, força de vida espiritual, que permite o pensamento e a razão, e às vezes é necessário reforçar esse orí através de oferendas (COSSARD, 1970).

Além disso, periodicamente os filhos de santo fazem oferendas aos seus Nkisis e outras divindades, ao ‘cumprirem’ ou ‘darem’ suas ‘obrigações’. É necessário cuidar dos santos – Orixás ou Nkisis – e das demais divindades, reforçar suas forças, fazer com que eles aconteçam e se atualizem, o que pressupõe alimentá-los. Todas as oferendas são chamadas de ‘ebós’⁸, ato de ‘dar comida às forças’, no cumprimento das obrigações em períodos determinados, no cuidado com as divindades, para aqueles iniciados ou não, por aqueles a quem é indicada tal necessidade pelo Nkisi, por ocasião de festas em que se comemora a divindade ou de qualquer outro período importante para os Nkisis, a fim de pedir ou agradecer algo, por parte de iniciados ou não iniciados. Os atos de ‘dar comida

⁸ Termo mais apropriado ao candomblé ketu-nagô, no entanto bastante utilizado no candomblé angola. Ademais, como o correspondente bantu é menos utilizado e popularizado, meus informantes me orientaram para que eu utilizasse o termo ‘oferenda’.

às forças' evidenciam todo um corpo litúrgico e ritual que permite que as divindades aconteçam plenamente, o que é essencial para a vida dos seres humanos.

Escutei de um pai de santo que as oferendas são o momento de estabelecer comunicação com as divindades: 'quando você quer encontrar alguém, conversar, a gente não faz um jantar? Então é a mesma coisa...' Além disso, ao mesmo tempo em que se atende a uma determinação das próprias divindades, alimentar as divindades é, ao que parece, um dos procedimentos na direção de criá-las de maneiras específicas, transformando-as, ou de torná-las possíveis, atualizando-as ao renovar suas forças ou ao dotá-las de forças que fazem com que ajam em alguma direção; reforçá-las em agradecimento e retribuição ao que têm feito, da mesma maneira em que se recria e reforça a pessoa; isso possibilita que as divindades satisfeitas ajam em seu favor. A alimentação é fundamental para que divindades e pessoas existam plenamente, para manter as forças em equilíbrio, o universo em bom funcionamento.

Assim, o candomblé é uma religião de constante 'fazer', a relação com as entidades envolve práticas que contam com um tipo de materialidade bastante específica. A materialidade e a centralidade de objetos nesta religião vão além do ato das oferendas e recobrem todo o conjunto de crença, práticas e sentidos do candomblé, desde seus princípios mais básicos. As oferendas, contudo, envolvem uma materialidade evidente e marcante nas áreas em que significativa parte delas devem ser depositadas ou realizadas: na 'natureza'. É o lugar, dizem meus interlocutores, de onde advêm as divindades principais, com as quais outras entidades têm contato intenso e fundamental, como é o caso dos caboclos. Embora outros rituais também sejam praticados em áreas 'naturais', o depósito de oferendas é o mais comum, e foi sobre ele que pude acompanhar debates mais intensos.

Para os religiosos, a 'natureza' é a fonte de energia primordial. As divindades principais do candomblé, sejam os Orixás das tradições Nagô, os Nkisis das tradições Bantu ou os Voduns das tradições Jeje, são todas concebidas como forças oriundas da natureza, e é na natureza, portanto, que é possível encontrá-las, cultuá-las, trabalhá-las, presentificá-las, possibilitando a manutenção de um equilíbrio e a produção de novas forças dinâmicas e ativas capazes de interferir no mundo e na vida de cada pessoa. Se a oferenda não for produzida diretamente na natureza, o que é bastante comum quando se 'alimenta a cabeça' ou o seu próprio Nkisi e os Nkisis da casa (onde as oferendas são depositadas no 'assentamento'), de qualquer maneira ela, agora 'carrego', deve ser

levada a esses espaços. Roberto certa vez me contou que é importante ir a um local que tenha água para fazê-lo, porque ‘existe uma lenda de que esses rituais devem ser enviados para onde vieram os Orixás, e se Orixás vieram pela água, é por ela que eles devem ir, e qualquer fonte de água acaba chegando no mar’.

É na natureza que se recolhem os principais elementos que compõem o universo ritual e sagrado do candomblé. Os vegetais, os minerais e os animais não apenas podem conformar as oferendas, mas são utilizados em vários rituais e nos assentamentos, uma vez que já pertencem a uma divindade, são consagrados, feitos e transformam-se em uma divindade particular. Se tomarmos as oferendas das religiões de matriz africana, realizadas em espaços concebidos como sagrados, ecológicos, públicos, pode-se perceber a confluência de distintas formas de pensar e produzir as ‘oferendas’, formas que se transformam ao longo do tempo e de acordo com os grupos que se propõem a agir em torno delas. Do ponto de vista dos praticantes do candomblé, termos como ‘natureza’, ‘natural’ e ‘meio ambiente’ têm sentidos específicos em relação à sua importância para a vida e sua relação com sagrado. Isso não quer dizer que, por vezes, não possam entrar em diálogo com as definições e com os sentidos a eles oferecidos pelos ambientalistas, pela ciência, por órgãos governamentais e não governamentais, e pela sociedade em geral. Os Mutirões de Limpeza foram ações por meio das quais era possível perceber a confluência e o confronto entre essas distintas concepções, pois as novas experiências de associação em torno das oferendas, propostas pelos sacerdotes, tornaram-nas um objeto capaz de permitir a compreensão entre diferentes actantes.

Os religiosos das religiões de matriz africana, e aqui em especial o candomblé, se defrontam constantemente com a acusação de que são grandes poluidores e depredadores de “áreas naturais” e do “meio ambiente”. Para o grupo de religiosos que acompanhei, essa acusação é grave, porém não é sem fundamento. Tomam-na com seriedade e a somam aos discursos e conhecimentos divulgados por órgãos estatais e organismos não governamentais sobre os processos de degradação do “meio ambiente”. Agregam aos discursos e acusações o fato de que a preservação do ‘meio ambiente’ também interessa ao povo de santo.

Como vimos, foi ao final de um ciclo de eventos inseridos nas comemorações do mês da Consciência Negra, reunindo várias pessoas na discussão da conciliação da livre prática religiosa com a preservação ambiental, que o grupo de sacerdotes envolvido elaborou a ideia do Mutirão de Limpeza. Quatro Mutirões foram realizados ao todo,

sendo três em 2010. Os dois primeiros mutirões indicavam a construção de algumas alianças e contatos firmados em torno desse tipo de atividade, viabilizada por intermédio das secretarias de governo. Os outros dois mutirões ocorreram ao longo de um período marcado por novos desdobramentos na política municipal.

Uma vez ‘depositado o carregó’, nas palavras de Arlene, Roberto, Mãe Margarida e Seu Eduardo, a oferenda transformou-se em ‘lixo religioso’; mesmo quando realizada diretamente na ‘natureza’, depois que as divindades ‘comem’ a oferenda, ela se torna ‘lixo religioso’. O ‘lixo religioso’ era recolhido nessas ações. Os funcionários do Parque Natural Municipal de Nova Iguaçu (PNMNI), da Secretaria Municipal de Meio Ambiente (SEMAM), da Empresa de Limpeza Urbana (EMLURB) e o ambientalista que acompanharam todo o processo dos Mutirões demonstravam a satisfação de estarem ‘resolvendo esse problema’ com os próprios religiosos. Reconheciam que os objetos recolhidos eram dotados de certo poder e energia, com os quais não gostariam de lidar diretamente. Todavia, concordavam que era necessário fazê-lo, diante do prejuízo que causavam à natureza: ‘Prejudicavam a fauna, flora, as águas, a biodiversidade do local, além de incomodar os visitantes e serem potenciais proliferadores de vetores de doenças’. Como era necessário ‘limpar’, a parceria com aqueles que estavam autorizados a remover os objetos era fundamental.

Se a oferenda transformada em ‘lixo religioso’ podia ser recolhida sem problemas, como assegurava o grupo de religiosos em cada Mutirão, outras coisas poderiam estar nos locais a serem limpos, alguma situação específica, com as quais só os sacerdotes poderiam lidar. Para os não religiosos, o material oriundo de rituais encontrados no PNMNI, assim como o lixo, era poluente e nocivo. Porém, evitar tocá-lo parecia uma ação diretamente associada ao reconhecimento de que era dotado de certo potencial, com o qual poucos se arriscavam a lidar sem conhecimento ou orientação de um religioso. Os não religiosos compartilhavam com os religiosos a concepção de que aqueles objetos não eram simples objetos materiais, um lixo ordinário, mas sim que, em seu conjunto e a partir do processo ritual, tornaram-se dotados de sentidos e forças específicas, com as quais era prudente não mexer sem conhecimento. Entretanto, entre o grupo de religiosos que organizou o Mutirão, circulava a ideia de que as oferendas já haviam se transformado em lixo, em ‘lixo religioso’. Mesmo que oriundo de procedimentos rituais, todo o significado, a força e a energia adquiridos no processo já haviam sido perdidos, considerando o tempo transcorrido. Era a partir desse argumento

que os religiosos asseguravam aos demais, notadamente os não religiosos, que não havia problema em fazer a limpeza do material, mesmo que fosse prudente contar com a presença dos sacerdotes, que poderiam estar presentes apenas para garantir continuamente que ‘não tinha perigo recolher o lixo religioso’.

Ser assegurado e acompanhado por sacerdotes nesse tipo de trabalho não parecia irrelevante para os membros de secretarias, órgãos públicos e organizações não governamentais, do ponto de vista da ‘segurança espiritual’ e do ponto de vista da eficácia da ação em longo prazo. Com os próprios religiosos engajados na limpeza desse material, a possibilidade de manter o espaço limpo ou de, pelo menos, contar com limpezas mais frequentes e outro tipo de utilização dos espaços nas práticas rituais era maior. Para os sacerdotes, estar presente nessas atividades era igualmente fundamental, não apenas para garantir a segurança do procedimento e a correta manipulação daqueles objetos – ‘dar a orientação religiosa’ e estar presente para qualquer eventualidade –, mas para cuidar e ocupar o espaço que deveria ser oficialmente direcionado a essas práticas religiosas, recebendo uma estruturação para tal.

Para os religiosos, as oferendas deveriam ser realizadas ou postas naqueles locais ‘naturais’. Neles passavam a estar sujeitas a um processo de transformação, tornando-se ‘lixo religioso’. Deparei-me com discursos variados a respeito do tempo durante o qual aqueles objetos se constituem como oferendas e ainda não são ‘lixo religioso’: ‘só funciona no momento em que o ritual está sendo realizado’, ‘alguns minutos’, ‘quando se faz a oferenda dentro das nossas casas o sagrado veio receber, depois já vira lixo religioso, a energia já passou por ali... quando a gente deposita o carregamento, depois disso, já foi...’, ‘é necessário alguns dias’ ou para oferendas que envolvem sacrifícios de animais o tempo é o de coagulação do sangue do animal etc. Além desses desacordos, segundo meus informantes, classificar o que recolhiam de ‘lixo religioso’ era motivo de indignação e reprovação por grande parte dos religiosos de matriz africana do município, que os condenavam veementemente. A resposta deles, contudo, era apontar a maneira como eram feitos e a degradação que o material causava às áreas ‘naturais’: prejuízo a ‘natureza e meio ambiente’ e à morada das divindades, fonte de energia e forças sagradas. ‘As divindades não gostam’. ‘Você faria obrigação no meio do lixo, com tudo sujo?’

Essa maneira de conceber as oferendas, uma vez ‘passado certo tempo’, não era uma opinião unânime entre os religiosos de matriz africana do município. Mas o que os

Mutirões de Limpeza e outras discussões e propostas que se seguiram evidenciaram é que aqueles objetos, as oferendas, de fato dotadas de potencialidades e forças específicas, poderiam ter um destino mais apropriado. O que pude observar acompanhando o grupo de sacerdotes é que eles não queriam que as oferendas se tornassem ‘lixo religioso’. Concebê-las como ‘lixo religioso’ naquele estágio em que se encontravam no Parque Natural era necessário para que cuidassem da área, mantivessem-na de maneira adequada para o prosseguimento dos rituais e, sobretudo, para que contassem com o apoio do governo e de instituições não governamentais que identificavam o problema ‘da sujeira’ e viam como única solução a ‘limpeza’.

O ‘lixo religioso’ permitia alianças, contatos e diálogos muito mais facilmente entre os sacerdotes e as pessoas e instituições ligadas à prefeitura e às discussões sobre ‘preservação ambiental’. Em torno do ‘lixo religioso’ é que esses actantes se reuniam e se associavam, de maneira a agir em direção a ‘tirá-lo de lá’, recolhê-lo. Era a partir dessas intervenções que os sacerdotes eram noticiados na imprensa e passavam ocupar uma posição importante no município. Enquanto os governos e as ONGs moviam-se em razão da necessidade de limpeza, preservação ambiental, conforto e bem-estar dos frequentadores do Parque, os sacerdotes agiam de maneira a preservar sua imagem, seu culto, a garantir respeito e reconhecimento. Preservavam a ‘natureza’ como espaços sagrados, o que lhes permitia continuar a cumprir as determinações das divindades, alimentá-las, atualizá-las, recorrer a elas, equilibrar forças e energias.

Mas, a partir dos Mutirões, estando em contato com políticos, ambientalistas, acadêmicos e outros, os sacerdotes propunham um projeto muito mais duradouro e uma forma de realizar oferendas de maneira ‘sustentável para o meio ambiente’. Sem dúvida, os debates e as falas dos informantes iam no sentido da “oferenda ecológica” e dos ‘espaços sagrados’. A ideia de ‘lixo religioso’ se limitava ao âmbito dos Mutirões de maneira a reunir apoios e alianças variados. Diante da crítica que outros religiosos faziam às ações de limpeza e, principalmente à desqualificação das oferendas como ‘lixo religioso’, os sacerdotes propunham outra forma de realizar oferendas de maneira que não se tornassem ou fossem concebidas como algo a ser retirado como ‘lixo’. Argumentavam que as comunidades de terreiro em geral deveriam passar por um processo de ‘educação’, ‘formação’, ‘conscientização’ sobre a maneira de proceder corretamente em relação à realização e ao depósito das oferendas.

Desta maneira, os Mutirões de Limpeza foram os momentos em que variadas concepções acerca das oferendas se encontraram e entraram em diálogo. Secretarias e instituições do governo municipal, organizações não governamentais ligadas aos religiosos e a questão da ‘preservação ambiental’, ambientalistas, membros da imprensa, acadêmicos, os sacerdotes, e até divindades, direta e indiretamente, estiveram envolvidos. O grupo de religiosos do candomblé angola demonstrou que oferendas podiam ter um caráter variável, podiam se transformar ao longo do tempo. Outro tipo de oferenda, ou uma nova maneira de realizar as oferendas, deveria começar a ser pensada e produzida. Essa proposta reuniu novamente e em outro movimento novos actantes.

A “oferenda ecológica” foi uma expressão que formulei diante de diversos comentários de meus informantes ao reforçarem a necessidade de fazer ‘oferendas que não agridem a natureza’, ‘oferendas que sejam mais rapidamente absorvidas pela natureza’, ‘oferendas que sejam realizadas em materiais que se degradam facilmente’, ‘oferendas que não poluam os ambientes’ ou ‘oferendas conscientes’. O termo surgiu mais do diálogo com os informantes do que como uma expressão que eles próprios usassem no dia a dia, o que aconteceu apenas eventualmente. Além disso, depois de ter mostrado a Roberto um *paper* que escrevi para apresentar na 27ª Reunião Brasileira de Antropologia no qual fazia uso da expressão, ele achou que “oferenda ecológica” não era adequado, pois ‘não é a oferenda que é ecológica, são os recipientes que utilizamos para colocá-las que são’. Decidi então abandonar a expressão.

Contudo, no início de 2011, durante a atividade ritual conhecida como Presente de Iemanjá, um sacerdote amigo de Arlene e Roberto fez um convite para o ‘presente’ que organizaria na Ilha do Governador, qualificando: ‘Será um presente à Iemanjá ecológico, vamos fazer somente oferendas ecológicas’. De fato, no dia do ‘Presente a Iemanjá’, foram retirados dos balaios objetos que tradicionalmente compõem a oferenda a Iemanjá que não eram ‘biodegradáveis’. Da mesma maneira, a maioria das frutas que fizeram parte da oferenda não foram lançadas ao mar e sim distribuídas aos presentes, como fonte de ‘energia, de axé’. Refletindo, percebi que talvez no caso do ‘presente de Iemanjá da Ilha’ de fato se tratasse de uma ‘oferenda ecológica’, uma vez que objetos tradicionalmente utilizados na sua composição foram retirados, substituídos e recolocados de outras maneiras, obedecendo a critérios e lógicas afins a conhecimentos disseminados por vozes autorreconhecidas por suas preocupações ‘ecológicas’. Ouvi falar de oferendas feitas em barcos de papel ou de material biodegradável e reciclável.

Encontrei, ainda, outras notícias de ações como essa. Por isso, resolvi adotar esse termo, para expressar algumas tendências recentes na concepção e na confecção das oferendas às divindades das religiões de matriz africana, mesmo guardando as ressalvas feitas pelo grupo de sacerdotes que acompanhei e o caso particular vivenciado.

A partir dos Mutirões, os sacerdotes demonstravam que soluções mais duradouras e significativas deveriam ser adotadas. Dias depois do II Mutirão de Limpeza, Arlene me contou que fora ao local fazer ‘obrigação’ de uma de suas filhas de santo e que ‘já estava tudo muito sujo, com lixo religioso de todo tipo’. Ela comentou sobre a necessidade urgente de instalação das placas educativas e até de lixeiras na área. Contou que sua ‘obrigação’ foi destinada a Dandalunda e que havia feito bastante canjica e espalhado no chão. Por cima da canjica foi depositando os demais elementos, como flores, e a oferenda ‘ficou lindíssima’ e não utilizou nenhum recipiente ou material que não fosse orgânico. Arlene destacou que se preocupou em agredir o mínimo possível a natureza, afirmando que havia posto de tal forma que ‘a própria natureza, as águas da cachoeira, se encarregariam de limpar a obrigação’. Ela enfatizou a necessidade de educar as pessoas para que preservem a ‘natureza’ e respeitem o ‘espaço religioso’.

Havia uma tendência entre sacerdotes como Arlene, Roberto, Mãe Margarida, Seu Eduardo e outros de, nos Mutirões e em outros debates, destacarem que os recipientes que continham as oferendas eram o que prejudicava a natureza e que bastava o uso de outro tipo de material para que as oferendas pudessem ser ‘limpas naturalmente pela natureza’. Em todos os Mutirões, Roberto preocupou-se em recolher alguns recipientes e levar para casa para reaproveitá-los, porque ‘aqui eles não têm utilidade alguma, na minha casa têm.’ A oferenda em si poderia permanecer no local, mas os recipientes o sacerdote levava, pois se tratava simplesmente da louça utilizada para apoiar a ‘comida dos santos’, como dizia Pai Sérgio.

Durante todo o ano, nos Mutirões e apresentando o projeto Elos de Força para a construção de um ‘espaço sagrado’ destinado as atividades religiosas, Arlene e Roberto ressaltaram a importância da “oferenda ecológica”, da educação do povo de santo, incluindo no projeto iniciativas para que isso fosse possível, como cursos de formação e até cartilhas. De imediato, tiveram a ideia de confeccionar algumas placas educativas reservando alguns lugares para os rituais no PNMNI, orientando para que eles fossem realizados de maneira ‘consciente’.

Propunham, assim, alternativas, além da limpeza: oferendas que não utilizassem materiais como louças, alguidares de barro, balaio de palha, garrafas etc., materiais que não desaparecem facilmente. Esses materiais podiam ser usados, mas levados embora após o ritual: a bebida deveria ser derramada e a comida e outros materiais orgânicos e eventualmente inorgânicos, mas que compunham as oferendas, deveriam ser depositados, porém os recipientes deveriam retornar para as casas. Outros materiais, como os sacos plásticos utilizados para transportar os elementos, que no III Mutirão de Limpeza foram presença muito marcante ‘poluindo o Meio Ambiente’, também não deveriam ser deixados.

A ‘oferenda ecológica’ tomou contornos mais bem definidos, e indicou mais claramente o que possibilitava e reunia em termos de actantes, quando encontrei com Seu Eduardo Adjiberu no “I Seminário Nacional dos ‘Angoleiros’ do Brasil: Candomblé de Angola ‘Nação Mãe’, conhecer e respeitar”, em março de 2010. Dentre os muitos assuntos tratados, a relação entre o ‘Meio Ambiente e as Religiões de Matriz Africana’ logo surgiu em discussão quando foi exibido o vídeo de Seu Eduardo e este foi chamado a explicar a oferenda que realizara para N’Zila:

‘(...) aquele pratinho é uma coisa que o próprio caboclo, já há mais de vinte cinco anos, por aí, determinou. Que não se quebrasse e não se utilizasse, que nós procurássemos até dentro da própria roça ter um buraco aonde se colocaria as oferendas já passadas, quer dizer, daria-se a Intoto o que é de Intoto.⁹ O que a terra nos deu. Então ali era simples, ele tinha sugerido que fosse uma folha de papel de embrulho e sobre a folha de papel a folha de mamona, e sobre a folha de mamona a oferenda em si. Como era para um caminho de Nzila, ali era característico. Aquele pratinho você faz de uma forma... uma pessoa nordestina principalmente sabe uma forma de embrulhar o papel com bordadinho, então agente faz o pratinho com aquele bordado e termina com a ponta do jornal prendendo, (...) vai conseguir trazer na palma da mão. Só que a decomposição do papel é mais rápida do que do alguidar...’

Seu Eduardo comentava uma passagem do filme que produziu em 2006, intitulado *Caboclos de um Brasil Caboclo*. Como ele próprio descreveu ao torná-lo público na internet, é um ‘documentário que mostra um pouco da cultura afro-católica ameríndia, uma festa de Caboclo em um terreiro da Nação Angola’.¹⁰ Nesta passagem do vídeo, Seu Eduardo preparava um caminho de N’Zila, oferendas à N’Zila,¹¹ divindade sem a qual nada pode ser feito no interior do candomblé angola, senhor dos caminhos e das encruzilhadas, o início, o movimento, o grande mensageiro, que possibilita a

⁹ Dentre outros significados, palavra para Terra em alguma língua do tronco banto.

¹⁰ Disponível em <http://www.youtube.com/watch?v=uHIZILXepFO>. Acessado em 5 de abril de 2010.

¹¹ N’Zila seria o “correspondente” a Exu, como meus informantes tendem a explicar.

comunicação com as demais divindades. Na cena, observamos folhas de jornal colocadas no chão em sequência e, sobre cada uma das folhas, folhas de mamona dispostas em círculos. É sobre esta base que Seu Eduardo começava a depositar diversos elementos – sobretudo de origem vegetal e alimentos, além do sangue de um animal sacrificado – que iam compondo a oferenda. Uma vez tudo depositado, o sacerdote pegava as pontas das folhas de jornal e as dobrava de maneira a configurar uma borda, conformando assim o ‘pratinho’ a que se referiu.

Como as oferendas são feitas por determinação das divindades, como o que leva os adeptos do candomblé a realizar oferendas são as divindades, que exigem serem feitas, cuidadas, agradecidas para que possam agir de determinada maneira, a “oferenda ecológica” de Seu Eduardo também procede dos desígnios e orientações de divindades, de seu caboclo. As ‘oferendas do caboclo’ feitas sobre materiais mais facilmente degradáveis não eram algo simplesmente humano ou algo que, diante das críticas e acusações ao povo de santo, e dos correntes discursos sobre preservação ambiental, pudesse surgir como uma resposta condizente e automática dos sacerdotes que atuavam em várias frentes. A oferenda em questão não foi concebida por Seu Eduardo, lhe foi ‘ensinada’ por seu caboclo Boiadeiro há 25 anos, quando discursos em torno da noção de ‘meio ambiente’ não circulavam na esfera pública com tanta intensidade. O sacerdote conta que o caboclo lhe ensinou a preparar aquele tipo de oferenda que ele custou muito a aprender, mas desde então a faz dessa forma e transmite a outras pessoas. Diz que tem o prazer de ver oferendas feitas ‘à maneira de seu caboclo’ depositadas pelo município, ressaltando que foi passando o ensinamento adiante.

Apesar de Arlene, Roberto e Mãe Margarida frequentemente se referirem a essa ‘outra forma de fazer oferendas’, o ensinamento de Seu Eduardo deu ênfase ao papel das divindades no processo de concepção deste tipo de oferenda. Mesmo que não apareçam tão diretamente, as divindades são, na concepção dos religiosos, actantes fundamentais na criação de qualquer oferenda. O objeto oferenda, portanto, não será simples lixo. Ainda que se transforme em ‘lixo religioso’ em algum momento, conta com a determinação, a criação e a participação das próprias divindades. Essa observação me remete à pergunta de um professor da PUC a Roberto Braga: ‘Qual das religiões de matriz africana é a mais tradicional?’ Roberto respondeu que ‘todos os cultos são tradicionais, porque se baseiam na ancestralidade, nos ancestrais’. E isso inclui significativamente as divindades que, além de forças da natureza, são ancestrais.

Portanto, quaisquer que sejam as oferendas – e isso inclui aquelas designadas ‘ecológicas’ –, elas têm bases e contam com agências sobre-humanas. O próprio sacerdote, ao realizar o ritual, não é um simples humano, é um filho de santo criado em determinado momento que, junto a suas divindades, possui, atrai e pode dispor de forças específicas. E aqui a agência e participação do caboclo de Seu Eduardo aponta para a das demais divindades.

O caboclo de Seu Eduardo ofereceu a oportunidade de as oferendas não chegarem nunca a ser ‘lixo religioso’, de retornarem como forças que são e/ou podem conter para outros lugares do universo, de compor o espaço com suas energias específicas em perfeita harmonia com ele e em consonância com seus significados. A tentativa dos outros sacerdotes de indicar outras maneiras de fazer oferendas, reconhecendo que trabalhos como limpezas não são soluções, podem revelar algo parecido. As oferendas devem ter um destino específico, na própria ‘natureza’. O ideal é que ‘oferenda’ e ‘natureza’ se fundem harmonicamente e conservem o equilíbrio e o estado das forças de ambas. O próprio Seu Eduardo disse que o caboclo indicou a importância de um lugar para colocar as ‘oferendas já passadas: dar a Intoto o que é de Intoto’. Se o ritual já passou e as divindades já receberam, ainda assim temos elementos que vieram da própria ‘natureza’ compondo a oferenda, que foram preparadas ritualmente transformando-se em outras coisas, compostas de outras forças e possibilidades. Portanto, nada mais razoável que devolver à ‘terra’ o que ela deu, o que contém, conteve ou pode conter ainda de certa maneira, devolver para as energias primordiais, Nkisis, as divindades da ‘natureza’ que estiverem em qualquer outro local.

Enterrar a carne de animais, para Seu Eduardo, ainda, faz todo o sentido, já que todas as religiões de matriz africana têm como princípio e elemento fundamental a terra, de onde se extrai o necessário para viver e a quem se paga no fim da vida com o seu próprio corpo. É na terra que essas religiões devem enterrar seus preceitos fundamentais, os fundamentos. Nas palavras de Seu Eduardo, enterrar os animais sacrificados, os que sangraram para lavar os assentamentos, os filhos de santo, para compor as oferendas, a comida das divindades é lógico, tem ‘fundamento’. Da mesma forma, com as oferendas sendo feitas dessa outra maneira, elas rapidamente seriam absorvidas pela ‘natureza’ ou por qualquer ambiente em que fossem depositadas: ‘Mesmo se estiver na rua, basta uma chuva pra molhar o papel e tudo acabar, os animais podem comer as comidas e assim tudo se desfaz naturalmente’.

Seu Eduardo reforçava a importância do exercício de um candomblé ‘consciente’ e em harmonia com a ‘natureza’, assim como os demais desse grupo de sacerdotes, de maneiras diversas, mas numa mesma direção. E no final de seu vídeo, reforçava que gostaria de:

(...) estender aqui um pedido de preservação para as nossas matas, para os nossos rios, para as nossas cachoeiras, que são eles moradas dos nossos Nkisis, dos nossos Orixás, de todas as divindades que nós professamos. Então, mantê-las, preservá-las e conservá-las é, a meu ver, um dever de amor, carinho e um dever de prosseguimento de nossa religiosidade...

As oferendas ou o que delas sobrar, uma vez que já se constituíram como oferendas, devem encontrar outros espaços adequados a seu significado e força, mesmo que neste momento signifiquem apenas elementos oriundos da natureza, que para ela devem retornar. Isso é importante para manter o equilíbrio geral nos próprios espaços ‘naturais’ e para que tanto a ‘oferenda’ quanto a ‘natureza’, o espaço e o objeto, aconteçam e se atualizem plena e constantemente.

Caboclos

Assim, ao longo do trabalho de campo pude observar várias redes de associações sendo conformadas, coletivos gerados a partir de eventos e ações específicas, em torno de objetos que eram produzidos e em ações que se direcionavam a esses: as oferendas, o ‘lixo religioso’ ou a “oferenda ecológica”. Em alguns desses coletivos, o caboclo de Seu Eduardo passou a figurar, mesmo que indiretamente, como um actante, que muito cedo produziu as “oferendas ecológicas” que hoje tem sido invocadas de diversas maneiras e em diversas frentes e movimentos das religiões de matriz africana. O caboclo, como outras divindades, direta ou indiretamente, participava de alguma maneira, e neste caso a partir de sua constante referência, de ‘ações sociais’, de relações e inserções na e com a política e políticos, integrando coletivos e conformando esses universos.

Na dissertação não pude, por questões práticas, refletir sobre o caboclo no interior do candomblé angola. As definições, fronteiras e limites entre esferas vistas, em geral, separadamente - o ‘social’, a ‘política’, o ‘natural’ e a ‘religião’ - passaram a partir das ações e concepções de meus interlocutores, a partir da formação de coletivos de actantes diversos, a serem problematizadas e constantemente repensadas. Pude observar algumas concepções, práticas, formas de funcionamento e os actantes que participavam e

integravam essas esferas. Os caboclos surgiram como importantes neste movimento, e por isso, me proponho a pensar um pouco sobre esses actantes.

Seu Eduardo era, no grupo que acompanhei, um especialista nas questões sobre caboclo. Sobretudo na concepção de Arlene e Roberto – Mãe Margarida era mais reticente nessa questão –, ele estava autorizado a falar sobre os caboclos no interior do candomblé, visto sua experiência como sacerdote e constantes estudos de observação dessa tradição no interior das mais diversas casas de culto. De fato, foi Seu Eduardo o único dos sacerdotes que se propôs a me explicar o que era o caboclo. Pessoalmente, conheci alguns caboclos, no terreiro de Roberto e no terreiro de Mãe Margarida, presenciei e ouvi falar de muitas de suas ações, discursos, ensinamentos e conselhos, que não se restringiam ao universo do culto e do terreiro, perpassando e interferindo no cotidiano e em diversas situações da vida de adeptos e não adeptos.¹² Seu Eduardo, contudo, parece ter desenvolvido uma teoria nativa acerca dessas divindades peculiares, e características do candomblé angola.

O sacerdote em várias ocasiões demonstrou seu interesse pelo assunto. Numa das visitas que fiz a sua casa, ele me explicou que os caboclos eram, inicialmente, os indígenas, explicando a etimologia da palavra – que poderia significar ‘filho do branco’ ou ‘filho da mata’ – a partir do tupi-guarani. Em seguida, ressaltava Seu Eduardo, o caboclo passou a denominar povos miscigenados, as populações mais pobres, os grandes desbravadores do Brasil que conduziam o gado de um lugar a outro, e/ou variados tipos de brasileiros que não eram nem branco, nem negro e nem indígena, e que se destacavam em vários papéis. Dessa maneira seria possível compreender as duas qualidades de caboclos existentes no candomblé angola, os ‘caboclos de couro’ e os ‘caboclos de pena’, cujas características, costumes, vestimentas, entre outros, se diferenciam.

Na concepção do sacerdote, os caboclos surgem da aproximação entre africanos e indígenas, que pouco a pouco se identificaram, principalmente no que se refere a maneira que tinham de adorar a natureza e praticar suas religiões. Criado na umbanda, Seu Eduardo explicou que claramente os toques musicais da umbanda são próximos aos toques indígenas o que demonstra essa proximidade e mistura entre tradições afro e indígenas. Contudo, no candomblé angola se toca de maneira diferente, então a pergunta seria: ‘como os ditos caboclos se identificaram com toques diferentes?’ Pela narração de

¹² Iriat (1998) trabalha a centralidade do culto aos caboclos e outros “encantados”, e a interferência dessas divindades na vida cotidiana dos adeptos do candomblé, nos candomblés de Cachoeira/BA.

Seu Eduardo o que ficava claro era que os africanos faziam seus cultos em algumas áreas, e era grande o intercâmbio entre africanos e indígenas, em quilombos, por exemplo, e outros contextos e situações do passado escravista brasileiro. Os africanos definiam uma roda destinada as danças dos orixás, e no exterior dessa ficava a assistência. Esta se constituía de indígenas que começaram a acompanhar os cultos e apreciar os ritmos e as danças. Os africanos não poderiam permitir que eles entrassem na roda, ‘já que não eram iniciados’, e então começou-se a adotar a prática que depois do culto oficial, dava-se início a uma outra cerimônia em que, abria-se a roda e que se tocava mais livremente, contando com a participação de todos. E assim foi nascendo o candomblé de caboclo, segundo Seu Eduardo. Nessa assistência gente de todo tipo poderia ser encontrada, além dos índios, mestiços, marinheiros, boiadeiros e etc. Ao morrer essas pessoas transformaram-se em espíritos, muitos voltaram a participar dos candomblés através da possessão, e por seus conhecimentos e pelo respeito criado em relação a eles foram aceitos e incorporados no interior do culto. Transformaram-se, claramente, em espíritos especiais, que na fala de Seu Eduardo e de outros adeptos, não parecem ser simples espíritos de mortos, mas que se tornaram divindades.¹³

Para os sacerdotes, os caboclos não estão fora do candomblé ketu/nagô, visto por muitos como mais tradicionais e ligados as tradições africanas. Com vários exemplos e situações relatava como era possível observar a presença dos caboclos no candomblé ketu, que foi, no entanto, durante muito tempo escondida.

‘Por exemplo, o caboclo do pai de santo virava lá dentro, mandava chamar uma equede e enviava recado que queria determinada festa em homenagem a algum orixá. A equede chegava para todos e dizia que o recado da festa havia sido transmitido por um orixá e não por um caboclo. Até o momento em que o caboclo saía para ser visto por todos e todos os caboclos dos filhos de santo também viravam. Assim, e de outras maneiras, os caboclos foram impondo a sua presença.’

Os caboclos, para Seu Eduardo, são muito mais próximos das pessoas, dão consulta, falam bastante, conversam, devem ser ensinados, inclusive nos preceitos, fundamentos e nas questões rituais, ao mesmo tempo em que transmitem seus

¹³ Caboclos, exus, ciganas, entre outras entidades, são espíritos de pessoas que já viveram em determinado momento, morreram ou se “encantaram”, e aparentemente já se tornaram outra coisa diferente dos espíritos de mortos, com os quais, inclusive, os candomblecistas em geral não trabalham, agindo apenas no sentido de afastá-los. Assim, por um processo não muito claro, pertencem a outra categoria, que alguns autores denominam “Encantados” (PRANDI, 2004), e guardam características e práticas de seu tempo de humanos. Os caboclos, por exemplo, bebem e fumam, os exus são bem marcados por seus vícios ‘mundanos’ por bebida, tabaco e sexo.

ensinamentos e experiências. Para o sacerdote, os caboclos eram uma espécie de intermediários dos Nkisis e Orixás principais, e, por isso, tem uma forma especial de se comunicar e relacionar com as pessoas. Eles compreendem as pessoas e podem ajudá-las: ‘às vezes mesmo sem dizer nada, podem cantar uma cantiga que atinge diretamente a pessoa’.

Seu Eduardo, assim, em algumas conversas me relatou um pouco da complexa questão dos caboclos, como ele mesmo qualificava. Em um evento organizado por Arlene, ele foi convidado a falar para as pessoas sobre os caboclos, e reforçou muita das ideias que já havia me falado em conversas informais:

“(…) o caboclo em si é o verdadeiro brasileiro. Eu sempre digo, se o negro bantu trouxe para o Brasil Katendê, se o yorubano trouxe Ossain, já encontraram aqui a personalidade desses dois orixás e nkisis na pessoa do caboclo, o nosso índio, o originário dessa terra, o grande conhecedor...da nsaba, da folha, do remédio, na sua forma de colocação, de entrosamento com a natureza dessa terra. O caboclo se formou esse ritual, dentro das casas de candomblé, já não se pode originar o tempo desse início, porque ele veio acontecendo na medida em que, quando o negro fugia da senzala e se adentrava pelo Brasil, encontrava uma pessoa de pele diferente dele, usando uma língua completamente diferente dele, aonde tanto o negro quanto o índio tinha um só algoz, o branco. Então, nada mais do que ambos se unirem para que com isso pudessem encontrar semelhanças nas suas formas de liturgia, nas suas formas de religiosidade, naquilo em que o caboclo lidava com Tupã e o negro lidava com Oxalá. Então essas nuances de entendimento foi que criaram um respeito maior tanto do negro pela liturgia do índio, quanto do índio pela liturgia do negro. Começaram aí então logicamente nós como, não podemos nos dizer espíritas, mas espiritualistas, em que após a morte para nós existe a vida. Então, o espírito desses caboclos começaram a se manifestar, e foram respeitados pelo conhecimento que esses espíritos tinham, e que até hoje, nas casas de candomblé, nas casas de umbanda, essas entidades, essas vibrações, não importa se o caboclo seja de couro, não importa se o caboclo use pena, o que importa é que se vocês forem tentar buscar as mais profundas traduções pra palavra caboclo, elas vem do caaboc, filho do branco, ou cariboca, o filho da mata.

Então, não é só caboclo o índio, não é só caboclo o vaqueiro, quanto é o jangadeiro, quanto é aquele homem que planta a cana, aquele homem que planta o café. Essa palavra caboclo consegue absorver todo aquele brasileiro, todo aquele brasileiro miscigenado com o índio, com negro, com o branco. Praticamente que essa mesma miscigenação teria que se adentrar às casas de candomblé. Durante muito tempo, eu leio, procuro estudar, em Salvador, em Recife, por onde eu ando procuro descobrir as mais diversas formas de idolatria a essas vibrações. Mas uma coisa é incomum, sempre que nós vemos o caboclo chegar, nós podemos observar que existem pequenas variações na forma do caboclo de pena e do caboclo de couro. Porque o caboclo de pena se veio originariamente do índio, o caboclo de couro teve aquela forma de se deslocar pelo Brasil vendendo gado, ou pelo mar na sua jangada, de ter um maior entrosamento com a cidade. A forma de comprimento do caboclo é peito a peito, a forma do caboclo..., do boiadeiro já tem o toque da mão. Então isso, nesse gesto simples, agente pode ver que eles se espalharam pelo Brasil, que eles buscaram maior número de conhecimento, que eles foram batizados. É muito normal se ver caboclo chegar e dizer: “Deus salve a aldeia, Deus nos

salve nosso senhor Jesus Cristo, Deus nos salve Bom Jesus da Lapa”. Isso nos mostra essa base dessa cultura católica, que também eles absorveram. (...) É importante não que nós só abracemos a África, mas que também observemos o que nós temos dentro do nosso quintal, o que existe aqui também. E é desse entrosamento que agente faz, e que graças a deus, cada dia cresce mais essa cultura de caboclo, esse respeito, mais importante que cada vez mais nós procuremos aprender com essas mesmas entidades quão grande é esse universo.”

Da mesma maneira, no vídeo, *Caboclos de um Brasil Caboclo*, Seu Eduardo apresenta algumas características marcantes do culto e rituais dedicados aos caboclos e de rituais do candomblé angola. Neste e observando as performances dos caboclos fica evidente o apelo a traços frequentemente atribuído aos indígenas e tipos miscigenados – vaqueiros, especialmente. A relação com a natureza, os tipos de alimentos, as formas de se portar e de falar, as músicas, cantigas e toques com os quais se identificam, as crenças que professam que vão desde o catolicismo ao culto aos Nkisis, enfim, conjuntos que definem e identificam esses tipos de divindades.

Perguntei a Seu Eduardo se o caboclo havia lhe ensinado aquele tipo de oferenda por ser uma divindade muito ligada à natureza. O sacerdote me respondeu que não sabia, que a mesma pergunta que eu lhe fazia ele também se fazia: ‘ele tem vários ensinamentos, mas não explica o porquê de nada’. Para o sacerdote os caboclos são divindades brasileiras ligadas à terra e à natureza, que descendem da miscigenação do índio, do branco e do africano, e congregam várias crenças. O caboclo de Seu Eduardo aprendia com ele, assim como o sacerdote aprendia com o caboclo, e esse aprendizado pôde incluir a importância de preservar a ‘natureza’ até mesmo nos rituais religiosos. As constantes troca e diálogo entre Seu Eduardo e o caboclo puderam evidenciar, com a “oferenda ecológica”, a presença e interferência das divindades nas ações dos sacerdotes, sejam elas religiosas, políticas ou sociais, nos Mutirões de Limpeza e nas discussões de outras iniciativas.

O que temos, portanto, são caboclos como actantes interessantes. Considerando este grupo de actantes, e o que é dito sobre eles, percebemos que os indígenas relacionaram-se de maneira marcante com africanos e seus descendentes ao longo da história do Brasil, participaram da formação do candomblé e continuam a fazer parte do universo afrobrasileiro através dos caboclos. Mais que isso, os caboclos são actantes importantes em várias esferas da vida e situações, conformando e participando de associações, de redes em que cada um se movimenta, age e faz agir, provocando resultados e reações inesperadas.

Nova Iguaçu é um município do Rio de Janeiro que conta com uma população estimada de 830.902 habitantes¹⁴. Não há presença de grupos indígenas ou grupos que reivindicuem essa descendência, mas nas diversas associações integradas pelos adeptos do candomblé angola que acompanhei, os índios reaparecem, rememorando uma relação histórica de afro e indígenas, e possibilitando, no presente, a contínua participação desses actantes e a reformulação contínua dessa relação.

Bibliografia:

Projeto Elos de Força. Nova Iguaçu: Centro de Integração Inzo Ia Nzambi, 2009

ANJOS, José Carlos Gomes dos. *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2006

_____. A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano. Debates do NER, Porto Alegre, ano 9, n.13, pp. 77-96, jan/jun, 2008

_____ & ORO, Ari Pedro. *Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre: sincretismo entre Maria e Iemanjá*. Porto Alegre: SMC, 2009

BARBER, Karin. Como o homem cria deus na África Ocidental: atitudes dos yoruba para com o òrìsà. In.: MOURA, Carlos E. M. de (org.). *Meu sinal está no teu corpo*. São Paulo: EDICON/EDUSP, 1989

BARROS, José Flávio Pessoa de (et alli). *A Galinha d'Angola: Iniciação e Identidade na Cultura Afro-Brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 1993.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1971

_____. *Les Religions africaines au Brésil: Contribution à une sociologie des interpénétrations de civilisation*. Paris: PUF, 1995, 2^a ed.

_____. *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Ed. Nacional, 1978

_____. *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1983

COSSARD, Gisele Binon. *Contribution a l'étude des candomblés au Brésil: Le candomblé angola*. Paris: Faculte des Letres et Sciences Humaines, 1970.

_____. A Filha de Santo. In.: *Olóòrìsà: Escritos sobre a Religião dos Orixás*. São Paulo: Ágora, 1981.

¹⁴ Dados da prefeitura do município. Disponível em: <http://www.novaiгуacu.rj.gov.br/dados.php>. Acessado em 20 de junho de 2010. Dados do Censo de 2000 apontam para uma população de 750.487 habitantes.

ELBEIN DOS SANTOS, Juana. *Os nãgô e a morte: pãde, àsèsè e o culto égun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1977.

GIUMBELLI, Emmerson. O 'chute na santa': blasfêmia e pluralismo religioso no Brasil. In: Patrícia Birman. (Org.) *Religião e Espaço Público*. São Paulo: Attar/PRONEX, p. 169-199, 2003.

GOLDMAN, Marcio. *A Possessão e a Construção Ritual da Pessoa no Candomblé*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1984.

_____. A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, ISER/CER, v.12, n.1, pp. 22-55, 1985

_____. Formas do saber e modos do ser: observações sobre a multiplicidade e ontologia no candomblé. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, ISER/CER, v.25, n.2, pp. 102-120, 2005

_____. *Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006

_____. Histórias, Devires e Fetiches das Religiões Afro-Brasileiras. Ensaio de Simetriação Antropológica. *Análise Social*, v. XLIV, p. 105-137, 2009

HENARE, A.; HOLBRAAD, M. & WASTELL, S. *Thinking through things: theorizing artefacts ethnographically*. London and New York: Routledge, 2007

IRIART, Jorge Alberto Bernstein. *Les Femmes dans le Candomblé. Expérience Religieuse et Idiome de la Possession dans la Vie da Femmes de Cachoeira, Brésil*. Tese de doutorado em Antropologia, Université de Montréal, Montréal, 1998

LATOUR, Bruno. *Nous n'Avons Jamais Été Modernes: Essai d'Anthropologie Symétrique*. Paris: Editions La Découverte, 1991

_____. *Petite reflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*. Paris : Synthélabo, 1996

_____. *Reassembling the Social*. Oxford: Oxford University Press, 2005

_____. *Changer de société: Refaire de La sociologia*. Paris: La Découverte, 2006

ORO, Ari Pedro. O sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras: análise de uma polêmica recente no Rio Grande do Sul. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, ISER/CER, v.25, n.2, pp. 11-31, 2005

PRANDI, Reginaldo. *Encantaria Brasileira: O livro dos Mestres, Caboclos e Encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004

SILVEIRA, Renato da. Pragmatismo e milagres de fé no Extremo Ocidente. IN.: REIS, João José (org.). *Escravidão e Invenção da Liberdade- estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense, p. 166-197, 1988.

VERGER, Pierre. *Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*. São Paulo: Corrupio, 1993.