



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
BACHARELADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

HUGO WESLLEY OLIVEIRA SILVA

**Os santos e o público: etnografia visual da roda de preto velho de Caruaru,
Pernambuco**

RECIFE

2023

HUGO WESLLEY OLIVEIRA SILVA

**Os santos e o público: etnografia visual da roda de preto velho de Caruaru,
Pernambuco**

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao Programa de Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do Título de Bacharel em Ciências Sociais.

Área de concentração: Ciências Sociais.

Orientadora: Dr. Profa. Roberta Bivar Carneiro Campos

Recife

2023

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do programa de geração automática do SIB/UFPE

Silva, Hugo Wesley Oliveira.

Os santos e o público: etnografia visual da roda de preto velho de Caruaru,
Pernambuco / Hugo Wesley Oliveira Silva. - Recife, 2023.
117 : il.

Orientador(a): Roberta Bivar Carneiro Campos

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Universidade Federal de
Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Ciências Sociais -
Bacharelado, 2023.

10.

Inclui referências, apêndices.

1. antropologia . 2. religião . 3. etnografia visual . 4. religiões afro-
brasileiras. 5. etnografia . I. Campos, Roberta Bivar Carneiro . (Orientação). II.
Título.

300 CDD (22.ed.)

HUGO WESLEY OLIVEIRA SILVA

**Os santos e o público: etnografia visual da roda de preto velho de Caruaru,
Pernambuco**

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao Programa de Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do Título de Bacharel em Ciências Sociais.

Aprovado em: 10/11/2022

BANCA EXAMINADORA:

Profa. Dra. Roberta Bivar Carneiro Campos (Orientadora)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Alex Giuliano Vailati (Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco

Dra. Michelle Rodrigues (Examinador Externo)
Universidade Federal de Pernambuco

In memória de Zé Ildo, Mário, Jucy, Lourdes, Emanuel e Manuel Baixinho

AGRADECIMENTOS

Em ordem cronológica agradeço à Ednailma, Igor e Carina, pessoas que ainda no ensino médio começaram a dialogar sobre um mundo onde viver era possível, um mundo onde a vida Orixás, Caboclos e Mestres eram parte do viver; agradeço a Aguida e Aristóteles que durante a graduação me puseram para pensar fora de um mundo conhecido e me mostraram que era possível existir outras ontologias; agradeço aos membros do Grupo de Estudos Memória, identidade e cultura (GEMIC); agradeço também, e sobretudo, a meus interlocutores, Fúlvio, Zé Ildo, Mário, Jucy, Lourdes, Emanuel, Nem, Jeremias, Manuel Baixinho, Edileusa e principalmente Solange, pessoas fizeram essa pesquisa ser possível, pessoas que me provocaram e seguem provocando. Agradeço também a Roberta Campo, orientadora do presente trabalho e a dona de uma paciência e atenção admiráveis, a quem pude pedir ajuda em questões que nem entraram no texto final.

Agradeço ainda aos meus colegas de universidade, a quem sem as conversas por vídeo chamada, sem as longas sessões de diálogos (que nunca chegaram a lugar algum), talvez eu não soubesse que meu lugar é esse: o lugar do curioso que quer saber (mesmo sem saber o que quer saber). Faço aqui um agradecimento especial ao meu companheiro de estudos, meu parceiro de dança e o não-humano que me acompanhou durante uma breve parte de minha vida, mas que deixou um vazio sem precedentes com sua partida: Sol; é estranho pensar o espaço que um gato pode tomar em nossas vidas, o quão significativo é a troca de afetos e o quão marcante pode ser sua existência. Agradeço e dedico esse trabalho a ele, por me acompanhar nessa jornada.

Agradeço por fim aos curiosos que por ventura um dia virão a ler essa pesquisa, espero que não encontrem o que procura e que saiam daqui com mais dúvidas que respostas.

RESUMO

Mais que encantar e entreter, os eventos afro-religiosos organizados pela comissão “Povos de Terreiro de Caruaru” são parte de um movimento político engajado. Na presente pesquisa busco compreender o processo de africanização da Jurema Sagrada, e também a relação entre o público “curioso” e os rituais da Jurema realizados na esfera pública. Como método de pesquisa aponto a etnografia visual, defendendo que a fotografia não apenas narra e interpreta acontecimentos, ela é parte de um jogo de intencionalidades compreensíveis. Passando por um breve resgate da historicidade da institucionalização da Jurema Sagrada na cidade até a formação da comissão inter-religiosa dos povos de terreiros de Caruaru, pode-se constatar que há, na presença pública das afro-religiões uma intencionalidade na presença, sendo os curiosos pensando como parte do ritual público.

Palavras-chave: Etnografia visual; afro-religiosidades; Jurema; Caruaru; curiosos.

ABSTRACT

More than enchanting and entertaining, the Afro-religious events organized by the “Povos de Terreiro de Caruaru” commission are part of an engaged political movement. In the present research I seek to understand the process of Africanization of Jurema Sagrada, and also the relationship between the “curious” public and the Jurema rituals performed in the public sphere. As a research method, it points to visual ethnography, defending that photography not only narrates and interprets events, it is itself part of a game of understandable intentions. Going through a brief review of the historicity of the institutionalization of Jurema Sagrada in the city until the formation of the interreligious commission of peoples of terreiros of Caruaru, it can be seen that there is, in the public presence of Afro-religions an intentionality in the presence, with the curious thinking as part of the public ritual.

Keywords: visual ethnography; afro-religions; Jurema; Caruaru; curious.

LISTA DE IMAGENS

IMAGEM 1..	23
IMAGEM 2..	24
IMAGEM 3..	25
IMAGEM 4..	26

LISTA DE FOTOGRAFIAS

FOTO 1.....	37
FOTO 2.....	39
FOTO 3.....	40
FOTO 4.....	42
FOTO 5	43
FOTO 6.....	67
FOTO 7	71
FOTO 8.....	73
FOTO 9.....	75
FOTO 10.....	77
FOTO 11.....	79
FOTO 12	80
FOTO 13.....	81
FOTO 14.....	85
FOTO 15.....	86
FOTO 16.....	88
FOTO 17.....	89
FOTO 18.....	92
FOTO 19.....	94
FOTO 20.....	96
FOTO 21.....	98

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 DELIMITAÇÃO DE MÉTODOS E DE CAMPOS	13
1.1 BREVE HISTÓRIA DA FOTOGRAFIA NAS CIÊNCIAS SOCIAIS	14
1.1.1 FOTOGRAFIA COMO DISPOSITIVO POLÍTICO	19
1.2 FOTOGRAFIA USADA COMO PARTE DO MÉTODO ETNOGRÁFICO	20
1.2.1 Delimitação do campo	21
1.2.2 Coleta de informações	28
1.2.3 Métodos de análise.....	32
2 POVOS DE TERREIRO DE CARUARU	34
2.1 AS MEMÓRIAS EM DOCUMENTOS.....	34
2.1.1 memória documentais das fotografias	36
2.1.2 memórias dos terreiros.....	44
3 ENTÃO, ESTÁ TIRANDO FOTO PORQUE?	62
3.1 PRETOS VELHOS.....	67
3.2 OS CURIOSOS	89
4 CONCLUSÕES.....	100
REFERÊNCIAS.....	104
APÊNDICES	111

INTRODUÇÃO

Parte do calendário municipal de comemorações públicas, as intervenções urbanas organizadas junto às comunidades tradicionais afro-religiosas, em especial o Candomblé, Umbanda e Jurema Sagrada, formam hoje uma série de eventos cujas práticas mesclam religiões, entretenimento e participação política. Esses eventos são realizados pela comunidade afro-religiosa local, tendo por agentes de mediação a comissão inter-religiosa chamada “Povos de Terreiro de Caruaru-PE”, os eventos são celebrações ritualizadas feitas em espaço público no centro da cidade, onde há uma maior movimentação de pessoas. A presente pesquisa visa compreender como o rito afro-religioso criado por essa comunidade se apresenta publicamente (BORBA e BARRETO, 2015), e como isso se articula com o processo de africanização das religiões afro-ameríndias em Caruaru (RODRIGUES, 2014). Partindo, então, da compreensão que tanto os sujeitos não pertencentes às comunidades afro-religiosas, presente na esfera pública (a quem chamo de curiosos), quanto os povos de terreiros, cumprem determinadas funções estabelecidas a partir de suas trocas (MAUSS, 2003). Produzindo com isso uma presença pública para a religião (CASANOVA, 1994; SANTOS, 2005), ligando as ações conscientes do desejo pela recordação imagética e intervenções políticas (MARTINS, 2008; COLLIER JR., 1973).

Para tanto, foram feitas incursões a campo, entrevistas e conversas, a fim de realizar uma coleta sistemática de dados; neste estudo será dado destaque às imagens feitas pelo próprio pesquisador nos momentos em que as religiões se tornam públicas. Dentre as visitas de campo, optei por realizar a análise do evento “Pretos Velhos: roda dos ancestrais”, ocorrido no centro da cidade em 13 maio de 2022. Em minha abordagem metodológica, opto por me pôr em campo enquanto um curioso dos eventos públicos (e, por curioso, compreendo a pessoa que não pertence à comunidade a qual interessa-se, mas que de algum modo é acolhido por ela). Assim, minha presença em campo se deu não só como pesquisador, mas também e enquanto curioso. Para a realização das análises aqui expostas, uso como método de pesquisa e análise a antropologia visual, inspirada na obra de Mead e Bateson (1942). O trabalho aqui exposto divide-se em três capítulos: o primeiro volta-se para a discussão metodológica do projeto; o segundo se dedica à história de institucionalização da Jurema na cidade; o terceiro, e último, é dedicado às análises do material coletado em campo.

1 DELIMITAÇÃO DE MÉTODOS E DE CAMPOS

Compreendo que uma etnografia visual feita em casa¹ tende a lidar, em um primeiro momento, com noções pré-concebidas desse Outro idealizado, que me mostra o que ele quer recordar de si. Não se trata necessariamente de uma etnografia em que se “conta” o que quer “dizer”, mas que me é exposto e o que se quer lembrar (BARBOSA, et. al. 2015). Não cabendo, na presente pesquisa, um debate sobre a relação entre as palavras escritas e as imagens performadas, mas defendendo que para as ciências humanas a imagem é uma poderosa ferramenta na composição de pesquisas e das memórias (RIBEIRO, 2005).

Elejo a fotografia como um método privilegiado de pesquisa levando em consideração as noções de Collier Jr. (1973) e Martins (2021). Ambos os autores trabalham com a noção de que desde o ato de fotografar até o ato de ler a fotografia implica um exercício socioantropológico, não podendo nada ser feito longe de uma série de intrincados e complexas relações nem sempre enunciadas ou conscientes, mas que são, definitivamente, práticas embebidas de significados para uma comunidade.

Para Collier Jr. (1973), documentação e fotografia são práticas antropológicas e “artes” abstratas, não sendo elas objetivas ou “feitas” através de um processo técnico reprodutivo despido de valor histórico e humanitário. A fotografia, lembra o autor, não se constrói sozinha, ela é objeto de memória e apreensão da realidade, “somente a sensibilidade humana pode abrir os ‘olhos’ da câmera de forma significativa para a antropologia” (*Idem*, p. 01). É válido ressaltar que a memória contida no recorte fotográfico não é falsa por ser uma apreensão humana das ações pensadas de um outro humano, muito pelo contrário, é justamente por ser uma apreensão humana da realidade vivida que ela se faz verdadeira e rica em estímulos a serem analisados. A fotodocumentação, enquanto arte de captura de momentos efêmeros, consiste em uma seleção subjetiva de estímulos presentes ao redor do fotógrafo/pesquisador. Ela é uma edição feita naquele momento, no ângulo da foto, no olhar do humano por trás da lente, na documentação de uma realidade apresentada ali por aqueles que são alvejados pela lente das câmeras (MARTINS, 2021).

A fotografia, em nossa sociedade, é um agente de denúncia e compreensão de nossas relações sociais (BOURDIEU e BOURDIEU, 2006). Em seus recortes, poses e enquadramentos as fotografias contam narrativas que não apenas representam as relações

¹ Ver Strathern (2017), p. 143-169

estabelecidas entre os sujeitos, como cumprem funções de documentação e memórias desses sujeitos.

Há no campo da antropologia visual, sobretudo a vertente ligada à fotografia religiosa, uma compreensão de que toda imagem é por si só um documento (MARTINS, 2021). Um bom pesquisador não deve separar a imagem da memória, dessa união é permitido “[...] refletir não só sobre a fotografia dos fenômenos religiosos, mas também sobre as circunstâncias específicas da absorção do fotógrafo na própria construção social do sagrado” (p. 94). Essa memória apreendida e armazenada é uma “ficção” da realidade, uma abstração feita para a compreensão. Pois, como sabemos seria impossível que uma fotografia compreendesse a totalidade dos eventos, por menores que eles sejam as fotografias, são ficções compreensivas (STRATHERN, 2017).

No presente capítulo pretendo realizar uma breve discussão sobre a história do uso da fotografia nas ciências sociais, assim como parto em defesa da etnografia visual como um método possível para a compreensão das relações sociais estabelecida pela comunidade a qual me dedico a estudar. Faço isso pois acredito que tão importante quanto a compreensão dos ritos e das características religiosas dessa comunidade é compreender quais memórias eles desejam guardar sobre si, e, a fotografia é, sem sombra de dúvidas, um dispositivo de memória.

1.1 BREVE HISTÓRIA DA FOTOGRAFIA NAS CIÊNCIAS SOCIAIS

Desde o seu surgimento, as ciências humanas fazem uso de imagens e representações pictográficas. Seja para ilustrar os argumentos apresentados ou para levantar questões, as imagens cumpriram, nas ciências sociais e humanas, um papel majoritariamente marcado pelo auxílio ao texto. Collier Jr. (1973) defende que desde os mais simples esboços, até as mais complexas obras de arte, a imagem não foge à lógica de uma narrativa, do “algo por dizer”. Em sua concepção é inegável que toda imagem quer dizer algo, sua criação está diretamente associada à natureza intencional de seu criador, tornando inegável que o registro imagético significa algo.

Dentro das disciplinaridades próprias das práticas antropológicas, as imagens, sobretudo a fotografia, foram incorporadas objetivando desempenhar múltiplas funções. Historicamente antropólogos usaram recursos visuais para ilustrar seus textos e oferecer uma prova irrefutável de uma “realidade” observável, não apenas objetiva, racional e metódica, como, e

principalmente, comprovável (RIBEIRO, 2005) ². “A fotografia tinha não apenas que registrar, mas preservar a autoridade da evidência e a ilusão. O ato fotográfico, em si mesmo, devia ser imperceptível e transparente” (EDWARDS, 2016, p.156).

Um dos primeiros usos da fotografia como recurso auxiliar às pesquisas de campo se deu como um instrumento de comprovação daquilo que foi visto e presenciado pelo pesquisador, como suporte e ilustração das observações feitas. Vemos exemplo desse uso nas fotografias incorporadas às etnografias feitas por, e junto a Malinowski (1884-1942), Evans-Pritchard (1902-1973), Franz Boas (1858-1942), Radcliffe-Brown (1881-1955) e outros. Autores que majoritariamente fizeram pesquisas de campo usando da fotografia posada, levantando questões quanto à validade das ações e momentos ensaiados, dos pagamentos para que seus interlocutores posassem para suas fotografias. Desconsideremos aqui as limitações técnicas para a realização da fotografia, levaremos adiante os debates de Edwards (2016), Ribeiro (2005) e Freire (2006) quanto às problemáticas dessas imagens posadas.

A importância da demonstração visual contido no método científico da etnografia evidencia aquilo que Edwards (2006) defende por um “testemunho visual”, um testemunho da presença, que ressoa através de muitos trabalhos antropológicos até o fim do século XIX e início do XX.

[...] A criação intervencionista de contextos se justificava como uma extensão dos parâmetros aceitos da participação e, assim, da própria verdade disciplinar, em que o pagamento era, de fato, a base econômica para performances teatrais ou que o atraso do banho servia para focar a atenção natural no bebê, diminuindo a consciência problemática de ser fotografado, algo que podia desestabilizar conceitos-chaves de validação da disciplina- como a normalidade e a espontaneidade (*idem*, p. 158)

Esse movimento sofreu fortes críticas após a obra “*Balinese character. A Photographic Analysis*”, de Margaret Mead (1901-1978) e Gregory Bateson (1904-1980), publicada em 1942. Valendo-se de uma abordagem pioneira, a obra contempla fotos de rituais, vida cotidiana e situações de movimento escolhidas por e junto ao sujeito que fora fotografado, além de contexto textos e análises que não usam a fotografia como ilustração para seus

² Não estou aqui buscando problematizar a relação entre as escolas antropológicas, ou ainda querendo levantar questões quanto à observação sistemática (e como isso me referindo literalmente à observação visual dos acontecimentos em campo). Meu interesse ao citar os primeiros antropólogos é ilustrar a compreensão do uso da fotografia nas ciências sociais, em especial a antropologia.

argumentos, mas sim como dispositivo de leitura da realidade, de modo que texto e imagem se complementam formando uma narrativa única e multimidiática.

A obra dos antropólogos levantou, e ainda levanta, uma série de questões quanto à natureza das fotografias usadas na antropologia. Isso porque, como argumenta Collier Jr. (1973, p.06), a imagem não é passiva e neutra como se faz parecer. Se em um primeiro momento a fotografia foi usada como prova irrefutável da presença do pesquisador em campo, logo essa mesma prova tornou-se fonte de perguntas quanto a seu enquadramento, natureza e propósitos. Notem que não se nega a importância e o papel histórico da fotografia, não há dúvidas quanto à existência das pessoas ou das comunidades fotografadas, mas, começa-se a ser questionado a intenção das poses, se elas dizem respeito à realidade daquela comunidade, afinal, a fotografia testemunhal foi uma manipulação intencional de seu criador³.

Após a publicação da obra de Mead e Bateson, segundo Freire (2006), o pesquisador que trabalha com fotografias torna-se cada vez menos onisciente em campo. Noções como o presente etnográfico, observação participante e mesmo o “campo” como um lugar objetivo (cuja visão é controlada pelo pesquisador), dão lugar a uma maior pluralidade de interpretações situadas dos fenômenos sociais. Na perspectiva de Mead e Bateson (1942, In. FREIRE, 2006), o pesquisador torna-se um observador dos recortes contidos nos saberes e relações construídas por ele e seus interlocutores, ele “[...] inscreve a sua experiência pessoal em um duplo contexto, o da relação com os observados (diálogo de mediação entre si e o outro) e o da relação com os leitores ou espectadores” (RIBEIRO, 2005, p. 630). As fotografias não mais ilustram, elas são uma apreensão imediata, quase aleatória, da visão e das experiências do pesquisador em campo. Compreendo com isso que a experiência em campo molda tanto a fotografia como a análise subsequente (EDWARDS, 2016, p.157). Isto porque não há controle daquilo que é visto em campo.

Aqui tenho que fazer um breve parênteses para alinhar minha pesquisa ao que venho defendendo. As fotografias criadas durante o momento ritualístico são partes menores das ações de meus interlocutores, em um quadro geral é preciso que saibamos que ao adentrar à esfera pública os agentes religiosos tem consciência de que o que estão fazendo será visto e documentado, e, essa documentação muitas vezes é feita através de registros fotográficos dos

³ Outra questão levantada pelo uso das fotografias pousadas está ligada ao racismo científico, trabalhado por Dantas e Morais (2017) em seu artigo.

curiosos ali presentes (SANTOS, 2005). Eu, como um curioso, me concebo enquanto parte do horizonte de expectativas do ritual que se desenrola publicamente, um elemento previamente esperado no espaço público. Todavia essas mesmas fotografias são, também, pequenos recortes da realidade que fogem ao controle de ambas as partes. O que está em questão aqui não é uma busca pela veracidade absoluta dos eventos, porque desde já assumo que isso não existe, mas uma busca pela compreensão da religião no espaço público (CASANOVA, 1994), no momento em que os registros foram feitos.

Retomando a discussão. Foi após os estudos de Mead e Bateson que houve um maior debate quanto ao uso da imagem na antropologia, eles foram pioneiros no uso de imagens em movimento, sequenciadas, no registro dos ritos e técnicas corporais durante a execução pública dos eventos, essa abordagem possibilitou o surgimento de uma “nova” etnografia visual cientificamente institucionalizado (COLLIER JR., 1973). A Etnografia visual se insere dentro da antropologia visual, que por sua vez diz respeito a uma mescla bem engajada das artes audiovisuais (cinema, pictografia, fotografia, etc.), com o texto, algo que para Gonçalves (2016, p.24) tanto corrobora quanto inverte o ponto da observação, “[...] repensando conceitos, que pareciam estabelecidos”.

A antropologia visual, em termos ideais, é uma área de provocação entre aqueles que observam, os que são observados e os que estão lendo/consumindo o produto resultante desse processo.

Esse movimento intelectual e artístico teve consequências nas pesquisas antropológicas feitas aqui no Brasil. De acordo com Eckert e Rocha (2016), graças a institucionalização tardia da antropologia como um campo de pesquisa autônomo na pós-graduação (feito ocorrido em 1968), os cursos de antropologia brasileiros já nasceram conscientes dos poderes e usos da etnografia visual, tendo a “década de 1980 como um momento privilegiado de abertura da pesquisa antropológica para a produção audiovisual do país” (idem, p.279). Pesquisadores como Ana Luiza Fayet, Milton Guran, Maria Eugênia Brandão A. Nunes, Wolf Jesco von Puttkamer (1919-1994), Bela Feldman-Bianco e Ana Maria Galano destacam-se como pioneiros nessa área, são deles os primeiros cursos, pesquisas e obras que se assumiram abertamente como pertencentes a etnografia visual ou antropologia visual. Outro fator que contribuiu para a consolidação do campo no Brasil foram as associações de pesquisadores que tornar esse campo não apenas rico em produções, como em diálogos

Iniciamos nosso percurso com a constatação de que, no Brasil, as associações científicas tais como Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais/ANPOCS (com reuniões anuais) e a Associação Brasileira de Antropologia/ABA (com reuniões bianuais) tornaram-se arenas de ação de pesquisadores que trabalham com imagens com o objetivo de criação de uma política científica específica para área da Antropologia visual. (p.279)

Os encontros regulares entre os pesquisadores brasileiros foram os responsáveis pela formação de uma rede de conhecimento que segue, ainda hoje, sendo uma rica fonte de intercâmbio intelectual. Todavia, a fotografia já era usada em pesquisas de cunho antropológicos antes mesmo desta ser instituída como um curso academicamente viável, como é o caso das pesquisas feitas por Waldemar Valente (1908, 1992), Rucker Vieira (1931,2001), René Ribeiro (1914, 1990) e mesmo Gilberto Freyre (1900,1987), estudados por Dantas e Moraes (2017). Foram as obras desses autores, pesquisadores e profissionais que “[...]estabeleceram uma forma de ver e pensar o texto e imagem, feitas por profissionais que estiveram no campo, próximo dos interlocutores” (*idem*, p. 395).

Em seu primeiro momento a antropologia visual brasileira se dá, majoritariamente ligada ao audiovisual e a fotografia coletadas em campo. No livro “Caderno de textos, Antropologia Visual” (1987) são abordados os debates que ocorreram no II festival latino-americano de Cinema dos Povos indígenas, contribuição que demonstra a importância das ciências visuais para a antropologia, mas que também denuncia o apreço dos pesquisadores brasileiros pela pesquisa de campo e seu papel político. Muito embora as pesquisas acervos documentais fossem feitas, houve, nas pesquisas brasileiras, uma predileção pela coleta etnográfica em campo em tempo presente (ECKERT e ROCHA, 2016).

Outra característica presente nas etnografias visuais brasileiras está na compreensão da imagem como uma ferramenta política. Martins (2021) compreende a imagem como um pertencente a um universo político que testemunha a realidade e dá a ela uma interpretação contextual. Barbosa (2016) mostra como a fotografia pode funcionar, também, como elemento denunciativo das mazelas sociais das periferias. Collier Jr. (1973), aponta a fotografia como denunciadora de particularidades. Dantas e Moraes (2017) apontam e demonstram como a fotografia foi usada primeiro como um instrumento de documentação “do exótico” e mais tarde fora revisitada como patrimônios culturais (muito embora esse resgate não se faça sem uma leitura crítica).

1.1.1 FOTOGRAFIA COMO DISPOSITIVO POLÍTICO

A fotografia, assim como em todo registro, apresenta uma possibilidade de leitura política e enunciativa da realidade ali contida. Aqui destaco a fotografia como um (d)enunciador das relações políticas e sociais, e, nessa ação ela não apenas aponta, como celebra a experiência do sujeito enquanto pertencente a uma realidade. Assim, ao afirmar que a fotografia é um dispositivo político estou afirmando que a fotografia é também um elemento de posicionamento social e cultura, me alinhando as concepções de Bourdieu e Bourdieu (2006), quando afirmam que “[...]o que é fotografado, e apreendido pelo leitor da fotografia, não são propriamente indivíduos na sua particularidade singular, mas sim papéis sociais- o marido, o rapaz na primeira comunhão, o militar- ou relações sociais – o tio da América [...]” (p.34).

Defendo que as fotografias como enunciativas de relações políticas, ao pensar que elas são sempre polissimbólicas, capazes de comunicar, anunciar e denunciar, assim como de entreter e encantar.

[...] A fotografia não documenta o cotidiano. Ela faz parte do imaginário e cumpre funções de revelação e ocultação na vida cotidiana. Portanto, as pessoas são fotografadas representando-se na sociedade e representando-se para a sociedade. A fotografia documenta, como atriz, a sociabilidade dramática. Ela é parte da encenação. Ela reforça a teatralidade, as ocultações, os fingimentos. Traz dignidade à fala da dignidade, ao simplismo repetitivo da vida cotidiana. As pessoas se mostram representando, mas recorrem constantemente à fotografia para mostrar-se como terceira pessoa, a verdadeira, a que não está ali na cena, mas que está na foto. A fotografia “conserta” o fato, de que na vida cotidiana a *apresentação* social desmente a *representação* social. Ela é o rodapé esclarecedor da compostura, do decoro (MARTINS, 2021, p.47 Grifos do autor).

A fotografia é um dispositivo sociológico e político através das quais podemos compreender como as pessoas e seus grupos sociais querem se representar, como elas querem ser (re)lembradas.

Com a popularização da fotografia, ocorrida sobretudo após o século XX, estimulou-se o desejo pela criação de uma estética pessoal ligada à memória de si. Estética essa ligadas a seus papéis sociais, as hierarquias, aos gostos. Hoje não parece ser estranha a compreensão de que durante os fragmentos de segundos em que as imagens são captadas houve um acordo firmado entre as noções de memória sobre si e o olhar do outro sobre aquele sujeito.

Consciente da fotografia, seja ela auto infligida ou não, o sujeito busca apresentar quem imagina ser, para que esse fragmento de si se faça memória.

A pose, manipulações conscientes, enquadramento, filtros e efeitos são pensados para favorecer uma memória, para contar de forma não-verbal uma narrativa. Vemos essa estratégia comunicacional ser usada à exaustão em mídias sociais *online*, em que o sujeito não apenas define-se através de sua imagem capturada pela fotografia, com a usa para criar um outro eu, ideal (SILVA, 2012; TIBURI, 2013).

Esse uso, um tanto quanto particular, da fotografia desperta perguntas e interesses. Após ir às cerimônias “fechadas”, circunscritas aos terreiros, e cerimônias públicas, percebi que o olhar do curioso é parte das dinâmicas dos rituais⁴. Isto porque todos nós estamos conscientes que podemos ser alvejados pela documentação de um movimento, seja quem está fazendo o xirê, seja quem foi apenas para assistir, as câmeras não perdoam. E, sabendo disso, me parece ser natural que os povos de terreiro usem esse momento para eternizar na mente e nos registros dos curiosos uma memória de si. Memória essa intencional, pensada para conscientizar, uma memória verdadeira por ser criada. Fazendo dessa fotografia algo intencionalmente político.

Em uma antropologia feita em casa, as fotografias são úteis para compreender as relações sociais entre os sujeitos. Se em um primeiro momento da fotografia antropológicas de povos em áreas longínquas fez surgir questões quanto à natureza da captura de momentos posados, hoje essas questões se modificaram. Ao retratar questões próprias de nossas culturas não mais são feitas perguntas sobre a realidade ou não daquele registro, pergunta-se o porquê o registro fora feito, quais símbolos ele evoca, sobre que pretextos a fotografia fora feita?

1.2 FOTOGRAFIA USADA COMO PARTE DO MÉTODO ETNOGRÁFICO

Se assumimos que a “arte” de uma boa etnografia condiz com a ficcionalização (quase sempre literária) do encontro do pesquisador com o que há no campo, do deixar-se afetar e estar presente (PEIRANO, 2014; STRATHERN, 2017), uma etnografia visual diz respeito a

⁴ Na presente pesquisa defendo por “curioso” as pessoas que foram para o evento, mas não tinham o com o intuito de participar do Xirê; são pessoas que estavam passando pelo local, que foram para os eventos esperando ver os artistas seculares ou ainda pessoas que apreciam a cultura, mas não desejam participar ativamente da ação. Assumo que essa categoria é pouco delimitada e um tanto limitante, mas espero que ela se faça clara no terceiro capítulo da presente pesquisa, momento em realizei a etnografia propriamente dita.

uma ficcionalização imagética do encontro, uma maneira de recompor a realidade apreendida pelo pesquisador/antropólogo (WAGNER, 2010, p. 75):

O antropólogo torna suas experiências compreensíveis (para si mesmo e para outros em sua sociedade) ao percebê-las e entendê-las em termos de seu próprio modo de vida, de sua Cultura. Ele as inventa como "cultura". E na medida em que durante toda a sua vida ele aprendeu a se comunicar com outros - com seus amigos e sua família tanto quanto com seus colegas - por meio das convenções compartilhadas dessa Cultura, ele agora é capaz de se comunicar com membros de uma sociedade diferente por meio da "cultura" que inventou para eles. Uma vez que a cultura estudada ganhou significado para ele - da mesma maneira que sua própria vida é dotada de significado -, ele é capaz de comunicar suas experiências dessa cultura àqueles que compartilham os significados e convenções do seu próprio modo de vida

Indo além de um método auxiliar, a etnografia visual é parte daquilo que Barbosa (2009, In. BARBOSA et. al., 2016) chama de “ficcionalidade antropológica”. Esse método parte da compreensão do campo como um ambiente propício às análises passíveis à memória criada na interação com os interlocutores. Com isso, a fotografia, por mim captada, não é apenas uma documentação pela documentação, mas uma, das muitas, forma de compreensão tanto prática quanto artística da realidade apresentada pelos interlocutores e suas manifestações culturais sensíveis (CAMPOS, 1996).

Assim, ao propor a realização de uma etnografia visual estou propondo também uma etnografia sensível, sem buscar uma realidade finita e acabada, muito menos um posicionamento derradeiro afirmando que “as coisas são assim”, mas sim defendendo que “naquele momento, as coisas se fizeram assim”. A fotografia surge aqui como um instrumento que possibilita uma troca sensível entre o leitor da presente pesquisa, os interlocutores e a mim. Ao propormos a realização de uma etnografia visual estamos propondo também uma etnografia sensível, sem buscar uma realidade finita e acabada, muito menos um posicionamento derradeiro, mas sim o pensar que “naquele momento, as coisas se fizeram assim”.

1.2.1 Delimitação do campo

O primeiro passo para construção daquilo que vem a ser nosso objeto de pesquisa está na delimitação e desenho do *corpus*. O *corpus* aqui apresentado foi composto, em um primeiro momento, por celebrações públicas organizadas pelos povos de terreiros que seguiram os seguintes critérios: Ser organizada pela Associação dos Povos de Terreiro de Caruaru; serem

localizadas no centro da cidade (Caruaru); possuem apoio da prefeitura municipal; tiveram algum representante do poder público no evento; foram divulgadas pública em mídias sociais próprias das comunidades afro-religiosas e/ou prefeitura municipal. Após esse crivo chegamos a três eventos: “XXII Águas de Oxalá”; “Pretos Velhos: roda dos ancestrais”; “6ª Fogueira de Xangô”. Todos realizados no período de janeiro a junho de 2022.

Desejo com isso, em um primeiro momento registrar imagetivamente as ações presentes na própria comunidade, assim como a relação dos transeuntes com as celebrações, criando possibilidades de análise que me permitam realizar articulações entre a fotografia e o texto etnográfico. Sobre esse processo Freire (2006) compreende o exercício etnográfico como uma “descrição visual densa”, isto é, as imagens postas em sequência articulam não apenas compõe a etnografia visual como ampliam o entendimento do observador ao mesmo tempo em que fornecem um instrumento analítico rico.

Explicarei brevemente a relevância desses três eventos, assim como justificarei a escolha de apenas um deles para composição da análise do presente trabalho.

Imagem 1.



Convite para o XXII Águas de Oxalá, a imagem foi criada pelo Terreiro T'ziry Landé e publicizada pelo mesmo em sua conta na rede social *Instagram*. Nela vemos, no canto superior esquerdo uma imagem de Oxalá, imagem essa feita durante edições anteriores do evento, e no canto inferior direito, a marca/símbolo do terreiro. Chama a atenção ainda o pedido ao uso de EPI e apresentação do Cartão de Vacinação.

Iniciado no ano 2000, o evento “Águas de Oxalá” esteve, em 2022, em sua vigésima segunda edição e é o responsável por abrir o calendário municipal de festividades afro-religiosas. Realizado em janeiro, no Monte Bom Jesus (centro da cidade), a festividade alinha-se ao calendário afro-religioso nacional, inspirando-se na Lavagem das Escadarias do Bonfim, Bahia.

O “Águas de Oxalá” possui ritualísticas que podem estender-se por mais de 12 horas, possuindo momentos de alternância entre público e privado. Nas primeiras doze horas do dia as celebrações religiosas acontecem em ambiente fechado/particular, no interior do Terreiro T'Aziry Landé, que se situa no “pé do Monte”. É nesse primeiro momento que Oxalá e demais orixás se juntam ao xirê; quando lhes são ofertados ritos e cantos, com o intuito de prepará-los para mais tarde subir o Monte. A segunda parte do festejo religioso acontece em público, quando, somente após às 13h os orixás, já incorporados por seus “cavalos” (pessoas com o dom mediúnico de incorporação), sobem as ladeiras do Monte e realizam a lavagem das escadarias da Igreja Santa Luzia.

Durante a subida das ladeiras os Orixás são acompanhados de perto pelos membros da comunidade afro-religiosa dos terreiros da cidade. São esses membros quem carregam um Andor com a imagem de Jesus, e foram reunidos ali unicamente para realização do evento (ver anexos 02 e 03). Já no cume do monte, os santos recebem seus filhos sentados nas escadarias da Igreja de Santa Luzia. É nesse momento em que se tem início o xirê, e os corpos que marchavam junto aos orixás se põem a dançar com maior fervor. Durante a celebração apenas canções e ritmos do Candomblé de nação Ketu e Jeje são entoadas, sempre em Iorubá. O evento tem fim quando o Oxalá e os orixás que o acompanham dançam e descem as escadarias do monte acompanhados pela procissão que os segue.

O segundo evento do calendário municipal é a “Pretos Velhos: roda dos ancestrais”, realizado em maio, e se assemelha a outro evento já existente, a “Roda de Jurema”, realizada pela primeira vez em dezembro de 2021. O Evento é o mais recente no calendário dos festejos

religiosos, sendo essa sua primeira edição. Ele se fez possível somente graças à flexibilização das medidas restritivas em decorrência da pandemia de Covid-19.

Imagem 2



Convite Pretos Velhos: roda dos ancestrais. A imagem foi uma criação da associação “Povos de Terreiro de Caruaru”, e publicizada pela Comissão de Trabalho dos Povos de Terreiros, em sua conta na rede social *Instagram*. Vemos na imagem uma figura feminina, em primeiro plano, e uma figura masculina, em segundo, ambos fazendo alusão ao culto de Pretos Velhos, comum na Jurema Sagrada praticada em Caruaru.

Realizada na via parque, próximo ao local onde, no mês seguinte, seria realizada a “Fogueira de Xangô”, mas diferentemente do evento sucessor esse não conta com a mesma infraestrutura de palcos e holofotes, tão pouco é acompanhado por um panteão de agentes da prefeitura, apesar de possuir seu apoio. Dedicado apenas aos barracões de Jurema e Jurema Sagrada, o evento destaca-se por ser realizado no centro da cidade em uma via de grande circulação de pessoas, o “Largo da Estação Ferroviária”, fica dentro do complexo da Via Parque, estrutura que conta com área de esporte, lazer e entretenimento e corta o centro da cidade.

O evento é sucesso da Roda de Jurema, realizada pela primeira vez no fim de 2021, no mesmo local.

Imagem 3



Convite Roda de Jurema. A imagem foi uma criação da associação “Povos de Terreiro de Caruaru”, e publicizada pela Comissão de Trabalho dos Povos de Terreiros e o perfil de Caruaru Tem Axé, ambas contas públicas na rede social *Instagram*. Chama a atenção o destaque dado para grupos artísticos seculares.

Seu rito consiste num xirê dedicado aos mestres, caboclos e exus. Dentre os elementos que diferenciam o evento dos demais está o uso de ilús, cachimbos e maracás, além dos pontos cantados, que são pertencentes não só a Jurema Sagrada, como a Umbanda. Diferentemente do “Águas de Oxalá”, nesse evento não há incorporações de santos ou entidades, apesar de haver preparativos menores no interior dos terreiros. Toda a festividade é guiada pela cantoria entoada em português e acompanhada por maracás e ilús.

O terceiro, e último, evento se dá em junho com a “6ª Fogueira de Xangô”. Evento de maior atenção midiática e política do calendário municipal. Iniciado em 2014, o evento é realizado na Via Parque, próximo ao local onde foi realizada a “Roda de pretos velhos”. Mas,

para realização da Fogueira de Xangô é usada a estrutura e o espaço do “Polo Azulão”. O “Polo Azulão” faz parte de um complexo de estruturas e palcos criados pela prefeitura municipal para as comemorações juninas da cidade.

A “Fogueira de Xangô” é o único evento anunciado pela prefeitura municipal em seu canal de comunicação de mídias sociais e faz parte da programação oficial do “São João de Caruaru”.

Imagem 4



Convite “Fogueira de Xangô. A imagem foi uma criação da associação “Povos de Terreiro de Caruaru”, e publicizada pela Comissão de Trabalho dos Povos de Terreiros, na imagem vemos a foto destaque de um Xangô. Não há informações de onde ou quando essa fotografia foi realizada.

O evento é uma realização da parceria firmada entre prefeitura e a comissão formada pelos Povos de Terreiro de Caruaru, sendo esse o único evento do calendário público a não possuir o apoio, mas sim ser uma parceria entre as duas instituições.

A cerimônia teve início com o acender de uma fogueira para o Orixá Xangô. O evento acontece em dois níveis diferentes, o grupo se divide ficando um agrupamento menor no

palco principal, onde são manuseados os instrumentos e entoando os cânticos tanto em português como em iorubá, e outra parte formada majoritariamente por pais e filhos de santos, além dos curiosos, que dançam diante do palco e ao lado da Fogueira de Xangô (ver anexos 05, 06 e 07).

Durante o evento manifestam-se práticas do Candomblé⁵. Não há incorporações de orixás ou atividades mediúnicas. Membros e não membros das religiões são incentivados a dançar até que a fogueira se apague⁶ e, então, as atrações seculares podem tomar o palco para si e “dar início” aos festejos juninos seculares.

Após a realização das visitas a campo, diálogo com meus interlocutores e do levantamento de informações em acervo, fui levado a realizar a etnografia de apenas um dos eventos, haja vista a complexidade da empreitada. Muito embora eu tenha consciência de que seria rico um diálogo entre as três manifestações, seria inviável em um projeto de curto espaço, como é uma monografia de Trabalho de Conclusão de Curso, realizar três projetos analíticos, sobre três eventos diferentes, tomando como fio condutor as propostas aqui apresentadas. Pensando nisso e levando em consideração as informações levantadas junto à comunidade opto por analisar apenas o evento ‘ Pretos Velhos, roda dos ancestrais’, por sua importância simbólica para a comunidade e apresentar uma estrutura ritualística mais clara.

Escolho a roda de Preto velhos também por ter me sentido como parte da ritualística. Como será abordado no terceiro capítulo da presente pesquisa, mas, de antemão, ressalto que cada evento apresenta particularidades únicas.

Levando esses fatores em consideração, faz-se possível retomar ao meu acervo pessoal e do Grupo de Estudos Memória, Identidade e Cultura (GEMIC), orientado pelo então Me. Aristóteles Muniz, organizado pelo centro universitário UNIFAVIP em 2017 e 2018. Durante a ocasião foram realizadas entrevistas com os mestres da cidade, dentre os quais destaco Pai Mario, Mãe Solange, Mestre Irineu, Mestre Manuel Baixinho, Mãe Edileusa, Mãe Jucy, Pai Fulvio, Mãe Lurdes e Pai Zé Ildo. Muitos deles já falecidos. Nas entrevistas realizadas à

⁵ Nota-se então uma contradição, uma vez que o candomblé de Caruaru, como veremos adiante, busca afastar-se do sincretismo, mas ainda continua a participar de eventos públicos de origem híbrida, como é a fogueira pra Xangô, realizadas seguindo um calendário religioso sincrético, cuja data corresponde ao dia de São Pedro.

⁶ Todavia, graças às fortes chuvas que assolaram a cidade, e o atraso de mais de uma hora nas celebrações, no ano de 2022 o evento foi interrompido antes mesmo que a fogueira fosse ascendida. Com a madeira encharcada, o cumprimento de formalidades e a pouca aderência ao xirê, o evento teve pouco menos de uma hora, e foi encerrado para que pudessem dar início às atividades seculares do palco.

época, nos interessava os processos de africanização das religiões afro-brasileiras e afro-ameríndias da cidade, investigação que me ofereceram e ainda ofereceram pistas sobre os processos de continuidades e rupturas históricas.

Com isso, a presente pesquisa se constrói a partir das experiências e entrevistas vividas junto ao grupo GEMIC, assim como a minha experiência no tempo presente, e no tempo das memórias de meus interlocutores. Os eventos aqui abordados, são reflexos e expiações por onde irei abordar eventos outros.

Diante do desenho desse evento, sou levado a questionar o que há para ser visto e porquê. Sou levado a pensar a respeito desse regime que tornou esse evento possível, como se deu o processo de institucionalização da Jurema, na cidade; além disso, me pergunto ainda sobre o ritual na esfera pública, como a comunidade e os curiosos se integram. Assumo desde já que meu interesse não reside, nem pretende residir, em uma interpretação do rito ou em uma discussão densa sobre que elementos privados foram trazidos para o ambiente público, tão pouco como foram performados. O meu foco não está nas ações ritualísticas, mas sim, nas pessoas e em suas ações.

Pretendo fazer uso das fotografias criados por mim como resultantes da documentação em campo, tratando-as como chave para a análise de uma problemática ligada às tensões do registro do melhor momento, da pose, do momento dos sorrisos ensaiados, do corpo tensionado para melhor perfazer a realidade.

1.2.2 Coleta de informações

Através da experiência em campo o pesquisador/fotógrafo torna possível realizar incursões a memória da fotografia e sua própria, delimitando seus sentidos e significados a partir de sua sensibilidade. Trata-se de um proveitoso flerte de escolas antropológicas distintas e de incrível potencialidade. No presente tópico é esboçado uma dimensão pessoal da pesquisa, me compreendendo e me pensando enquanto pesquisador em campo, algo que demarcará todo o processo de análise realizado. De antemão lanço mão dos argumentos de Guran (1997), quando o autor nos lembra que a fotografia é uma arte subjetiva, seus recortes são sempre dos segundo em que o olho do fotógrafo repousa sobre algo, fazendo da fotografia uma “[...] realização estritamente pessoal, resultado direto da interação entre o fotógrafo e o conteúdo da cena registrada” (p.06). O conteúdo presente no registro diz respeito a uma interação singular com o campo, não se tratando de um enquadramento da realidade enquanto

mostra derradeira, mas sim a captação de um momento-síntese representativo de aspectos particulares.

Minhas incursões a campo para realização do registro fotográfico se deram durante os três eventos mencionados acima. Eu chegava antes do evento começar e ia embora pouco após o fim, nesses momentos em que a ritualística ainda não tinha começado, ou já tinha acabado, eu conversava com Solange e com demais pessoas que passei a conhecer em campo, ou por entrevistas prévias. O projeto aqui retomado começou a ser desenhado ainda em 2017 (como iniciação científica, realizada no UNIFAVIP sob orientação do Prof. Me. Aristóteles Muniz), com entrevistas realizadas pelo grupo com os líderes religiosos de avançada idade, a fim de buscar conhecer um pouco mais das histórias afro-religiosas da cidade (sobre esse aspecto discutirei melhor no capítulo a seguir). Durante esse primeiro momento fui auxiliar de entrevista /fotógrafo de pesquisa, eu era parte de um corpo de pesquisa maior; todavia, hoje, na pesquisa aqui exposta, eu sou o pesquisador a chefiar o processo, sou os olhos que registram os movimentos.

Através de visita a arquivos pessoais e acervos dos próprios entrevistados e demais pesquisadores, pude construir um breve relato da história da Jurema na cidade. Nesse processo, mensagens eletrônicas foram trocadas com Solange, Aristóteles, Jeremias e demais interlocutores que me auxiliaram tanto em campo, quanto na compreensão histórica. Dessas conversas e revisitações, ficou cada vez mais claro que a comunidade em estudo se fazia aberta às pesquisas e aos encontros entre pesquisador e pesquisado, em uma busca por legitimidade e reconhecimento.

Se, de nossa parte, essa era uma rica oportunidade para produção acadêmica, para a comunidade essa era uma proveitosa possibilidade de defender a legitimidade de sua religião. Desse encontro de vontades e sujeitos, nasce a presente pesquisa. Collier Jr. (1973) nos lembra que a antropologia nasce do encontro. Esse encontro se torna possível na antropologia visual quando o observador e o observado anunciam suas presenças e denunciam suas intencionalidades. Todavia, essa relação não é necessariamente pacífica, tão pouco confortável. Ao ver-se captado por uma fotografia o interlocutor pode sentir-se retraído, ou mostrar-se em demasia, pode cobrar do fotógrafo registros além de sua capacidade, ou perguntar qual a razão das fotografias. Existem tensões contidas no momento fotográfico, que nem sempre estarão contidos na fotografia. E, assim foi durante o processo da pesquisa de

campo, não porque meus interlocutores não me desejassem lá, mas sim porque as condições sanitárias nacionais nos impediam de confiar na presença física uns dos outros.

Esse cenário de tensão intensifica-se quando os agentes envolvidos estão sob estresse físico e psicológicos, oriundos de um extenso período de insegurança social e sanitária. Preciso lembrar aqui que ainda estamos saindo de um cenário social marcado pelo isolamento social e reclusão em ambiente domiciliar; o medo da morte, além de uma série de descasos políticos e sanitários, criaram mazelas físicas e psicológicas em quase todo o mundo, consequências da pandemia de Covid-19 e de um mundo globalizado em que o medo e a insegurança parecem ser uma constante.

Durante o período de isolamento, características pessoais se acentuaram. Sofro de ansiedade social, além de ser uma pessoa tímida. Durante o isolamento para a preservação de minha vida biológica minha saúde mental foi fragilizada, normas e questões sociais que aparentemente são dadas tiveram que ser novamente aprendidas. Foi necessário durante a experiência em campo, aprender a conviver com a proximidade de corpos estranhos, aceitar abraços e conversas, olhar rostos alheios sem o uso de máscaras ou Equipamentos de Proteção Individual (EPI). Não quero aqui fazer uma mea-culpa do resultado presente na etnografia, mas, defender que enquanto pesquisador sou parte daqueles que estão em campo, meus humores e medos estão presentes em minha pesquisa sejam eles enunciados ou não⁷.

Essas questões refletem em minha postura com a câmera diante de meus interlocutores. Em festa algum fui sozinho, sempre levei alguém comigo para me sentir mais confortável ao alvejar outras pessoas com meus *clics*. Olhar nos olhos da pessoa que estou fotografando não foi uma ação natural para meu corpo e imaginário, e, assim como meus interlocutores, assumo que essa foi ação pensada e ensaiada. Fui estimulado a aprender como me portar diante das pessoas para que eu pudesse ser minimamente respeitado, para que eu ganhasse a confiança deles como um pesquisador. Tornei-me um fotógrafo-pesquisador pela repetição de poses ensaiadas, sorrisos e acenos, não por possuir uma câmera ou uma pesquisa.

⁷ Fatores outros contribuíram para o meu estado de exaustão mental e física. Durante o período da coleta de campo realizei a finalização e defesa de minha dissertação de mestrado em comunicação (SILVA, 2022), o início do doutorado em uma área nova que ainda me é estranha, apesar de querida, mudança de domicílio, falecimento de parentes e toda uma seara de eventos que “acontecem” durante o processo de pesquisa no “quintal-de-casa”.

A fotografia, enquanto extensão da nossa capacidade de ver, constitui-se naturalmente em um instrumento de observação participante [...]. Seu papel mais importante como método de observação, convém sublinhar, não é apenas expor aquilo que é visível, mas sobretudo tornar visível o que nem sempre é visto [...] (GURAN, 1997, p. 07)

Foi durante esse período que a categoria “curioso” foi atribuída a mim. Não necessariamente porque eu era visto com um “enxerido” (pessoa que se intromete onde não foi chamada), mas como um curioso, como alguém que procura conhecimento e o faz com gentileza para com seus professores. Sempre que alguém perguntava o para onde iriam minhas fotos, ou qual era meu terreiro, eu respondia que era um curioso, ou que era parte de minha pesquisa, assim Solange passou a me apresentar também como um curioso e como um pesquisador, como alguém que está aprendendo, sem necessariamente estar por dentro. O curioso é essencialmente o sujeito marginal que olha para “dentro” e pode se vê como uma parte do culto, do rito e do religioso. Processo esses que pode ser compreendido pelo processo de construção de arte e agencia (GELL, 2018).

Dessa minha preocupação a fotografia aponta, também, como uma ferramenta de interação com os nativos. Foi comum ver minhas fotografias elevadas à categoria de arte, após os eventos eu era constantemente cobrado para compartilhar as fotografias que fiz, Solange e alguns amigos eram os disseminadores das imagens que mais tarde foram postadas pelos terreiros. E, enquanto eles me cobravam as fotografias em cores para seus perfis em redes sociais, eu postava no meu perfil particular elas em preto e branco, e era elogiado por isso, esse capricho estético era uma pequena mostra de respeito à atemporalidade da religião. Assim, as fotografias eram um elemento polissimbólico, era documento, interação, integralização, respeito e retribuição. Fui agenciado como um curioso, como um pesquisador e como um artista, pude ocupar esse lugar que me foi dado confortavelmente, e trazer visibilidade material para a beleza do encontro.

A fotografia pode revelar as normas de conduta dos sujeitos frente à câmera, mas também revelam as minhas próprias normas quanto à seleção do que fotografar e como fotografar. A escolha pelo preto e branco partiu de mim, partiu de minhas heranças como fotodocumentarista, partiu de minha escolha estética, e foi acolhida por aqueles que viram minhas fotos em redes sociais e compartilharam em seus perfis privados, dando a elas

visibilidade, dando a elas legitimidade. Editei e selecionei aquilo que esteticamente me agradou, mas a legitimação veio de meus interlocutores, que viram essas fotos em meu perfil privado e as tornaram públicas. Essa seleção, como defende Martins (2008), é aprendida, é esculpida nas relações estabelecidas. Assim, assumo de antemão a responsabilidade pela realização de uma seleção das informações que foram selecionadas ainda em campo, que podem não necessariamente ser as que melhor transcorreram sobre a realidade, mas, são as que melhor traduziram como o campo me afetou.

1.2.3 Métodos de análise

Freire (2006) mostra que o primeiro momento de toda etnografia se dá junto ao processo de observação das manifestações em campo, apreensões sensíveis ao observador. Essas observações resultam nos diários de campo, mas não somente neles, elas podem resultar também em fotografias e registros audiovisuais. Assim, a fotografia é parte desse universo da observação, ela capta os acontecimentos espontâneos, desenham um papel similar ao caderno de campo, mas, com uma potencialidade diferente. A fotografia nos oferece uma maior vivacidade em detalhes, possibilitando uma atividade interpretativa de diferente amplitude.

O método de análise aqui apresentado consiste na utilização da imagem para a interpretação etnográfica. Como defenderam Bourdieu e Bourdieu (2006), as fotografias podem revelar as hierarquias sociais, os poderes e os saberes que se enunciam pelos momentos de ritos e celebrações. Proposta similar foi adotada por Dantas e Morais (2017), quando os autores, a partir de uma coletânea de imagens realizam um ensaio antropológico sobre os primórdios da antropologia visual pernambucana. Com isso, me interessa problematizar as negociações feitas por e junto às religiões afro-brasileiras durante os festejos públicos por eles realizados, como são pensadas as ações que integram os curiosos ao rito. Me interessa tensionar aquilo que nossos interlocutores querem deixar ver.

Para a realização da análise das fotos feitas em campo proponho uma “análise casada” entre a ficcionalidade fotográfica e a textual. Isto implica pensar a fotografia não como ilustração, mas como ferramenta para compreensão de uma comunicação não verbal. As fotografias, serão nossos dispositivos de memória responsáveis por contar os eventos ocorridos nos festejos. Para tanto adoto como método de análise estrutura similar à que foi desenvolvida por Mead e Bateson (1942; FREIRE, 2006; DANTAS, 2014; DANTAS e

MORAIS, 2017), quando os autores, pioneiros na antropologia visual, viram nas fotografias e nos recursos visuais mais que uma ferramenta auxiliar, e sim um modo de (re)contar os eventos por eles presenciados. Sua estrutura metodológica é simples e engenhosa: as fotografias são observações documentais por onde o texto deve ser pensado. Isto é, os registros imagéticos serão elementos de composição por meio dos quais o texto pode nascer.

Todavia, diferentemente de Mead e Bateson (In. FREIRE, 2006), na presente pesquisa as fotografias não serão selecionadas e interpretadas por meus interlocutores. Compreendo que em grande parte o brilhantismo dos antropólogos precursores nesse campo se deu na compreensão de que, quando a tradução falha a interpretação complementa; mas, diante da complexidade desse método proponho uma análise simplificada. A foto será a enunciativa e a guia para o texto, ela será o caderno de campo e o texto será seu complemento. Assim, as fotografias, entrevistas e observação resultarão em uma narrativa multimidiática que converge em um produto etnográfico final. As fotos serão a parte material do meu caderno de campo que torno visível aos leitores, elas são parte e resultado de minhas observações. Busco realizar o reconhecimento dos dados a partir dos quais se faz possível desenvolver uma reflexão científica.

Diante disto, opto pela seguinte estruturação para as análises etnográficas: descrição do ritual público; análise do comportamento dos curiosos. Apesar de meu foco ser a ação para os curiosos, eles se dão em relação às comunidades de terreiros de Caruaru, um depende do outro para existir em suas relações, o olhar do curioso, secularizado ou não, molda a ação dos religiosos, assim como os religiosos moldam as memórias dos curiosos, trata-se de uma múltiplo afetar. Acredito que isso poderá responder às minhas questões iniciais, como o rito afro-religioso criado por essa comunidade se apresenta publicamente? Como ele articula-se com a africanização das religiões afro-ameríndias em Pernambuco? Qual a relevância do espaço público para a performance religiosa?

2 POVOS DE TERREIRO DE CARUARU

A presente pesquisa começou a ser desenhada ainda em 2017, quando integrei o Grupo de Estudos Memória, Identidade e Cultura (GEMIC), orientado pelo então Me. Aristóteles Muniz, organizado pelo centro universitário UNIFAVIP em 2017 e 2018. Nossa proposta inicial era traçar um plano de compreensão dos processos de segmentação e *africanização* das religiões afro-brasileiras da cidade. Pesquisas essas que resultaram em uma série de publicações de Muniz (2016, 2017 a, 2017b), e uma única produção minha (SILVA, 2017), a qual talvez eu inconscientemente esteja buscando redimir neste estudo.

Pretendo, no presente capítulo, apresentar as histórias da Jurema através dos olhos de meus interlocutores, histórias essas que possibilitaram a existência dos terreiros de Jurema de Caruaru. Busco aqui me debruçar sobre as histórias dos povos de terreiros, e não necessariamente sobre os eventos sociopolíticos que os interpelam, pois acredito que apesar desse recorte ser importantíssimo, eu não seria capaz de circunscrever um debate proveitosamente, tampouco usá-lo em uma análise. O que me resta aqui é apresentar um pouco das histórias dos terreiros e seus mestres, suas formações e sincretismos. Para tanto, serão aqui abordadas entrevistas concedidas pelos membros das comunidades de terreiros em 2016, 2017, 2018 e 2022, uma vez que parte do material coletado junto aos mestres e mestras mais velhos não poderia ser repetido devido o falecimento de alguns de nossos interlocutores.

2.1 AS MEMÓRIAS EM DOCUMENTOS

A história dos povos e dos terreiros de Caruaru foi pouco documentada (SILVA, 2017). Os poucos relatos documentais acessíveis se encontram nos textos de Nelson Barbalho (1980; 1992) e fotografias dos próprios membros dos barracões. Enquanto a primeira se debruça sobre a exotização, a segunda fonte documental nos apresenta um universo de integrações. De antemão, gostaria de chamar atenção a estes aspectos da documentação e da memória. Durante boa parte da nossa história recente registrou-se o “exótico” da cultura e do povo negro, apenas relatos sazonais eram memorados e destes a *imagem* do sujeito negro era quase sempre remetida a algo animalesco, irracional ou “não civilizado” (SANTOS, 2005). Essa lógica, própria de um racismo científico e etnocêntrico, esteve presente nos relatos de Barbalho (1980), quando o autor relata os eventos em que a população negra da cidade teve relativa importância social.

O primeiro dos eventos em que a cultura negra é relatada em seus estudos sobre a história de Caruaru, se dá após um abalo sísmico (comum na região e chamados de “estrondos”) e o segundo relato se deu após um surto de cólera na cidade. Tais relatos se dão sobre a história da cidade ainda no século XVIII.

O primeiro desses relatos se dá na ocasião de uma missa, realizada na igreja da Conceição, hoje marco zero da cidade,

Após os estrondos e os abalos, toda a população caruaruense, visivelmente preocupada, passava a comentar o fenômeno sem jamais chegar a uma conclusão racional. Os pretos escravos, africanos ou seus descendentes direto, supersticiosos mais do que todos, largavam de mão o trabalho e punham-se a cantar preces estranhíssimas, a dançar a noite inteira, a tocar furiosamente seu instrumental rude composto de atabaques quadrados e estrepitosos, de pandeiros e berimbaus, de pífanos primitivos engendrados em tabocas colhidas nos campos do Caruru, tais lamentações duravam dias e acabavam impressionando, contagiando, influenciando a população livre do lugar. (BARBALHO, 1980, p.62)

O fato ocorreu em 1853, e, após o evento, a população da cidade mandou ofício para a coroa real, que por sua vez enviou um emissário papal para exorcizar a cidade e os negros “supersticiosos”. Não há mais nenhuma menção aos sujeitos escravizados ou cultura negra até 1855, três anos após os tremores de terras, quando, em matéria especial feita pelo jornal “O Paiz”, foi relatada a participação negra para a promoção da cura para a cólera.

Após fortes chuvas na localidade, o Rio Ipojuca transbordou, contaminando poços artesianos e demais fontes de água da, então, Vila Caruru. Posteriormente, houve um crescimento exponencial nos números de contaminação humana por *cólera morbo* (doença infecciosa e epidêmica, cujos sintomas são marcados por intensa diarreia, câibras, prostração e anúria, causada pelo *Vibrio cholerae*, que se transmite pela água). Sobre os eventos que sucederam à chuva, o pesquisador aponta: “[...] as rezas apressadas, as promessas de todo tamanho das senhoras dos brancos poderosos, os baticuns e melodias afro-brasileiras, dos negros escravos, as cachaçadas dos incrédulos sedentos [...] - nada surtia efeito”. (BARBALHO, 1980, p.98).

Alertada sobre o surto de cólera, a Coroa Real convoca o farmacêutico francês Jean Barthlemy Pegot⁸, para tratar da doença em solo caruaruense. Na cidade o farmacêutico

⁸ Pegot tornou-se, mais tarde, símbolo do poder monárquico na cidade, sendo hoje homenageado e dando nome ao grupo que defende a causa monarquista pela Casa Imperial do Brasil. É possível encontrar grupos em mídias

contava apenas com uma enfermeira⁹ voluntária, descrita por Barbalho (*idem*) como Mãe Quinhal “a eficiente ajuda da sempre bem humorada Maria Francisca de Albuquerque, a quem os escravos locais chamavam de Mãe Quinhal” (BARBALHO, 1980, p.117). “Não se sabe ao certo se Mãe Quinhal fazia parte de alguma vertente afro-religiosa, porém relata-se seu carinho pelos escravos, a quem ela socorria e ajudava sem pedir nada em troca” (SILVA, 2017, p.688).

Todavia, a cura para *cólera morbo* surgiu nas senzalas da cidade, “criada” pelo Pai Manuell. A cura em questão se tratava de um emplasto de ervas nativas conciliados com uma série de privações alimentícias, além da proibição de banhos nos rios e o consumo de chás feitos com ervas amargas “violento ou não, o tratamento aplicado aos negros salvava muita gente e espalhava-se rapidamente pelas senzalas agrestino-pernambucana” (BARBALHO, 1980, p.156).

Estes foram os primeiros, e possivelmente, os únicos relatos da vida negra e cultura caruaruense pré-abolição. Mesmo o “Vanguarda”, jornal da cidade, fundado em 1932 (ainda em circulação), não menciona diretamente nenhum aspecto da cultura negra ou afro-religiosa. Em suas primeiras décadas, o jornal limitava aspectos pertencentes a religião católica. Apenas nos anos 1960 em diante houve a introdução de uma coluna sobre astrologia.

Em contato com nossos interlocutores, Pais, Mães, Madrinhas e Padrinhos da cidade, não houve nenhum apontamento sobre documentos históricos que remetesse a eventos anteriores aos anos de 1920. Temos então uma lacuna de séculos a ser preenchida. Lacuna essa que pode ser especulada através das falas de nossos interlocutores a respeito da instauração das religiões e os terreiros da cidade¹⁰.

2.1.1 memória documentais das fotografias

Durante as conversas e entrevistas com nossos interlocutores nos foram concedidas algumas fotografias às quais compõem o presente tópico. Apresento-as aqui com o intuito de ilustrar a discussão do tópico vindouro (2.1.2 memórias dos terreiros). As fotografias aqui

sociais com seu nome: <https://www.instagram.com/circulomonarquicocaruaruense/> com acesso em 22 de julho de 2022.

⁹ Diferentemente de Pegot, não há relatos sobre a formação acadêmica de Mãe Quinhal, o que me leva a crer que não apenas essa personagem histórica fora embranquecida, como descaracterizada, uma vez que as curandeiras e rezadeiras eram, e ainda são, responsáveis por socorrer os doentes.

¹⁰ É possível encontrar outras referências sobre a Jurema e Catimbó no estado de Pernambuco em Rosa (2009), Sampaio (2017) e L'ODÔ (2017), porém não há menções à cidade de Caruaru ou cidades circunvizinhas.

expostas são úteis para imaginar os cultos de Jurema e Umbanda de Caruaru, nos anos de 1960 a 1990, por isso peço-lhes que as tenham em mente, pois, elas serão proveitosas ferramentas para uma imaginação antropológica do que virá a se desenrolar no próximo tópico.

Neste tópico, realizo interpretações das fotografias a partir do que pude aprender junto à comunidade, uma vez que por infortúnio do destino, a pessoa que nos concedeu as fotografias hoje encontra-se nas cidades sagradas da Jurema¹¹. As fotografias aqui expostas foram oferecidas por Mestre Irineu ao nosso grupo de estudo e dizem respeito aos rituais de Jurema realizados em terreiros da cidade, dentre eles destaca-se o Terreiro Senhor do Bonfim, sob a gestão do mesmo. As fotografias são de autoria dos membros dos terreiros.

Foto 1



Na fotografia acima podemos ver Mestre Irineu (ao centro da imagem), quanto à identidade das duas mulheres que o acompanham na fotografia, meu interlocutor não soube informar.

Vemos nessa foto um caboclo incorporado, bebendo algo (possivelmente jurema). As roupas simples, de cetim, são, de acordo Pai Mário, partes componentes da estética religiosa

¹¹ Ver Salles, 2010.

da época, prova cabal de que a simplicidade era um elemento definidor de caráter dentro dos terreiros de Jurema. Vemos ainda nessa imagem, que os caboclos e boiadeiros fazem parte das religiões afro-ameríndias da cidade desde longa data. E, em uma leitura das intencionalidades dos fotografados, podemos deduzir que o olhar para a câmera representa uma conexão com a imagem que se quer passar, manifestação de uma consciência que apenas aqueles que não estão incorporados são capazes de manifestar. O não olhar para a câmera, o não realizar poses ensaiadas, implica em uma indiferença diante dela, em um não reconhecer daquela ação ou objeto¹².

Ao não dar atenção à câmera, o agente imbuído do sagrado demonstra que sua preocupação está para além do campo das ações e das práticas contemporâneas, a estética de sua memória não é uma demanda com a qual ele se interessa. Chama atenção na composição dessa imagem (assim como na imagem que está por vir), que o fotógrafo põe no centro da imagem aquele que não demonstra interesse nela. O santo é fotografado sem a devida consciência de que está sendo e, mesmo se ele estiver consciente de tal ato, ele não o vê em igual importância. Assim, é revelada uma importância primeiro na composição da imagem, depois as hierarquias. Isto porque vemos que aqueles que estão manifestando o sagrado passam a compor o primeiro elemento visível na leitura da imagem e, com isso, percebe-se que aquilo que está no centro das imagens é o elemento de maior relevância durante aquele momento do culto.

Nota-se ainda algo que não será repetido nas fotos vindouras: a ausência do colar de contas. Nas falas dos interlocutores não houveram menções aos colares de contas antes do processo de institucionalização da jurema, enquanto a jurema ainda era apreendida sem a necessidade de uma iniciação. E, como vemos na fotografia acima, nenhum dos ali presente os usava, nas fotografias vindouras veremos que já há uma maior incidência dos colares, e cada vez com mais contas.

Nas fotografias abaixo vemos não só como eram as vestimentas daqueles que participavam ativamente das reuniões da Jurema e Umbanda, como uma pequena mostra de

¹²Todavia o não olhar para a câmera não significa uma não intencionalidade na fotografia. Os juremeiros sabem que a fotografia é uma documentação de suas verdades, ao registrar esse momento em específico e, mais tarde, revelar ela ao incorporado tem-se uma relação direta com a legitimação do que foi feito e visto. Com isso, o santo pode não olhar para a foto, mas o juremeiro irá ter essa imagem como uma prova de sua verdade.

delimitações e hierarquias. Dentre as hierarquias que melhor se desenham pelo contraste das fotografias estão os papéis de gênero e a estética.

Destaco que não houve identificação de quem são as pessoas captadas nas fotografias ou dos terreiros onde as fotos foram feitas. Nota-se aqui que apenas os homens, vestidos de cetim ou roupas brancas, tocam os ilús e maracás, descalços ou com sapatos brancos, são esses sujeitos os responsáveis por conduzir ritmicamente a cerimônia, são eles os responsáveis por realizar a comunicação com o sagrado, comunicação essa que é mediada pelos *padrinhos* (a quem discutiremos adiante). Ocupando um enquadramento fotográfico apenas para eles, nos é relevado que há uma relativa importância deles no desenrolar do rito.

Já as mulheres, por sua vez, aparecem vestidas também com tecidos e roupas brancas, com panos amarrados na cabeça e saias sem amarrados. Elas ocupam o plano de fundo de uma imagem em que, mais uma vez, aquele que está imbuído do sagrado não demonstra interesse pela câmera.

Foto 2



Nota-se que a figura de centralidade da fotografia à esquerda é uma mulher com iemanjá/Nossa Senhora da Conceição, a qual veste-se similarmente ao quadro, exposto nas paredes do terreiro, próximo aos homens que tocam os instrumentos (fotografia à direita). Vemos nessas fotografias aquilo que Bourdieu e Bourdieu, (2006) defendem por hierarquias e poderes, que se faz na intencionalidade da documentação: olhar para a câmera é manifestar um desejo pela memória, pelo cuidado para consigo; já o não olhar, pode ser visto, nestas fotografias, como um ato de abdicação e altruísmo dos santos e caboclos¹³.

Outra característica que vemos, e que será ressaltada no tópico vindouro, é a estética dos terreiros. Vê-se expostos nas paredes e como plano de fundo das fotografias o sincretismo dos santos católicos, flores, letreiros e palavras de ordens, assim como também vemos estatuetas de santos e caboclos, dos exus e pomba gira. Nas imagens a seguir temos, aquilo que acredito ser, uma fotografia de um espaço público e um espaço privado de terreiros em momentos históricos distintos.

Foto 3



¹³ Sobre as materialidades e corporeidades, ver Rodrigues, 2014.

Na fotografia à direita, vemos Mãe Maria de Oxalá, em área privativa do Terreiro de Umbanda Senhor do Bonfim. Não compete aqui a especulação de minha parte de quem são as pessoas na foto à esquerda, qual o ritual está sendo realizado, qual o terreiro ou que momento histórico os registros foram feitos. Julgo a distinção entre ambiente restrito e não-restrito a partir dos depoimentos colhidos e da brevíssima visita a uma camarinha de Umbanda e Jurema que fiz no terreiro Mestre Manuel Bigodão, terreiro Tia Nem (como Solange me apresentou, Maria José da Silva, Mãe Nem de Xangô).

A fotografia em preto e branco se dá no espaço de maior circulação de pessoas, possivelmente o mesmo local em que as festas e reuniões são realizadas, defendo essa interpretação a julgar pelos adornos e apetrechos espalhados pelas paredes do terreiro e pelos objetos espalhados pelo chão (dentre eles chamo a atenção para o vinho, o cachimbo e a vela, tipos dos ritos de Jurema Sagrada¹⁴). Nota-se que as imagens de santos católicos dispostos ao longo da parede celebram o sincretismo presentes também na camarinha, esse sim, um espaço reservado e de acesso restrito dos terreiros; diferentemente do salão, na camarinha (presente na segunda fotografia, à direita), há consideravelmente mais estátuas e imagens de santos e caboclos da Jurema ou Catimbó.

Uma possível compreensão do porquê de em ambiente público haver menos elementos afro-ameríndios pode ser feita a partir da leitura de Rodrigues (2014). De acordo com a autora, características ameríndias e mestiças eram mantidas em ambientes privados, longe dos olhos de um público externo, para o qual havia uma noção ampliada das celebrações da miscigenação e do sincretismo.

Nesta última fotografia histórica aqui abordada, vemos uma família reunida para a foto. Essa imagem retrata a importância das relações de poder e hierarquias em que o centro é ocupado, em um primeiro plano, por comidas e bebidas, e em um segundo plano pela chefia do terreiro. Chama a atenção que apenas duas pessoas usam colares de contas, elas são possivelmente os dois responsáveis pelo terreiro, figuras de maior poder e autoridade entre os ali presentes. Essa combinação (colares de conta + centralidade do enquadramento fotográfico), nos oferece pistas da disposição e hierarquias dos poderes dentro da religião naquele momento

¹⁴ Ver Pinto (1995), Guimarães Salles (2010) e Rodrigues (2014).

Foto 4



Se me for possível realizar uma especulação, arrisco dizer que essa fotografia, assim como as duas primeiras fotografias aqui expostas (foto 01 e foto 02), dizem respeito a um mesmo momento histórico. Vemos os mesmos padrões estéticos nas roupas e na qualidade da fotografia. Essa leitura nos possibilita traçar uma compreensão de que a estrutura dos ritos afro-ameríndios na cidade foram complexificando-se em direção a uma africanização pertencente às estruturas do candomblé, as quais veremos no terceiro capítulo desta pesquisa.

Essa disposição das comidas e bebidas ainda hoje é replicada, mostrando que apesar da fotografia não ter sido feita durante o culto, ela replica posições e hierarquias que neles são representadas.

Foto 5



Na mesma ocasião em que pude espiar a camarinha do terreiro de Tia Nem, pude acompanhar uma festa de Preta Velha¹⁵. A fotografia acima foi feita por mim e diz respeito a uma das partes finais do rito, quando a preta velha de Nem (ao centro da foto), senta-se acompanhada de outras pretas velhas (no canto direito e esquerdo da fotografia), enquanto bebem vinho de jurema e fumam seus cachimbos. As pretas velhas observam os ali presentes comerem e beberem aquilo que está disposto a sua frente, sendo esse momento parte do rito.

Vemos nesta fotografia uma série de mudanças, assim como uma série de comunidades¹⁶, se postas em comparação às fotos vistas até então. A exemplo das rupturas, vemos ao fundo tocando um Ilú, uma mulher; a exemplo das continuidades, vemos que as pessoas ainda se vestem de branco e nas paredes ainda estão as imagens dos santos; no centro do terreiro, em primeiro plano, ainda estão as comidas e os santos; enquanto os curiosos estão margeando aquilo que acontece no centro das atenções.

¹⁵ As fotografias feitas durante o rito são produções minhas e da jornalista Bruna Padilha.

¹⁶ Para um debate sobre mudanças e comunidades culturais, ver Sahlins (1997).

Quero com isso ilustrar a discussão que virá a seguir, sobre o processo de africanização e institucionalização da Jurema Sagrada, em Caruaru. Me interessou aqui introduzir as memórias documentais que foram feitas enquanto ocorria o processo histórico que resultou em uma série de mudanças estruturais para as religiões afro-ameríndias. Trouxe e interpretei as fotografias para concretizar as informações que meus interlocutores trouxeram em seus depoimentos, para demonstrar como o processo de “purificação” das religiões sincréticas foram paulatinamente se apropriando de um processo que Muniz (2016) chama de africanização.

2.1.2 memórias dos terreiros

No presente tópico buscarei sintetizar a história dos terreiros de Jurema da cidade, para tanto lanço mão dos argumentos apresentados por meus interlocutores em conversas e entrevistas realizadas ainda em 2017 e 2018, antes do encerramento do projeto GEMIC. Apresento aqui um esboço das memórias dos padrinhos, madrinhas, pais e mães de santo de Caruaru sobre o processo de formação e institucionalização da Jurema¹⁷.

Data de 1741 o primeiro registro de religiões ameríndias que fizeram o uso do vinho extraído da árvore jurema, quando, em carta à D. João V, Henrique Luís Pereira Freire de Andrada, Governador da Capitania de Pernambuco, informa que “índios feiticeiros” usavam “[...] uma bebida chamada jurema com que perdendo o sentido se lhe representadas várias visões” (sic). (GUIMARÃES DE SALLES, 2010, p.54).

Em seus relatos, os interlocutores remetem ao ano 1903 como o ano de fundação do primeiro barracão de Jurema em Caruaru, construído por Padrinho Joaquim, sendo feito a partir do barro extraído do Rio Ipojuca. Os ritos que aconteciam em segredo na casa de Joaquim eram resultados de práticas sincréticas centradas na cura, levando o nome de jurema. A jurema (*Mimosa tenuiflora*), diz respeito a uma espécie nativa, endêmica das regiões norte

¹⁷Defendo a institucionalização da Jurema seguindo as noções Durkheimerianas (1996, 2019), para o autor “As instituições sociais são potências capazes de negociar o sentido de pertencimento e existência, servindo como base moral, ética e afetiva para os agentes envolvidos nessa negociação [...]. As instituições de maior poder e força sociais são aquelas dadas como certas pelos indivíduos que, acolhidos em seu seio, tornam suas práticas parte de sua subjetividade. As instituições servem como lentes por onde os sujeitos devem enxergar o mundo.” (SILVA, 2022, p. 43). Assim, o processo de institucionalização, diz respeito ao processo de formação dos sentidos de pertencimento, moral, ética e afetividades de uma comunidade. Noções essas capazes de dar sentido e significado coletivos para as ações dos sujeitos envolvidos em seu universo simbólico. Defendo com isso que o processo de institucionalização das afro-religiosidades de Caruaru está diretamente ligado ao seu processo de formação e definição, ligadas não apenas a estruturação do culto e da cultura, como a instauração dos terreiros, estética e suas práticas.

e nordeste, cujas raízes e cascas são usadas na produção do vinho de jurema, bebida utilizada nos ritos de Catimbó¹⁸ e Jurema. Ressalto que a palavra jurema possui vários sentidos, se estendendo desde a bebida até a estrutura de rito, ou ainda como sendo o “reino dos mestres”, a dimensão espiritual sagrada para os juremeiros, além de ser o nome de entidades espirituais (como é a Cabocla Jurema)¹⁹.

Embora haja inúmeras controvérsias, os dados levantados permitem afirmar que a denominação Catimbó era a mais utilizada para as práticas mágico-religiosas presentes especialmente entre os indígenas do nordeste brasileiro ou ainda na região amazônica, como apontam alguns autores. Essas práticas mágico-religiosas, com grande foco na cura dos males da alma e do corpo, herdada dos indígenas, irão mesclar-se com o catolicismo popular, com o Espiritismo, a umbanda e o candomblé, configurando-se no que se passará a denominar mais frequentemente, especialmente a partir dos anos 60 e 70, de Jurema, ou ainda atualmente, Jurema Sagrada, termo que podemos compreender como fruto de um processo de legitimação. (SAMPAIO, 2017, p.153)

Instalados longe das áreas mais populosas da cidade, os barracões de jurema tinham suas práticas versadas sobre as tradições afro-ameríndias de cura e mediunidade, todavia, a fim de evitar perseguições e constrangimentos, os mestres desses barracões priorizavam publicamente suas atividades enquanto “rezadores” e “benzedeiros”, de um catolicismo popular. Esse isolamento foi provocado graças à relação dos juremeiros com seus vizinhos. Muito desse afastamento físico justifica-se quando levamos em consideração que no começo do século passado era permitido que forças policiais e militares entrassem nos terreiros, interrompendo os ritos, apreendendo objetos sagrados e levando pessoas presas sob as mais diversas alegações, dentre as quais bruxaria, charlatanismo, insanidade, dentre outros.

A localização dos terreiros da cidade, não se deu por meio de escolha casual, mas por alinhamento com cosmologias espirituais e religiosas, associada à relação dos juremeiros com a comunidade local. Isto é, os terreiros se instalavam longe das áreas povoadas, mas, precisavam seguir preceitos religiosos para seus assentamentos. Soma-se a isso condições financeiras e questões raciais:

¹⁸ Durante seus relatos, os interlocutores apresentam sempre o Catimbó como algo negativo, termos como “bruxo”, “catimbozeiro” e praticantes de “magia negra” mostram que a opinião e o assédio público foram demarcadores para a alteração da memória e práticas religiosas (Ver Rodrigues, 2014), sendo o Catimbó associados a perseguição religiosa, promovendo seu “esquecimento” selecionado. O que implica em uma interpretação direta de como agentes externos à religião podem moldar interpretações. A relação entre a esfera pública e o catimbó pode ser melhor explicada por Sampaio (2017).

¹⁹ Ver GUIMARÃES DE SALLES, 2010

O que parece ser uma mera escolha do dono do terreiro, ou uma consequência de sua condição financeira, parece estar, em alguns casos, ligado a uma maior ou menor aceitação da comunidade em relação a essas casas. Com efeito, todos os pais de santo já sofreram algum tipo de problema com a realização dos toques. Os depoimentos nesse sentido são muitos. Edu, de Alhandra, e dona Zeza, de Itambé, por exemplo, enfrentaram ações na justiça, sobretudo pelo horário de realização dos rituais. Essas ações, no entanto, podem ser mais diretas, como jogar pedras no telhado durante o toque, como ocorreu na casa de dona Nita, e como presenciei em Condado, na casa do seu Bio; interdição da sessão, com a condução do dono à delegacia, como aconteceu com pai Zé Carlos, de Goiana, geralmente sob acusação de incomodar a vizinhança com o som alto em horário não permitido; e a invasão violenta do terreiro durante o toque, por pessoas da vizinhança, como aconteceu com seu Cícero, de Itambé. Esses e outros casos que ouvi dos pais de santo foram consequências de conflitos com a vizinhança. A localização do terreiro, portanto, não é uma escolha meramente casual, podendo nos dizer algo sobre a relação dessas casas com a comunidade. (GUIMARÃES DE SALLES, 2010, p. 116, grifos nosso)

A intervenção policial que incidiu sobre as religiões afro-ameríndias só foi regulamentada legalmente em 1930, quando o Interventor Federal, Agamenon Magalhães, autorizou uma portaria que proibia o funcionamento de “seitas africanas e baixo espiritismo”, como eram conhecidos os terreiros de Catimbó, Jurema e Xangô da época (L'ODÒ, 2017; SAMPAIO, 2017)²⁰.

Em Caruaru foram os vizinhos dos terreiros, e não necessariamente a polícia, quem afastaram os terreiros dos bairros periféricos, instaurando-se cada vez mais afastados de áreas urbanizadas. Os casos de rivalidade entre os vizinhos foram frequentes relatados, eles se desdobravam desde denúncias (que quase sempre levavam à apreensão de objetos sagrados), até depredação das casas, agressões físicas, apedrejamentos e agressões verbais. Muito embora nossos interlocutores deixassem parecer que em Caruaru a polícia não fosse espontaneamente invadir um terreiro, foi comum em seus relatos que a vizinhança cristã, incomodada com a presença dos “catimbozeiros” e “bruxos”, realizasse denúncias na delegacia de polícia local, sob a alegação que nos terreiros existiam: aliciadores de menores

²⁰Uma característica particular se cria na cidade. Já nessa época os terreiros da cidade formaram uma associação, cuja principal finalidade era a autogestão dos ritos, essa associação, mais tarde chamada de “Associação de Terreiros De Caruaru”, era a responsável por: proibir que menores de 18 anos entrassem nos terreiros em dia de rito, cadastrar os membros dos terreiros e coletar verbas para o pagamento de propina à polícia, para que estes fizessem vista grossa aos terreiros. Fundada em meados do fim dos anos de 1960 pelo padrinho Juremeiro Pai Pequeno (cujo nome soube apenas que era Joaquim, ou Bio Pequeno), a associação era uma sucursal da Associação Pernambucana de Terreiros sediada na região metropolitana do grande Recife.

de 18 anos, porte de armas de fogo e cortantes, uso de drogas ilícitas, práticas sexuais e insanidade.

O uso de vestimenta e patuás em público eram desencorajados, apesar de não serem proibidos. Nesse primeiro momento ainda não havia uma obrigatoriedade na delimitação do que era próprio da jurema, umbanda, catimbó²¹, espiritismo ou xangô²², os padrinhos poderiam realizar a maior parte dos ritos (desde que o fizessem em suas casas, longe dos olhos do público). E a necessidade de uma não visibilização de elementos afro-ameríndios se dava movido, sobretudo, pela preservação da integridade física e mental dos juremeiros da cidade. Esse fenômeno denuncia quais religiões poderiam, ou não, ser públicas e publicizáveis; pois, se elementos afro-ameríndios eram proibitivos, elementos católicos pareciam ser incentivados; o uso de terços e imagens de santos católicos eram tanto permitidos quanto incentivados²³. Não quero com isso dar a entender que o catolicismo era uma fachada para as religiões afro-ameríndias, muito pelo contrário, ele foi e ainda hoje é, parte vital para o culto de Jurema, o que quero defender aqui é que a possibilidade de uma existência em espaço público de religiões afro-ameríndias era mediada pelo catolicismo popular.

Preciso aqui esclarecer algumas questões para que possamos dar continuidade ao texto. Nesse primeiro momento em que a Jurema se institucionaliza enquanto religião ela não era única religião praticada, tampouco a de maior número de adeptos. Em seus relatos os interlocutores deixam claro que essa demarcação do que é Jurema, Umbanda, Espiritismo e Catimbó só aconteceu após os anos 1960, com a chegada dos primeiros filhos de Santo vindos do Sítio de Pai Adão (Recife), até então, praticavam-se formas de religiões fluidas e pouco definidas. As formas de religiões eram nomeadas enquanto diferentes, mas nos terreiros as práticas se misturam, pois, cada padrinho criava seu próprio rito. Nos ritos de Jurema haviam as mesas, médiuns e incorporações; maracás, Ilús, vinho de jurema e cachimbos, assim como também havia oferta de comida e assentamentos, sem que uma prática eliminasse a outra²⁴.

²¹ Ver Sampaio (2017)

²² Ver Motta (1998)

²³ Compreendo que o processo de secularização brasileira parece ter seguido junto ao catolicismo popular, e não em oposição a ele (SANCHEZ, 2011)

²⁴ Por sincretismo compreendo então, não como uma mistura amorfa de credos e saberes, mas como um encontro, uma síntese de momentos vividos e (re)criados a partir desse encontro. É no sincretismo que múltiplas técnicas, saberes e sagrados se encontram e ganham sentido a partir da experiência vivida, sendo essa experiência um valor de verdade.

Havia, então, uma união sincrética que começa a perder forças a partir da africanização das religiões e na busca por uma pureza do culto (PINTO, 1995; GUIMARÃES DE SALLES, 2010; RODRIGUES, 2014; MUNIZ, 2016).

Ainda nesse primeiro momento, o Salgado, São Francisco e Centenário foram os bairros que concentraram o maior número de terreiros, mesmo que fossem afastados das áreas populares. As edificações tendiam a seguir uma estrutura similar entre si: um amplo terreno dividido em quatro partes. No início dos terrenos foram construídas pequenas capelas dedicadas aos santos católicos, os quais tinham suas imagens depositadas à vista de todos²⁵; após a pequena capela havia um terreiro de terra batida, que por sua vez possibilita o acesso à casa de morada dos Padrinhos e Madrinhas, além de ocupar boa parte da área disponível; o espaço doméstico de morada dos Padrinhos e Madrinhas, por sua vez, era pouco menor que o terreiro; nos fundos da casa, o quintal era dividido entre duas áreas, uma delas era o espaço em que estavam as imagens dos mestres, caboclos, exus, boiadeiros, instrumentos musicais, patuás, mesa e demais objetos religiosos; e o outro espaço era no qual o rezador/padrinho, dono da propriedade, atendia.

É lendo a etnografia de Guimarães de Salles (2010) que vemos que essa estrutura foi comum não só em Caruaru, com também em alguns terreiros da Paraíba:

O espaço sagrado é dividido basicamente da seguinte forma: o salão, onde acontece o toque, e o quarto, onde se encontra o peji e permanecem os filhos de santo durante as obrigações. Na maioria das casas, a mesa onde são realizadas as sessões de doutrina ou consulta está localizada no salão ou em outro cômodo da residência do pai de santo. *Em algumas casas, como no Centro Espírita Rei Malunguinho, em Alhandra, e na Mansão de Iemanjá, em Goiana, ela ocupa um quarto específico, separado tanto do peji quanto do espaço doméstico* (GUIMARÃES DE SALLES, 2010, p.114, grifo nosso).

A casa era construída pensando na fachada e na boa convivência com os vizinhos, apesar destes estarem distantes, a sua presença era uma constante ameaça aos terreiros. Quem passasse na frente da casa veria uma asseada capela, com imagens de santos católicos e velas. Nesses locais os *rezadores* atendiam pessoas aflitas que demandassem atenção. Há aqui uma ambiguidade quanto à natureza da coisa, isto porque nem todo *rezador* era juremeiro, mas

²⁵ “A vida social, em Caruaru, se desenvolve e se normatiza em torno dos valores, normas e regras de comportamento e de entendimento orientados pelo discurso católico, patriarcal e escravocrata (Freyre, 2001). Então a construção conceitual das religiões afro-brasileiras é organizada pelo campo discursivo cristão, gerando exclusão e perseguição dos seus iniciados, filhos e filhas de santo.” (MUNIZ, 2017, p.11)

todo juremeiro era *rezador*. Os rezadores formavam um grupo dotado de conhecimento sobre as práticas do catolicismo popular, eles realizavam sessões de cura através das palavras ditas, chás e unguentos.

Essa relação entre os primeiros terreiros, o catolicismo e a cura se dão naquilo que Motta (1998) entende como uma necessidade primeira das religiões, para o autor é preciso que compreendamos que a cultura religiosa está diretamente ligada à cura, seja ela de males físicos, espirituais ou psíquicos. Ainda segundo o autor, não é necessariamente uma única ação isolada, como a reza, por exemplo, que desempenha a cura esperada, mas sim uma série de ações integradas “[...] não esperemos tampouco encontrar ritos de cura, diferentes ou independentes de outros ritos. É o conjunto da religião que possui valor terapêutico” (*idem*, p. 170).

As práticas e ritos de cura e curandeirismo foram também o que levaram as religiões afro-ameríndias a uma série de perseguições institucionais e intervenção do próprio Estado.

Era a magia que se alastrava por meio do curandeirismo que deteriorava a saúde da população negra e mestiça, consistindo em uma problemática de doença social para a sociedade mais ampla. Por mais que o Candomblé baiano e o Xangô pernambucano ganhassem prestígio, em nada os catimbozeiros recuavam em seu domínio, consistindo no toré uma categoria oposta a nagô (DANTAS, 1988). O catimbó era uma bruxaria, reunindo o que era condenável pelas religiões católica, negra e indígena. Um culto irregular, sem hierarquias e gradações, sem uma ética, um culto que se perpetuava entre os mocambos pernambucanos e nas baixas habitações baianas e cariocas, capaz de trazer a morte para quem se aproximava [...] (RODRIGUES, 2014, p.50).

A autora ainda afirma que naquela época:

A vertente indígena predominava no catimbó devido aos trabalhos de cura por meio da terapêutica vegetal. Era a tradição médica dos pajés nas áreas urbanas do Nordeste. O tabaco, aspirado num cachimbo invertido, provocando o transe. O sopro, a sucção e a defumação combinados a crucifixos, a santos, as orações e ao ressoar dos ritmos negros. A magia do branco europeu, também, se mesclando a essa confusão de símbolos e significados. Puro sincretismo que degenerava as purezas religiosas (CASCUDO, 1978). Mistura que corrompia não as raças, mas as formas culturais brancas, negras e indígenas. Um culto que difundia as psicologias discrepantes dos tipos culturais. (RODRIGUES, 2014, p.51).

A Jurema, enquanto forma religiosa institucional estruturada, começa a surgir já dentro daquilo que Rodrigues (2014) entende por *Epistemologia Política* (VIVEIROS DE

CASTROS, 1999, In. RODRIGUES, 2014)²⁶. Isto é, após uma série de processos sociopolíticos e intelectuais, a Jurema passa a existir separadamente do catimbó, dos xangôs e das nações, essa divisão se estrutura sobre uma interpretação acadêmico-científica de que existe saberes privilegiados em prol de questões raciais. Com isso, Rodrigues nos apresenta o processo de institucionalização e purificação das culturas e religiões, uma vez que eram essas, e não as raças, que eram corrompidas pelo sincretismo.

Em Pernambuco, graças ao movimento culturalista protagonizados pelos estudos de Gilberto Freyre e o trabalho do Serviço de Higiene Mental (SHM), sobre a gestão de Ulysses Pernambucano, mestiços e negros passaram a ser vistos dentro de uma perspectiva cultural, diferentemente da abordagem racista de Nina Rodrigues (médico baiano defensor de teorias eugenistas de pureza racial). Relembro aqui que até então casos de mediunidade e transe, próprios das religiões afro-ameríndias, eram vistos como casos de loucura e degeneração mental, patologias biológicas transmitidas pela mistura das raças, e interpretadas por autores como Nina Rodrigues como uma degeneração hereditária própria dos mestiços.

Foi Pernambucano um dos primeiros a tomar para si a responsabilidade de investigação das práticas religiosas de transe, questão que até então diziam respeito à medicina social e segurança pública.

Sob clara influência do culturalismo freyreano, Ulysses Pernambucano se tornava o contraposto do entendimento médico de Nina Rodrigues sobre a relação dos africanos no Brasil. O embate entre as teorias do médico maranhense e o médico pernambucano representa a mudança do conceito de raça biológica em termos evolutivos e degenerativos para o entendimento sobre raça a partir de leis de hereditariedade. Daí a possibilidade de uma psiquiatria preventiva que investe em projetos de cunho culturalista, ainda que fortemente marcado por ações de controle. Em termos políticos, o culturalismo na área médica psiquiátrica dava contorno mais forte ao projeto regionalista de exaltação dos negros, e por consequência do Nordeste. (RODRIGUES, 2013, p.10, APUD., PEREIRA, Et. Al. 2017, p.188)

Sob a gestão de Pernambucano, o SHM começa a realizar sistemáticas pesquisas sobre as religiosidades afro-ameríndias em Recife²⁷. Após os anos 1930, com a investida do SHM em

²⁶ Tal movimento começa a ganhar forma em 1920 e se fortalece com Gilberto Freyre, em Casa Grande e Senzala (1993).

²⁷ “Sem entrarmos nas questões referentes à raça e a cultura, o argumento de valorização do africano e, por consequência do negro e do mestiço, e a depreciação da figura indígena é claro. É nessa direção que o catimbó, como uma reminiscência da cultura do índio, aparece entre os congressistas. Entre os pais-de-santo de Recife, há aqueles “à direita” e os que praticam despachos e catimbós, tendo o nome de seus terreiros divulgados por Pedro Cavalcanti (1988) em sua apresentação. O índio bisonho não influi na formação intelectual do brasileiro. Por

pesquisas e análises dos rituais e seus frequentadores, passam a existir outras abordagens para com a questão do mestiço e das religiosidades sincréticas. Influenciado pelo pensamento freyreano, o SHM passa a abordar a cultura e religião negra como uma manifestação notável de produção cultural e elemento chave na composição da sociedade pernambucana.

[...] SHM indicava quais eram de fato as práticas religiosas e culturais legítimas da cultura dos negros africanos. Os membros do órgão médico visitavam os terreiros, arguiam pais e mães-de-santo e realizavam exames psicológicos quando os técnicos os achavam necessários. O que era considerado como “baixo espiritismo” deveria ser levado ao aparato da força policial ou seus adeptos tratados, quando diagnosticados com alguma doença mental. Nesse cenário o Xangô pernambucano ganha força como manifestação expoente do negro na sociedade recifense, como uma autêntica e pura prática religiosa (RAMOS, 1988). O que antes era magia e feitiçaria começa a ser distinguido na busca de uma pureza africana em terras brasileiras [...] (RODRIGUES, 2014, p.49).

Assim, começa-se a, neste momento, haver uma predileção nas práticas afro-religiosas de nação, vistas como “puras”, se comparadas às afro-ameríndias. E, como se sabe, os terreiros de Caruaru foram, em seu início, marcados pela sincretização e uma indefinição de seus ritos²⁸. As práticas de transe e cura em Caruaru eram, e ainda hoje são, um de seus pilares. A mediunidade afluída junto a uma vida dedicada às atividades religiosas foi durante muito tempo o elemento que diferenciava aqueles que eram capazes de ouvir e interpretar os santos, daqueles que demandavam cura. Entende-se com isso, que enquanto em Recife se começava a desenhar um paulatino favorecimento da cultura e religiosidade negra, em Caruaru ainda havia uma maior flexibilidade sincrética.

O sincretismo é a arte, o “evento ou ‘coisa’ que resolve uma incompatibilidade (ou aparente incompatibilidade) de formas de vida, ou de crença - reais à sua maneira - em um devir histórico e geográfico específico, com os elementos que estão à disposição das pessoas” (GERMANO, 2017, p.312), o sincretismo é a arte do deixar viver e adaptar-se sem impor ou

meio da bebida Jurema e do cachimbo recheado da mesma planta a boçalidade do caboclo transmite superstições, feitiçaria e mandinga, corrompendo os negros e mulatos brasileiros (CARVALHO, 1988). É o catimbó um dos grandes fornecedores dos hospícios. O elemento negro, rareado pela mestiçagem, esquece suas práticas e procura os curandeiros que a tudo mistura e receita. Os ritos africanos foram invadidos pela feitiçaria do baixo-espiritismo. Mas antes de mandar prender os catimbozeiros, deveriam os pesquisadores investigar os mecanismos de funcionamento que contaminam de forma maléfica a população [...]” (RODRIGUES, 2014, p.64).

²⁸ Todavia, deixo aqui registrado o artigo escrito por Pedro Germano (2017), em que o pesquisador realiza um brilhante esforço para recuperar pensamentos e obras de Waldemar Valeriano, um dos defensores do sincretismo pernambucano.

violentar as partes. Não se nega, no entanto, que houveram circunstâncias de violência para com as religiosidades afro-ameríndias, mas, se é sabido que houveram também resistências a elas e o sincretismo não é um apagamento de uma em prol da outra, mas sim a síntese da experiência vivida enquanto um valor de verdade. Assim, defendo aqui o sincretismo como fruto de uma interação interpessoal, grupal, não se tratando de uma aculturação, mas sim de uma acomodação ou assimilação de culturas.

Fazendo uma correlação com os apontamentos de Guimarães Salles (2010) sobre casos paraibanos, em Caruaru os sujeitos praticantes da Jurema chegavam à religião porque eram acometidos por “doenças espirituais”; “doenças” impostas por suas heranças genéticas e espirituais. Isto é, foi comum nos depoimentos dos interlocutores a compreensão de que a Jurema não é uma religião à qual se converte, ela é uma ontologia própria em que os juremeiros já nascem juremeiros, essa é uma condição hereditária daqueles que partilham de heranças ameríndias. A esse respeito Rodrigues (2014, p. 86), realiza uma brilhante e sutil compreensão quanto a uma “natureza” da cultura juremeira:

A Jurema não é apenas uma religião e tampouco uma cultura, pelo menos na forma como o academicismo tende a classificar, ela faz parte da constituição dos sujeitos, é o regime juremeiro instaurado pelo sangue. A Jurema é o dado e não o construído, por isso nossa noção de cultura não é a mesma. Para “nós” a cultura é aquilo que nomeamos como o socialmente construído (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a), o que nos levaria a acreditar na Jurema como algo oriundo apenas das relações sociais, enquanto que a Jurema é uma cultura inata, portanto expressa pela ordem da natureza, o que não a impede de existir **culturalmente**.

O principal componente da Jurema, aquilo que leva os sujeitos a serem agente de cura, é um modo de existência ontológica que não se pode ser compreendida sem que tenhamos em mente “a cultura não como construção, mas como convenção naturalizada, o inato que, juntamente com a natureza, formula e diferencia a identidade do corpo juremeiro, *locus* de seu conhecimento e de sua politicidade para a compreensão e a atuação no mundo.” (*Ibid.* P.93).

Afastados dos vizinhos do bairro e da influência acadêmica de Recife, em Caruaru os membros mais velhos e respeitados da comunidade religiosa eram chamados de *Padrinhos* e *Madrinhas*. Os Padrinhos eram obrigatoriamente os juremeiros mais velhos de suas casas, eram eles quem realizavam os cuidados com os “santos” e “mestres”, guiavam os mais jovens de modo a desenvolverem sua mediunidade, além de serem os responsáveis pela condução dos ritos, parte das atividades dos padrinhos era ainda a realização de “consultas” espirituais e

rezas de cura feitas para a população de modo geral. Esse título se deu porque era comum “apadrinhar”, dar abrigo e comida a jovens que se descobriram médiuns e juremeiros. A única forma de tornar-se um Padrinho era atingindo a velhice. Para os juremeiros de Caruaru, a jurema não é só cultura ou religião, mas sim, herança consanguínea/espiritual e uma realidade distinta.

Os padrinhos e madrinhas foram em sua maioria médiuns munidos dos conhecimentos desenvolvidos juntos aos santos, eles proferiram rezas de cura e proteção, além de receitar unguentos feitos a partir de plantas medicinais encontrados na flora local. Eram eles também quem realizavam intercessões junto aos santos, e caso o consultante apresentasse necessidades que estivessem além do poder de uma reza nas capelas, eles apresentavam a possibilidade da cura pela Jurema. Parte das curas propostas pelos *rezadores* se estendiam em ações integrativas que aconteciam nos fundos de suas casas, durante as madrugadas, ocasião em que eram feitas consultas espirituais/mediúnicas guiadas pelos espíritos dos caboclos, boiadeiros e exús que acompanhavam os padrinhos e/ou os consultantes²⁹.

Os ritos de Jurema não cumpriam um calendário ou eram dados por “obrigações”, eles eram celebrações sazonais por necessidade. Ganha forças aqui o que L'ODÒ (2017) chama de Jurema Urbana, diferentemente da Jurema Indígena, marcada pelo ritmo do Coco e a pajelança, as práticas da Jurema Urbana se apresenta como uma série de práticas híbridas e adaptativas, buscando recriar simbolicamente a territorialidade nativa perdida, além de agregar entidades e culturas espirituais outras, comuns à umbanda e espiritismo, trazendo também, organizações sociais urbanas marginais aos grandes poderes religiosos de sua época.

Nas cidades, o espaço sagrado da floresta, das matas e caatingas tem de ser recriado e substituído. O que, na maioria das vezes, acontece dentro do escasso espaço predial das construções dos terreiros, que na grande maioria estão localizados nas periferias dos grandes centros urbanos, ficando a mesa ou altar da Jurema em pequenos quartos. (L'ODÒ, 2017, p. 26)

²⁹ E, assim como defende Motta (1998) sobre os Xangôs de Recife, a Jurema de Caruaru também tendia a necessidade de sacrifício e filiação aos terreiros. O consultante afligido por espíritos obsessores ou demandas maiores precisava ficar recluso dentro das casas dos rezadores, além de fazer sacrifício de animais ou plantas. Relatos como o de Mãe Edileusa, são significativos para a reconstrução desse cenário: após ser atormentada por espíritos obsessores, Edileusa precisou ficar reclusa no terreiro e começar a trabalhar sua mediunidade para só então livrar-se daqueles que a atormentavam. Edileusa e seu esposo tornaram-se anos mais tarde os principais nomes da umbanda e jurema da cidade.

De portas fechadas, somente aqueles que eram convidados pelos Padrinhos poderiam se juntar às ações ritualísticas, havia uma certa disputa por parte dos padrinhos nesses momentos, o convite significava uma troca de tanto de afabilidade quanto de animosidade. O convidante preparava seu terreiro recebendo os convidados com arroz doce e mungunzá servidos em cumbucas e comidos usando apenas as mãos; o convidado (membro da comunidade afro-religiosa), por sua vez, não poderia recusar o convite ou a refeição dedicada aos santos; em sua visita ao terreiro do convidante ele deveria estar vestindo roupas simples e alinhadas, feitas de cetim, algodão branco ou chita estampada. Nesse momento o convidante “se mostrava” para os demais, em uma competição velada de quem é o melhor dentre os seus iguais, os padrinhos mostravam que a sua receptividade era uma ação humilde e asseada, e o convidado, por sua vez, mostrava-se apto à disputa ao apresentar suas roupas, habilidades e emoções, desprendidas durante o ritual. O demandante da ação, caso houvesse, via-se na obrigação de sujeitar-se aos padrinhos e aos convidados, eles quem iriam intervir na promoção de sua cura³⁰.

Segundo a etnografia realizada por Pinto (1995), na região metropolitana de Recife, os ritos de Jurema costumam se dividir em dois momentos. No primeiro momento não há incorporações, são realizadas apenas rezas (como “pai nosso” e “ave marias”) e partilha de comida, não há o uso de bebidas alcoólicas ou cachimbos. E, em um segundo momento, há um ritual de maior efervescência emocional, musicalidades, cantos, uso de bebidas e cachimbos são incentivados. Em Caruaru, essa segunda parte do rito acontecia ao som dos ilús e maracás, com músicas/cânticos em português. Durante os rituais haviam momentos de danças ligadas a cada entidade espiritual, os médiuns treinados por seus padrinhos e por seus santos incorporavam seus caboclos, boiadeiros e exús, bebiam vinho de jurema, fumavam seus cachimbos de fumo de rolo e realizavam suas curas, além de dar conselhos aos necessitados e todos que participaram da mesa.

Todavia, o cenário local começa a mudar com a chegada dos terreiros de candomblé recifenses à cidade, nos anos 1960. Com o crescimento da população urbana, os terreiros foram cercados por casas e edificações habitacionais. Os *rezadores* se tornaram parte

³⁰ Como se pode ver, há uma clara relação entre a comunidade e as trocas de dádivas (MAUSS, 2003). Não havia obrigações enunciadas, todos os sujeitos envolvidos nas ações desempenhadas poderiam decidir não realizar suas ações, mas, estes não o fizeram.

referencial das comunidades instauradas ao seu entorno, comunidade essa formada, em sua maioria, por outros juremeiros que foram em algum momento acolhidos pelos Padrinhos e seus terreiros. Muito embora as denúncias e batidas policiais ainda existissem, essas eram menos frequentes e menos violentas.

Antes da década de 60 não existiam indícios da existência de candomblé de nação, apenas as mesas de jurema, consulta e as cerimônias; foi na década de 60 que o candomblé de nação chega à cidade. Neste período a nação nagô foi a pioneira e a partir dos primeiros pais e mães de santo a nação se expande e torna-se hegemônica. A nação nagô é tida como uma mistura de candomblé com as práticas ritualísticas católicas. É na década de 90 que a nação Ketu chega na cidade (MUNIZ, 2016, 14).

Com o início das atividades de nação/candomblé na cidade há um processo de africanização das religiões sincréticas. Esse processo incide diretamente na institucionalização dos ritos da Jurema, sua delimitação e segregação de outras práticas afro-ameríndias e afro-religiosas, diferenciação essa que se estabelece sob uma interpretação de “linhas de pureza”. Marcam ainda desse período o início da diversificação e classificação das linhas, como a “Jurema Umbandizada”, “Jurema Sagrada” e “Jurema Traçada no Nagô”, assim como a divisão do que é Jurema, Catimbó, Candomblé, Umbanda, Espiritismo e Xangô, sendo os padrinhos desencorajados a praticar celebrações que unissem os rituais em sincretismo³¹.

De acordo com Rodrigues (2014, p. 67) essa separação foi influenciada pelo projeto intelectual desenvolvido por Pernambucano e Freyre, e implementado pelo Estado sob a chancela do SHM.

Após toda essa exposição concluo que sobre a Jurema operou um processo contra o inverso da teoria da miscigenação. Vítima de um projeto político e intelectual, essa religiosidade – além de sofrer uma invisibilidade por causas internas, como a disputa entre religiosos que envolvia um processo de utilização das categorias de magia e charlatanismo – foi obscurecida pela influência externa exercida por meio dos escritos de Gilberto Freyre em searas nordestinas, principalmente entre os pesquisadores ligados ao Serviço de Higiene Mental, e no campo das ciências sociais. No regionalismo freyreano não havia lugar para o índio, era o africano a primeira força de trabalho que construiu a nação brasileira e é de sua herança negra que nossos mestiços mais preciosos se originaram. Mestiços, que em sua época, estavam à frente do desenvolvimento do Brasil moderno, compondo sua massa de trabalhadores. Da tradição africana que nosso país deveria se orgulhar, do negro que a nação brasileira nasceu (RODRIGUES, 2014, p. 67).

³¹ Não entrarei nos méritos de definição de cada uma dessas religiões, é preciso apenas que fique claro que em Caruaru essas religiões possuem demarcadores de diferenças, mas isso não impede que muitos terreiros façam seus rituais, em momentos e ocasiões diferentes.

Todavia, a autora nos lembra ainda que essa corrente de pensamento fora capilarizada. O culturalismo de Freyre acabou por contribuir com a composição do movimento africanista baiano encabeçado por Bastide. De acordo com Muniz (2016, p.13), dentro do movimento africanista “houve um projeto de recuperação de origens, que remetia muito diretamente à Bahia, pois se tinha na experiência baiana o referencial de tradição, de pureza.”. O africanismo e o pan-africanismo começam a ganhar forças a partir dos anos 1960, chegando a, nos anos 1980, ser lançado um manifesto em defesa do candomblé e da cultura negra:

Lançado em 29 de julho de 1983, na II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura, o manifesto defendia a afirmação do candomblé como religião e não como animismo, folclore e nem religião primitiva, recusava o sincretismo e via neste processo uma tomada de consciência contra a dominação católica e a escravidão. Buscasse pelo candomblé, um processo de afirmação, de (re)construção da identidade negra, movimento semelhante idealizado pelo movimento negro e que poderíamos relacioná-lo com a politização dos candomblés na Bahia rediscutindo a tradição e as origens africanas da identidade negra. (MUNIZ, 2016, p.14)

O africanismo, que ganhou forças dentre os intelectuais bahianos, resultou, então, em um movimento politicamente organizado que tinham por ponto central de suas questões uma busca legitimidade do povo negro. O que criou, consequentemente, uma noção de “pureza” da cultura e religião negra, em relação à mestiçagem e sincretismos³².

Quanto à participação de SHM nesse processo de africanização dos sincretismos pernambucanos, Matos e Campos (2017), nos lembram que autores como Gonçalves Fernandes e Waldemar Valente, apesar de estarem fortemente influenciados pelo culturalismo de Freyre e Pernambucano, partem da premissa diferentes; para esses autores e pesquisadores do SHM, o sincretismo religioso não é um campo de sobreposição, quietude ou contemplação, e sim de disputas, e é do resultado desse conflito que formas coesas de religiões ganham sentidos. Assim, tolher o sincretismo em prol de uma valorização cultural da pureza é um contrassenso que não deveria acontecer em Pernambuco. Para Germano (2017, p.317), “levar a sério o sincretismo é entendê-lo como constituinte da história da vida de uma sociedade e nenhuma vida social é fundada em incompreensão [...], máscara [...] ou degeneração [...] da própria vida”.

³² Ver Guimarães Salles (2010), Rodrigues (2014), Munganga (2016).

A influencia Freyre e Pernambucano sobre os debates de uma valorização do negro são inegáveis, mas, não podemos cair em fatalismos e afirmar categoricamente que foram somente as obras Freyreanas, ou mesmo o SHM, que acabaram por decretar a “vitória” da religião negra sobre as demais formas sincréticas a ela interligada. Uma série de fatores outros precisam ser considerados. Como nos lembra Muniz (2016, p.13), “Acreditamos que esse processo [de africanização] tenha tido repercussões nos demais terreiros, e cenários tão longínquos, como é o caso dos terreiros de Caruaru”. Observa-se isso quando levamos em consideração que Jurema na cidade praticada destaca-se pela apropriação dos ritos e costumes de religiões africanas, sobretudo o candomblé de nação Nagô.

Diante disto, é possível compreender nos relatos de nossos interlocutores, que a existência institucionalizada da jurema é resultado de um processo de hibridização e sincretismo, agregando a seu cânone a prática de outras religiões que chegaram à cidade após o seu surgimento. Foi somente após os anos 1960, com a chegada do candomblé de nação Ketu praticado nos terreiros de Mãe Severina Guereguedê e Pai Rogério e interpretado pelos meus interlocutores (Sobretudo Pai Mário e Mãe Lourdes) como o mais “moderno” e puro dos cultos³³, que vemos a Jurema institucionalizar-se nos moldes que conhecemos hoje³⁴.

Todavia, as práticas *modernas* eram um tanto quanto mal vistas pelos membros mais velhos da comunidade. Os mais velhos, habituados aos costumes da jurema sincrética, optaram por dar continuidade a suas tradições, mesmo que isso significasse que os membros mais jovens iriam preferir o culto ao orixás e as práticas “purificadas”. Durante as nossas conversas ficou claro que essa separação geracional era critério de demarcação de tempo e de práticas, sendo esses períodos chamados de gerações. Nomes como Mário, Rogério, Zé Ildo, Jesús e Lourdes se tornaram os primeiros pais e mães de santo da cidade, fundando seus próprios terreiros dedicados ao candomblé de nação Jeje. Manuel Baixinho, Bil Soldado, Bil Pequeno, Joaquim, Cór e Josias se tornaram os pais/padrinhos que “resistiram” a “evolução”

³³ O termo “moderno” aparece em seus depoimentos como um sinônimo de algo bom, como um sinônimo de candomblé, em contrapartida as coisas “antigas”, como a Jurema, seria o oposto ao moderno, e por associação, isso seria algo ruim. Isto implica a compreensão que os ritos de jurema até então praticados eram menos puros e menos complexos que os seus sucessores (SAMPAIO, 2017).

³⁴ Ainda segundo Muniz (2016, p.10), em 2011, em Caruaru, “conseguimos encontrar terreiros representantes de quatro diferentes nações: Ketu, Nagô, Djeje e Umbanda/nagô. Dentre essas nações, predomina a nação Ketu com 65,21%, seguida da nação Djeje e Umbanda/nagô, ambas com 13,05% e por último a Nagô com 8,69%. Mas nem sempre foi assim, em conversas com sacerdotes/isas, a nação Nagô e a Djeje eram as que se destacavam, 31,25% e 43,75% respectivamente, em número e na hegemonia com relação à liturgia desses templos”.

(africanização³⁵) de suas religiões e continuaram as práticas de Jurema e Umbanda, muito embora em seus terreiros já apresentassem dias específicos para o culto de cada corrente religiosa, elas continuam presentes, de forma reestruturada.

Ainda hoje continuam sendo celebrados rituais de Jurema Sagrada e Umbanda dentro dos terreiros de Candomblé. Em sua fala Pai Mário, um dos responsáveis pela instauração do candomblé na cidade, lembra que sem a jurema os terreiros de candomblé não existiram, seja porque as pessoas não iriam abandonar suas tradições de uma hora pra outra, seja porque os santos dão “lapadas” (lapadas são castigos que os santos afligem aos humanos que os desobedecem). Assim, apesar de defender uma reafricanização do culto e da cultura religiosa, os terreiros de candomblé de Caruaru ainda hoje seguem possuindo espaços dedicados aos ritos próprios da Jurema.

Diante desse breve levantamento, aponto que não há uma única fonte causal para a formação da Jurema Sagrada em Caruaru. Desde a perseguição realizada pela vizinhança com o suporte do Estado; à influência do culturalismo freyriano vindo de Recife; a chegada dos primeiros terreiros de candomblé nos anos 1960; o movimento de pureza africanistas vindos da Bahia e toda uma seara de elementos externos contribuíram para a configuração da Jurema tal qual conhecemos hoje. O rito que hoje se apresenta nas ruas é resultado das hibridizações e intervenções que acompanharam e ainda acompanham essa comunidade. O que apresento até então não passa de uma provocação e uma interpretação de realidades complexas, as quais possivelmente nem mesmo uma tese de doutoramento poderia responder totalmente.

Espero, através desse breve relato, que tenha ficado claro que a ideia de um tipo ideal e puro do que é Jurema, modelo analítico próprio de uma sociologia weberiana, é pouco compreensivo para as práticas religiosas de Caruaru. Talvez um terreno fértil para sua qualificação esteja dentro de culturas híbridas, próprias de um do sul global, onde “uma coisa não elimina a outra”. Caruaru manifesta uma estrutura religiosa complexa, como se pode notar, passando por diversas mudanças desde as primeiras documentações até o presente momento. A Jurema foi enegrecida e o candomblé não apenas se instaurou, como criou raízes, e as raízes se nutrem de suas antecessoras

³⁵ Sobre o movimento de (re)africanização Prandi (1999) defende que “O retorno deliberado à tradição significa o reaprendizado da língua, dos ritos e mitos que foram deturpados e perdidos na adversidade da diáspora; voltar à África não para ser africano nem para ser negro, mas para recuperar um patrimônio cuja presença no Brasil é agora motivo de orgulho, sabedoria e reconhecimento público, e assim ser o detentor de uma cultura que já é ao mesmo tempo negra e brasileira, porque o Brasil já se reconhece no orixá (p. 105).

2.2 ORGANIZAÇÃO POLÍTICA E OS EVENTOS PÚBLICOS

Criada em dezembro de 2021, a comissão inter-religiosa “Povos de terreiro de Caruaru” é o resultado de uma série de mediações entre as afro-religiosidades e o poder público de Caruaru. Essas ações se estendem desde atos de protestos públicos, por parte dos povos de terreiros, até ações integrativas realizadas pelo poder público.

O primeiro evento concreto realizado pela prefeitura cujo público-alvo foram os povos de terreiro se deu em 2011, com a “Conferência da mulher”, evento organizado pela Secretaria Especial da Mulher e a Gerência de Direitos Humanos de Caruaru, sob a gestão de Aristóteles Muniz³⁶, e Solange, então parte da secretaria de igualdade racial. Na ocasião foram mapeados os terreiros de candomblé e afro-religiosidades da cidade a fim de convidar as mulheres para participação do evento.

Foi realizado um mapeamento em Caruaru pela Secretaria Especial da Mulher, sob minha coordenação, no período de setembro/2011 até janeiro/2012 onde conseguimos identificar 60 casas de cultos Afro-brasileiras. Esse trabalho é parte do projeto ‘As religiões afro-brasileiras em Caruaru: história e resistência’ e ainda permanece, pois ainda estamos recebendo informações sobre a localização de possíveis terreiros e alguns representantes destas casas, que não estavam cadastrados ainda estão nos procurando para fazer parte do nosso cadastro (MUNIZ, 2016, p.10).

O evento foi o primeiro de uma série de ações políticas que visavam integrar os povos de terreiro aos centros de poder político municipal. Ações essas realizadas em parceria com a pasta de Direitos Humanos e Igualdade Racial, onde Mãe Rose d’Oxum e Pai Geremias trabalham. Essa ação é, também, reflexo de uma série de intervenções políticas organizadas pelos povos de terreiro com o apoio da prefeitura municipal, dentre elas destacam-se a “Caminhada de Terreiros”, criada em 2010 por militâncias negras e afro-religiosas da cidade. O evento acontece anualmente durante o dia 20 de novembro, dia nacional da “Consciência Negra”, até 2019, uma vez que em 2020 houveram medidas de proteção à vida decorrentes da pandemia mundial de Covid-19.

³⁶ Aqui aponto o debate levantado por Souza (2014) sobre a complexidade de eventos como esses. Sabe-se que os terreiros e afro-religiosidades são majoritariamente controlados por estruturas patriarcais, e ações conjuntas com o Estado, como fora esse levantamento da Secretaria Especial da Mulher, não implica em uma abordagem igualitária, feminista, que aborde questões pertinentes às mulheres, sejam elas Cis ou Trans, mas sim cumpre questões políticas do próprio Estado, em uma esfera pública ainda controlada pelo patriarcado.

E foi graças à pandemia que as celebrações públicas puderam se organizar enquanto tal. Foi somente em novembro de 2021, quando a maior parte da população da cidade já havia se vacinado contra o vírus da Covid, que fez-se possível uma reunião entre a secretaria de Direitos Humanos, a Pasta de Igualdade social e lideranças afro-religiosas, na ocasião ficou decidido que seria criado uma comissão responsável pela criação de eventos públicos. Dessa comissão criou-se o primeiro evento “Roda de Jurema”, evento realizado no dia 10 de dezembro de 2021, na via parque.

Após a realização do evento, criou-se uma comissão de lideranças religiosas e políticas cujas propostas se debruçaram para a criação de políticas públicas para os povos de Terreiro. Pai Jeremias, hoje chefe da pasta de igualdade racial, é o responsável pela criação de mais de 50 projetos e ofícios que contemplam as comunidades afro-religiosas da cidade. Esses eventos se estendem desde ações de saúde nos terreiros, até intervenções urbanas, como são as celebrações públicas.

Entende-se com isso que foi da união das secretarias municipais e as lideranças políticas e religiosas que se deu uma instauração de um calendário público de comemorações afro-religiosas.

Graças a esses primeiros ensaios na introdução das afro-religiosidades nas práticas seculares da polícia, houve uma maior união dos membros das religiões em prol de uma causa. Essa união fez com que uma vez em público, os mesmos sujeitos transitassem entre os ritos de Umbanda, Jurema e Candomblé, possibilitando que os mesmos sujeitos fossem aceitos e acolhidos em ritos que não fossem parte de suas religiões.

Durante minhas visitas de campo pude perceber que os eventos organizados pela Comissão do “Povos de Terreiro de Caruaru”, eram essencialmente híbridos. A comissão por si só é formada por membros de diferentes religiões, e os ritos apresentados publicamente também o são, mas, os membros da comunidade são os mesmos em todos os momentos. O mesmo filho de santo vai para as celebrações de umbanda, candomblé e Jurema. Esse fator denuncia que a organização política dos eventos públicos se sobressai a uma ideia de pureza e segregação entre as esferas religiosas. Há uma defesa de um agrupamento maior, em que os ritos são parte componentes, mas não excludentes.

Nas cerimônias públicas há diferenciações entre os ritos, cada manifestação apresenta particularidades, mas essas não são desconhecidas por todos. Na rua o que parecia importar

era a formação de uma comunidade unida e coesa. Distinguia-se os povos de terreiro dos curiosos, mas não de que terreiro são esses povos.

O que pude observar nas ruas foi o fruto de uma série de adaptações das práticas da Jurema à uma compreensão do que o espectador pode e quer ver. Essa compreensão sensível resulta em potencialidades para com as visibilidades das afro-religiosidades, potências essas ensaiadas e permitidas dentro de horizontes de expectativas que se cruzam criando amostras únicas do que é essa religiosidade pública da Jurema.

3 ENTÃO, ESTÁ TIRANDO FOTO PORQUE?³⁷

Cada roda de Jurema é única. As estruturas dos ritos podem se repetir, mas os eventos nunca serão os mesmos. Pinto (1995) alertava, a quase três décadas atrás, que nenhuma roda de Jurema é igual a outra, nenhuma casa fará um rito igual ao outro. Estamos lidando com um campo que se repete e se inova. Somasse a essa eterna novidade o ambiente público, impensado durante as primeiras celebrações na cidade, e hoje indispensável para a existência política do grupo.

A estrutura pública do ritual é pensada para integrar o curioso e os membros da comunidade. Santos (1995) e Trigo (2003) defendem que ir à público é saber que o público será parte da comunicação e do próprio evento. Não posso pensar em uma religião que traz seus Santos para à rua, sem pensar que essa mesma religião tem que saber lidar com as expectativas alheias sobre sua existência. Pensando nisso, o presente capítulo aqui apresentado foi dividido em dois momentos, um dedicado à descrição do rito, outro dedicado à compreensão do papel do curioso. Justifico essa abordagem pois compreendo que um afeta e interfere no outro, e, ainda assim, são esferas distintas, que merecem um esforço para sua compreensão feita por partes. Como premissa para o presente tópico preciso assumir que sou um curioso. Apesar de já ter realizado pesquisas e conhecer algumas das lideranças dos movimentos afro-religiosos da cidade, continuo sendo um curioso que desconhece nomes, técnicas e ritos e segredos. Junto ao receio do não saber, vem a vergonha da timidez. E, especialmente na festa dos pretos velhos pude ser menos percebido, graças ao intenso volume de curiosos, fator que permitiu que eu me misturasse com maior facilidade na multidão, coisa que não aconteceu em outros momentos, quando me tornei o “fotógrafo do evento”, para mim e minha câmera foram feitas poses ensaiadas e sorrisos (re)criados pela memória de uma versão ideal de si (ver anexos).

Dito isto, dou início às discussões aqui expostas afirmando que a celebração religiosa organizada pela comunidade representada pela liderança dos “Povos de Terreiros de Caruaru” diz respeito a um rito de Jurema criado para o ambiente público. Monteiro (2015) defende que

³⁷ Ouvi a frase que dá nome ao capítulo durante o evento “Fogueira de Xangô”. Na ocasião os povos de terreiro estavam pousando para minha câmera e se dirigindo a mim como fotógrafo oficial do evento, isto porque os fotógrafos contratados pela prefeitura só chegaram no fim do evento, e, assim como os povos de terreiros, os agentes públicos também posaram para mim, sem saber qual o meu papel no evento. Próximo ao fim da cerimônia a secretária responsável pela pasta municipal de Direitos Humanos veio até mim perguntar se eu era fotógrafo da prefeitura, quando disse que não ela enfaticamente perguntou: “Então, está tirando foto porque”. E foi embora. Desse constrangimento resultou o título do presente capítulo.

é impossível pensar as religiões brasileiras contemporâneas longe do ambiente público. Essa desprivatização não implica em uma secularização das religiões, mas sim no conhecimento de que público e privado se afetam mutuamente.

No Brasil [...], o desenvolvimento do pluralismo religioso como conceito político e como prática vem acompanhado do confronto religioso. Isto porque a forma como as religiões disputam a definição e sua presença no espaço público está intimamente associada ao modo como, historicamente, a sociedade brasileira se produziu como secular (MONTEIRO, 2015, p. 13).

As comunidades religiosas cientes de suas intenções criam estruturas de cerimônias e rituais públicos em que há uma convergência do que se quer mostrar e do que pode ser visto. E, assim como outras formas religiosas, as afro-religiosidades vem à público adaptando-se e moldando-se e tomando o próprio público como parte de sua estrutura ritualística. As afro-religiosidades de Caruaru vem a público defendendo sua cultura e a sua religião, partes vitais na definição de uma identificação negra.

O “vir a público”, implica diretamente na compreensão de como a religião se faz presente na esfera pública³⁸. Partamos da compreensão de que a secularização do Estado é o contínuo processo de produção de subjetividades seculares, que, por sua vez, diz respeito ao processo de racionalização e burocratização da vida social (SILVA, 2022)³⁹. A secularização não é um processo universal e massificado, Casanova (1994) aponta que não há uma única secularidade, não há um único processo de subjetivação, assim como não há uma única forma de vida religiosa ou laica, cada sociedade, cada grupo, cada comunidade lida e instaura uma secularização à sua maneira.

A Esfera Pública brasileira se seculariza tomando por moldes de definição daquilo que é próprio do religioso o catolicismo (SILVA, 2022)⁴⁰. O projeto de secularização do Estado inicia-se não concebendo modos de existências religiosas que não pertencessem ao catolicismo:

³⁸ A esfera pública brasileira é, então, o “espaço” onde apenas o *secular* pode atuar livremente. Contudo, não há sequer consenso sobre o que de fato constitui a esfera pública. Para Casanova (1994), a esfera pública ocidental tende a seguir a lógica liberal das noções de contrastes e binarismo Casa/rua, público/privado. Já para Habermas (2014), a esfera pública seria uma arena racional, em que os sujeitos livres poderiam deliberar e tomar decisões em prol de questões coletivas.

³⁹ Parece haver um acordo na literatura acadêmica contemporânea quando a não definição do que é próprio do secular e o que é próprio do religioso, uma vez que costumeiramente o secular se define em oposição ao religioso, é de seus contrastes que nascem os debates sobre os limites de ambas as esferas.

⁴⁰ Quanto ao debater sobre pluralismos religiosos ver Berger (2017 e 2018)

O projeto secularizador da República expressou-se em medidas articuladas de laicização do Estado, que iam dos registros civis, ao ensino leigo, perpassando para os cemitérios públicos. O Decreto 119-A (1890) preconizou pela “separação”, pela liberdade e pela igualdade em torno de uma concepção generalizada do que se interpretava como sendo religião. O Estado passaria a garantir legalidade à liberdade dos indivíduos professarem a sua fé e se fazer representar em grupos religiosos publicamente, concedendo-lhes, “pelo menos no plano jurídico, tratamento isonômico” (ORO, 2005, p. 439). *Sendo interpretado como grupos religiosos, sobretudo, os protestantes e os judeus. As religiões mediúnicas – o espiritismo e os cultos afro-brasileiros – não obtiveram a mesma isonomia de direitos, que ficariam sob discriminação e alvo de perseguições policiais sob a argumentação de exercício ilegal da medicina até a década de 1950 [...]* (GOMES, 2013, p. 86, Grifos nossos)

Assim,

o secularismo não apenas organiza o lugar da religião nos Estados-nações, mas também estipula qual religião pode existir nele. É evidente, nesse debate, que a avaliação da natureza da religião e seu status de legitimação são dependentes da sua produção secular: religião como individual e do âmbito privado. A religião que difere dessa ideia e definição é vista como retrógrada, fundamentalista, falsa ou simplesmente tradicional. O que se destaca aqui também é que a religião é pensada, definida e constituída em sua natureza na relação com a política. (CAMPOS e NERI, 2020, p.137).

Todavia, tem-se hoje a compreensão de que a esfera pública é transpassada por questões “privadas”, como as demandas religiosas, liberdade sexual e reprodutiva, etc. Casanova (1994) defende que desde os anos 1980 houve crescimento na participação das religiosidades na esfera pública, “Segundo o autor, isso se deve ao fato de a religião ter deixado o lugar conferido a ela na modernização, o privado, e entrado na arena pública através de contestações morais e políticas [...]” (CAMPOS e NERI, 2020, p.134).

Como foi visto durante os depoimentos de meus interlocutores, para existir longe do assédio policial, e em um processo de tomada de consciência política da pertença desse grupo, era preciso que os juremeiros se adaptarem a estrutura da esfera pública, negociando-a para que não fossem negados seus santos e preceitos. Fernandes (2014), aponta que um fator a ser considerado nesse processo foi a ação do SHM em prol dos xangôs pernambucanos, a autora argumenta que sem o SHM o aceite de religiosidades afro-diaspóricas poderia ter se dado de outro modo.

A medida para restringir as datas dos cultos públicos do Xangô foi efetuada pela Secretaria de Estado de Segurança Pública, por meio da Comissão de Censura das

Casas de Diversões Públicas. A pasta estadual, em 1935, repassava para o SHM, na figura de Ulysses Pernambucano, o aval para conceder as licenças que permitiam a feitura dos festejos religiosos. Devido a esse procedimento, aliado à exigência de entrega de um estatuto por cada terreiro para a concessão do funcionamento dos mesmos, os técnicos do SHM fiscalizavam as casas de Xangô e acompanhavam seus rituais. Com a medida de controle sobre os toques, todos os responsáveis pelos terreiros deveriam informar ao órgão sobre a realização dos mesmos (FERNANDES, 1937) (RODRIGUES, 2014, p. 52 e 53).

Assim,

Sem entramos nas questões referentes à raça e a cultura, o argumento de valorização do africano e, por consequência do negro e do mestiço, e a depreciação da figura indígena é claro. É nessa direção que o catimbó, como uma reminiscência da cultura do índio, aparece entre os congressistas. Entre os pais-de-santo de Recife, há aqueles “à direita” e os que praticam despachos e catimbós, tendo o nome de seus terreiros divulgados por Pedro Cavalcanti (1988) em sua apresentação. O índio bisonho não influi na formação intelectual do brasileiro. Por meio da bebida Jurema e do cachimbo recheado da mesma planta a boçalidade do caboclo transmite superstições, feitiçaria e mandinga, corrompendo os negros e mulatos brasileiros (CARVALHO, 1988). É o catimbó um dos grandes fornecedores dos hospícios. O elemento negro, rareado pela mestiçagem, esquece suas práticas e procura os curandeiros que a tudo mistura e receita. Os ritos africanos foram invadidos pela feitiçaria do baixo-espírito. Mas antes de mandar prender os catimbozeiros, deveriam os pesquisadores investigar os mecanismos de funcionamento que contaminam de forma maléfica a população (CASCUDO, 1988) (*Idem*, p.64)

Ao mesmo tempo, as articulações políticas do movimento negro começam a ganhar forma e força. Como nos lembra Moraes (2020, p. 02) “Na década de 1950, o movimento afro-religioso ganhou corpo com o surgimento de novas entidades que atuavam contra a repressão por parte das forças policiais à prática das religiões afro-brasileiras [...]”. Assim, essa somatória de fatores foi vital para o longo processo de descriminalização das práticas religiosas negras, a partir delas as religiosidades minoritárias passaram a gozar de certos direitos, mesmo que ainda houvesse perseguições e intolerâncias. Não quero com isso defender que a africanização do culto trouxe o fim da intolerância religiosa, quero aqui defender que para ser aceita enquanto religião a jurema e o catimbó também se valeram do movimento negro e adotaram elementos africanizados em seu culto, o que acarretou em uma marginalização das questões ameríndias em seu culto.

Como resultante desse processo, pode-se extrair uma série de dinâmicas necessárias para a permanência da Jurema nos espaços públicos. Sua formação, como vimos, dá aos sujeitos o poder de identificar-se não só com as questões religiosas, mas com toda sua ontologia. O que pode ser “convertido” para aquilo que Santos (2005) compreende como um exercício de

“espetáculo cênico”, que diante da esfera pública confere a essa ontologia um lugar de pertença nas culturas de massa, como festivais de músicas e espetáculos de dança etc.

Essa dimensão pública é marcada por tensões próprias do orgulho e do espetáculo. Como já dito anteriormente, as comunidades e os sujeitos desejam (re)criar uma memória de si com base naquilo que eles mesmo entendem como sendo seus (COLLIER Jr., 1967), há em suas ações uma intencionalidade por trás da criação dos eventos e da estruturação dos ritos. O espetáculo é o grande agente de mediação entre os povos de terreiro e o público consumidor, “O espetáculo religioso, como todo espetáculo, possui algumas dimensões - estética, lúdica e dramática - que o integram e o caracterizam”. (SANTOS, 2005, p. 51). Isto porque é o espetáculo a primeira dimensão acessada pelo público, é ali, na sensibilidade do encantamento visual e emocional que o curioso é o desavisado são captados e apreendidos. Ao se espetacularizar o ritual pensa-se em uma estrutura coesa que possa ser apreciada por um público descompromissado com a religião.

A linguagem ritual da festa configura um espetáculo cênico no sentido de que algo é exibido a um público. Sendo assim, o espetacular será sempre definido a partir de um determinado olhar. Os olhares que cruzam a festa elegem diferentes objetos de contemplação, o espetacular pode ser associado à dança, à música, ao transe, ao fausto ou à estética. *A priori* haverá tantos espetáculos quantos forem possíveis de serem assim definidos pelo observador. As três dimensões – a religiosa, a lúdica e a estética – integram a totalidade da festa, mas o olhar fragmentado isola muitas vezes uma destas dimensões, fixando-se apenas naquela que atende ao interesse do momento, que pode ser religioso, alimentar, afetivo ou lúdico. (SANTOS, 2005, p. 51)

Diante desta compreensão uso como fio condutor para a presente análise a compreensão de que todas as ações realizadas durante o ritual foram pensadas para serem sentidas e, sobretudo, documentadas.

No tópico a seguir trago as fotografias feitas por mim no evento Preto Velhos: roda dos ancestrais, realizada em 13 de maio de 2022. Todos os registros desse tópico dizem respeito a esse momento.

3.1 PRETOS VELHOS

Foto 6⁴¹



No canto esquerdo da fotografia vemos Marinalva de Xangô, usando seu colar de contas, conversando com amigos. Vemos já nesse momento a formação das rodas de fofoca comuns durante os eventos. Vemos ainda a relação entre as contas, hierarquia e idade, apenas a mulher mais velha usa um colar de contas trançadas, os demais usam colares de contas simples, ou não estão vestidos à caráter (muito embora as roupas, nesse evento em específico limitem a ação)

Planejada para começar às 19h, a cerimônia só teve início pouco depois das 20h, quando os membros da comunidade começaram a chegar. As pessoas foram chegando aos poucos, em grupos de quatro ou cinco, trajando, majoritariamente, roupas e turbantes brancos, colares de contas e pequenas bolsas onde traziam objetos de uso pessoal, como celulares *smartphones*, cachimbo e fumo.

As características enunciativas ligadas à estética são os elementos que primeiro denunciam que alguém *pertence* ser membro de uma afro-religiosidade. Nas definições de

⁴¹As fotos aqui expostas estão em preto e branco tanto por escolha estética a qual assumo responsabilidade enquanto autor das mesmas, quanto por tentar criar uma “aura documental” para as imagens. Despindo-as de cores, tem-se uma sobriedade atemporal para as imagens, atemporalidade essa bem recebida pela comunidade que viu nas fotos em preto e branco um “peso” próprio para uma pesquisa acadêmica. E, relembro aqui os preceitos de Gell (2018), ao defender que a antropologia e arte não se separam, assim, a estética pode e será uma ferramenta em prol do pesquisador e sua pesquisa.

Durkheim (1996), a matéria-prima para a construção do mundo sagrado é encontrada na vida social cotidiana elaborada à luz da religião. Em suas leituras à religião apropria-se da esfera cotidiana ao mesmo tempo em que dela se distancia, fazendo com que se aproximem os que estão próximos e os distanciam das coisas que não dizem respeito ao sagrado. Essas apropriações cotidianas se institucionalizam e criam uma dimensão estética, moral e ética própria para o grupo religioso, essas noções tendem a manter noções de tradição e heranças coletivamente compostas. Os códigos estéticos fazem parte desse universo em que aqueles que são pertencentes a um grupo religioso anunciam sua presença sem precisar necessariamente dizer algo verbalmente. Os elementos estéticos trazidos junto ao corpo contribuem, para que haja não apenas uma imersão no mundo sensível, como também para a formação de uma identidade e pertencimento.

As roupas utilizadas para paramentar os orixás são particularmente um fator de grande impacto visual na cerimônia festiva, responsáveis em parte pela construção da imagem estilizada dos orixás. A beleza e a estética do vestuário exercem um grande poder de atração que estimula a presença de leigos nos dias de festa (SANTOS, 2005, 70).

Elaboro minha percepção de quem é, ou não, pertencente a algum terreiro ou afro-religiosidade a partir da estética apresentada pela pessoa. O uso do branco, de peças de roupas feitas de Pano da Costa, turbantes, colares de contas, maracas e cachimbos, são elementos visuais e religiosos que acredito serem modos de comunicação não verbal. Assim, a primeira separação de quem está lá para ver e para ser visto se dá já nas vestes e na estética elaborada junto ao vestuário religioso. Ele separa os curiosos da vida cotidiana dos religiosos ligados ao sagrado. A estética do vestuário é quem primeiro apresenta o ritual, antes mesmo que esse seja ensaiado.

São as materialidades quem primeiro anunciam o pertencimento de um grupo, um sujeito precisa não apenas ser, como comunicar que pertence a uma dada comunidade (GERMANO e CAMPOS, 2022)⁴². Durkheim (1996) já defendia que a materialidade do sagrado tomava por base a vida cotidiana, nesse sentido, essa vida cotidiana se imbui dos sentidos dos sagrados e

⁴² “Compreendemos a partir do princípio durkheimiano que toda força moral é um amplo sistema de interdições, e que este não se sustentaria em abstrações. Sem as materializações, a força do social (social é a própria religião) se perderia em abstrações. A força (do social) precisa se materializar e o referido processo ocorre pela ação dos não humanos (ancestrais e orixás). No caso do xangô antes de se materializar nas pessoas, ela se faz presente nos objetos morais que ordenam e constituem a religião como um todo” (GERMANO e CAMPOS, 2022, p.86).

passa a administrar suas experiências estéticas junto a uma materialidade própria. Autores como Bitter (2008), Nascimento (2016), Pereira (2017) e Menezes et. Al. (2019) se debruçam sobre as materialidades estéticas, corporais e performáticas ligadas às religiosidades afro-brasileiras e afro-ameríndias, em uma defesa que esse sagrado está presente e se hibridiza. Suas abordagens consistem em pensar que a materialidade estética carrega consigo uma narrativa pautada em questões culturais, morais e éticas que não se encerram ao enunciar-se enquanto tal. Uma roupa branca está além de uma roupa branca, ela é parte de uma cosmovisão de mundo, ela torna-se e uma face sensível e comunicativa do sagrado⁴³.

Entendemos as roupas como “panos de frente” para a comunicação dessa identidade que é individual, mas que também é coletiva. Há algo de semelhante entre as estruturas desses modos de vestir entre os terreiros de candomblé. Goméia e Redandá, se ligam através de memórias que são estéticas e religiosas, transmitidas oral e corporalmente. (PEREIRA, 2017, p. 59)

As vestimentas, joias e adereços ligados ao sagrado afro-brasileiro passaram por uma série de processos de higienização e ocidentalização. Em sua dissertação brilhantemente elaborada, Pereira (2017) oferece pistas de como fora o processo histórico de composição dessas materialidades, desde as “*Roupas de Ração*”, ainda hoje ultimadas, até os sapatos das baianas, sua postura e comportamento diante da vestimenta. Em seu trabalho Pereira deixa clara a compreensão de que mais que uma mera materialidade ou estilo, as vestes comunicam uma cultura de ancestralidade e sobrevivência que se adaptou e hoje aponta para o, e além do, afro-religioso.

Vindo em seus carros particulares ou automóveis de aluguel, pequenos grupos iam aos poucos se formando. Ir para o local do evento de transporte público é uma ideia estranha e desafiadora, isto porque as roupas, contas e corpos desses sujeitos atraem o olhar. O que

⁴³ “O caráter participativo do xangô requer a feitura das coisas (como também das pessoas) colocando-as em participação com o que já existe. Desse modo o noviço vai ser modulado pelas coisas que já existem, mas também irá lhes acrescentar algo de novo, de modo que nada fica definitivamente pronto no xangô. A participação sempre faz acrescentar algo novo àquilo que já existe. Assim ocorre com as contas, fio de contas ou guias, cordões feitos para serem usados pelos filhos de santo. São confeccionados geralmente com miçangas de louças e fio de nylon. As cores são aquelas dos orixás [...] A compreensão da feitura desse objeto moral recai na ideia de transmissão, que não é nada mais que a consagração. Um objeto no xangô só é consagrado quando participa com o deus de sua constituição. Assim, as contas não são apenas símbolos de distinção dos deuses, elas carregam (por estarem consagradas) o próprio deus. Elas são um fragmento dos deuses presentes – durante seu uso – na pessoa portadora. Desse modo é composta uma tríade, deus-pessoa-colar, que participam entre si pelo contato estabelecido na consagração” (GERMANO E CAMPOS, 2022, p. 96 e 97).

durante o ritual é um elemento de composição de um espetáculo aprazível aos olhos, fora dele é um alvo de discriminação e olhares tortos. Faz-se necessário lembrar que legalmente não há nada que impeça nenhuma pessoa de ir ao evento usando o transporte público como meio de locomoção, mas, essa possibilidade não pareceu acessível aos povos de terreiros vestidos para o rito, sobretudo aos mais velhos, que se dizem “velhos demais pra isso”. Me pergunto o que é “isso”, se é ir e vir no transporte coletivo, ou a discriminação por estar trajado adequadamente para a ocasião que viria a se suceder.

Se a pergunta “tu vieste como?” surge em uma roda de conversa, ela logo é respondida com “vim de *Uber*⁴⁴, e estava dando caro”. Entendo com isso que o conforto de não ser espiado ou discriminado resulta em um investimento monetário maior por parte dos sujeitos, e que as rodas de conversa são esse momento em que a tensão da viagem é descarregada. O grupo se fecha em si para autoproteção, além da amistosa conversa.

Todos os ali presentes se reúnem em pequenos grupos de cinco ou seis pessoas, que conversam amigavelmente. Era normal um grupo cruzar olhares com outro, se cumprimentam, mas raramente se fundiam, as pessoas transitam entre os grupos, mas sempre acabavam fixando-se em um deles. Solange, minha interlocutora de maior proximidade, costuma falar que é a fofoca quem costuma manter as pessoas unidas, falar, assim como o culto aos orixás, santos e mestres é elemento contributivo desse primeiro momento da ritualística. Fofocas e trocas de farpas compõem esse momento de encontro físico, após longos períodos de reclusão e distanciamento social impostos pela Pandemia de Covid 19.

Como veremos ao longo deste trabalho, o uso de máscaras e Equipamentos de Proteção Individual (EPI), não foram usados, diferentemente do Águas de Oxalá (ver anexos 01, 02 e 03). Graças ao decreto estadual publicado no início de abril deste ano, fez-se facultativo o uso de EPIs em ambientes públicos. Sendo este o primeiro evento público realizado pela comunidade afro-religiosa que pode acontecer sem que a Pandemia mundial de Covid-19 representasse riscos à saúde pública.

Outras características destacam esse evento dos demais, como a não participação de figuras políticas no evento (ver anexos 01, 04 e 07), a não assistência policial, e uma não história. Isto porque, como exposto no tópico 2.2 da presente pesquisa, eventos como a Roda de Preto Velho e Roda de Jurema são eventos recentes, criados pela recém formada Comissão

⁴⁴ Aplicativo destinado a locação de automóveis de aluguel

de Terreiros de Caruaru, e, diferentemente da Águas de Oxalá e Fogueira de Xangô, eventos que já contam com quase ou mais de uma década, este ainda é um evento de menor peso histórico⁴⁵.

Foto 7



Vemos nessa fotografia que Jeremias, um dos líderes/fundadores da Comissão dos Povos de Terreiros de Caruaru e conselheiro de Igualdade Racial, pela prefeitura de Caruaru, usa, além das contas trançadas, um crachá que o identifica como parte do concelho e distingue dos demais. Atrás dele vemos Mãe Dalva de Iemanjá, que será homenageada na Fogueira de Xangô. Ao fundo vemos pessoas sentadas, observando o desenrolar do evento.

À medida que mais pessoas vão chegando, Jeremias, um dos líderes da comissão dos Povos de Terreiro de Caruaru, saúda a todos ali presentes e convida-nos a nos juntarmos ao rito. Antes que os ilús toquem suas primeiras notas, o pai de santo e líder comunitário começa seu discurso falando dos membros da comunidade que foram vítimas da Covid-19, ele faz ligação entre os membros e os pretos velhos, ressaltando a importância da jurema para a

⁴⁵ Vale a pena salientar que Caruaru não é precursora de nenhum desses eventos. A Águas de Oxalá, inspira-se nas lavagens das escadarias do Bonfim, que acontecem na segunda quinta-feira do ano; fogueiras de Xangô existem em quase todas as capitais do país (ver Barros, 2006), e, eventos em comemoração da abolição e lei áurea se espalham de modo irrestrito, além das Caminhadas de Terreiros de Pernambuco, que normalmente acontecem em novembro, por todo o Estado (Ver, Campos e Neri, 2020 e Campos e Rodrigues, 2013).

preservação da memória e da religiosidade afro-brasileira. Seu discurso segue o fio condutor sócio político ligado aos eventos de 13 de maio de 1888, dia da assinatura da lei áurea, que em 2022 comemora 134 anos.

Em seu discurso, Jeremias aborda questões ligadas a historicidade dos movimentos negros, suas lutas e processos políticos. Ele menciona os eventos que levaram à assinatura da Lei áurea, bem como a perseguição étnico religiosa que os povos de terreiro da Bahia, como as perseguições estatais e civis acabaram refletindo na postura do evento. Em sua fala o pai de santo dá a entender que esse é um momento de mostrar ao público secular e leigo que as afro-religiosidades nada tem de demoníacas, mas sim são manifestações de resistência e definição de uma identidade afro-diaspórica. Em sua fala Jeremias, fez uso de linguagem performática, seu corpo fazia amplos gestos, além de elevar a sua voz para que ela pudesse ser ouvida por um maior número de pessoas possível.

Todavia, sua fala não é bem recebida por um grupo formado por pessoas mais jovens e, possivelmente, militantes que se encontram no local. Durante sua fala ouvimos reclamações quanto à importância dada à Lei Áurea e sobre a falta de suporte estatal para com os povos de terreiros. Aos risos e gritos o grupo respondia à Jeremias que não parecia dar atenção às reclamações, continuando seu discurso.

Nota-se na prática de campo, aquilo que Guimarães Salles (2010) e Rodrigues (2014) vem argumentando, mesmo que sob diferentes perspectivas. Deu-se ali, publicamente, uma predileção pela negritude, enquanto cultura e enquanto povo. Essa ação não foi realizada tendo por objetivo tornar invisível as questões afro-indígenas, mas, ainda assim, é inegável que no discurso feito publicamente por Pai Jeremias a história negra teve “peso” maior que a ameríndia, assim como é inegável que a presença afro-religiosa durante todo o rito.

Após finalizar seu discurso, o primeiro da noite, Jeremias então pede para que todos tomemos lugares na parte central da praça, pois, a cerimônia será iniciada.

Nesse primeiro momento da cerimônia o próprio Jeremias puxa o couro. Ao som dos Ilús, dispostos um pouco mais afastados do centro da gira, e em baixo da copa de um pé de castanhola, vozes cantam pontos para os exus e saúdam-se os mestres. Apesar do convite muitos não se juntam ao rito nesse primeiro momento. Assim como eu, outras pessoas limitam sua participação ao bater de palmas e ao acompanhar o rito com suas câmeras.

Foto 8



Na fotografia vemos à direita Tetê tocando o ilú. Do lado esquerdo, entre os dois homens, vemos Jeremias de braços erguidos e celular nas mãos, filmando a dança que acontecia no interior da roda.

Têm-se nesse momento um dos poucos constrangimentos que participei durante a celebração. Buscando retratar os pés em dança, me abaixei e fiquei de cócoras, longe do campo de visão daqueles tinham seu foco no corpo de baile. Essa situação levou alguém a tropeçar em mim, me derrubando fazendo a outra pessoa e quase tombar diante de outros espectadores. Constrangido com o que aconteceu me afastei do local e fui para o outro lado da roda. A pessoa que eu sem querer quase derrubei passou o resto da noite olhando para mim e sorrindo; dessa interação impensada, criou-se uma aura de constrangimento por minha parte, fui fotografado pela pessoa que muito provavelmente deve ter enviado a minha imagem para alguém com quem lhes interessava narrar a história.

Nesse momento me dei conta que me tornei alvo dessa curiosidade a quem pretendia estudar em campo, minhas ações passaram a ser “vigiadas” por uma pessoa a quem não tive coragem de olhar nos olhos pelo resto da noite. Tomo essa reação aos meus interlocutores e vejo como esse afetar moldou minha perspectiva para com o grupo. Algo similar ao que

Favret-Saada (2005) entende por um afetamento, uma racionalidade que só foi possível quando as interações se tornaram tal que eu fui pensado e pensei minha presença no rito enquanto me torno alvo daquilo que eu não percebi ser.

Dessa breve interação me vem à mente a problemática sobre a definição da comunidade estudada. Como sabemos, autores como Viveiros de Castro (2002), Strathern (2017) e outros apontam que não é nativo quem define a si, mas o outro quem teima em defini-lo, é do contato com a alteridade desse outro imaginado e recriado em nossos textos que as relações se estabelecem como pertencentes a algo próprio desse outro idealizado.

Para a pessoa que quase derrubei eu sou o outro que despertou curiosidade, a pessoa a quem ela estudava e classificava os padrões de comportamento, eu era o Outro dela, e, para mim, ela era o meu outro, essa pessoa a quem devo analisar e categorizar. Ela possivelmente me via na categoria do curioso e a via na categoria do nativo, éramos um para o outro comparações distintas e que não necessariamente eram verdadeiras ou falsas.

[...] Quero dizer com isso que o “outro” é sempre outra pessoa. As pessoas são separadas umas das outras por suas relações: a mãe do filho, o doador do receptor, e assim por diante. Essas relações são ao mesmo tempo a causa e o resultado de sua atuação, de modo que cada ato exige que se assume uma perspectiva sobre a outra pessoa. (STRATHERN, 2017, p.348)

Assim, desse breve e inesperado constrangimento, pude perceber que sou eu, o curioso, quem estou definindo o que é próprio de sua cultura a partir daquilo que documento, e, essa definição se influencia e se afetar por aquilo que o outro faz sobre minha memória, em uma interação em ambos são conscientes do encontro e de como nossas ações podem afetar as memórias. Desse feito, emerge uma compreensão de que aquilo que produzo, o material aqui exposto, é fruto dessa relação direta e indireta, em que constantemente vejo, ouço e decodifico os estímulos despertados por meus interlocutores.

Há aqui o reconhecimento da arbitrariedade da produção de saberes que se debruçam sobre outros, assim como há também um reconhecimento de não querer ser, e não atuar como um nativo. Reconheço e venho reconhecendo desde o início dessa pesquisa que sou um curioso, alguém interessado em inteirar-se sobre uma cultura que não a minha, sou o Outro desse outro. Não é minha intenção aqui exotizar, ou me familiarizar em demasiado sobre as questões e os eventos presenciados por mim, não cabe a mim dizer como meus interlocutores

pensam ou agem, não é competência de nenhum pesquisador universalizar ou particularizar sua pesquisa, sobretudo quando se trata de uma pesquisa que lida diretamente com outros povos e outras ontologias.

Desse encontro (e sua literalidade), pude perceber que aquilo que faço será visto, será comentado e surtirá efeitos reais e concretos nas pessoas com quem interagi e a quem afetei. Há, com isso, a produção de um afetar em que eu passo a exercer determinadas funções nessa comunidade.

Foto 9



Assim como no terreiro da Boa Morte (Bahia), em Caruaru, mulheres também usam chinelos e tamancos brancos⁴⁶

Apesar dos efusivos convites feitos por Jeremias e demais lideranças, poucos são os que optam por fazer parte do ritual naquele momento.

A estrutura do ritual redistribui-se, e separa os membros de maior poder hierárquico e que gozam de uma boa reputação entre a membresia, que passam a compor um círculo menor

⁴⁶Ver Pereira (2017)

dentro de um círculo maior, que por sua vez era formado por membros de menor poder hierárquico e curiosos. Hierarquias essas denunciadas não apenas pela estrutura do ritual, como também se manifestando em suas roupas, turbantes e contas. No centro do círculo menor, aos pés dos dançantes, encontraram-se uma tigela de barro cozido contendo farofa com dendê e mel, e um ânfora também de barro cozido, contendo cachaça.

Apesar de muitas pessoas estarem presentes e aparentarem ter ido até o local dispostas a fazerem parte da cerimônia (uma vez que estavam vestidas como aqueles que participavam da dança), poucas pessoas se manifestaram de prontidão à composição do anel exterior. Momento semelhante aconteceu durante o Águas de Oxalá e Fogueira de Xangô, nesse primeiro momento não há uma forte aderência dos membros de menor poder hierárquicos, esses são aos poucos convidados e motivados a entrar na estrutura do rito. Os círculos de dança só começam a crescer do meio para fim dos rituais, quando os mais velhos começam a cansar e deixar o corpo de dança aos cuidados dos corpos e das vozes dos mais jovens.

As posições e hierarquias não se revelavam através de atos discursivos, mas sim através de uma comunicação não verbal (BOURDIEU e BOURDIEU, 2006). Como relatado, no primeiro momento houve uma separação dada através dos poderes hierárquicos, essa separação se deu na divisão de dois círculos, sendo um deles um menor, situado no centro de um maior. Esse elemento estético é não só parte do rito, como é também um elemento comunicativo, isto porque, no círculo menor ficaram os pais e mães de santo, “[...] as contas ou guias usadas pelos babalorixás revelam uma linha hierárquica” (DANTAS e MORAIS, 2017, p.381).

A dimensão estética era uma preocupação constante, havia um esforço geral para se manter não apenas a estética corporal individual, mas também da própria cerimônia, “buracos” nos círculos eram preenchidos às pressas. Compreendo com isso que:

A elaboração estética do ritual é igualmente produto do diálogo mantido pelo candomblé com a sociedade mais ampla. A inserção, aceitação e a legitimação dessa religião no campo religioso brasileiro implicou a redefinição da tradição religiosa por muitos de seus segmentos. [...] De um modo geral, nesta religião, o “aparecer” é rodeado de cuidados estéticos e de regras bem específicas relativas às atividades que antecedem a festa: a escolha da roupa do orixá, a limpeza de suas insígnias para garantir o brilho dos materiais confeccionados com metal, flandres, ouro, latão, cobre e prata e outros metais; a preocupação com a alvura das roupas; a limpeza e a decoração do barracão. Enfim, é possível afirmar que existe uma preocupação estética que orienta a elaboração do visual da festa (SANTOS, 2005, p. 56 e 57)

Todavia as manifestações públicas trazem também percas. Quando realizadas em ambientes privados as manifestações religiosas contam com uma série de preparos elementos estéticos próprios, como a própria arquitetura dos terreiros, imagens, representações e adornos pertinentes aos ritos; além da própria identificação dos terreiros e sua estética. Essas dimensões não foram levadas à rua durante esta celebração⁴⁷, sendo os elementos de identificação circunscritos à estrutura do rito e ao corpo.

Foto 10



Momento de abertura da abre-se a roda, nesse momento Mãe Nem de Xangô e Mãe de Oxum se apresentam diante dos ilús e Ogãs

Quando o ponto de exu chegou ao fim e os instrumentos se silenciaram, Jeremias, recomenda a discursar sobre a participação e a resistência da comissão dos Povos de Terreiro de Caruaru. Em sua fala o líder deixa claro que apesar de não haver nenhum ataque direto por parte da sociedade civil, ainda há casos agressões verbais e intolerância religiosa contra os

⁴⁷ Em outros momentos esses aspectos visuais e religiosos foram minimamente respeitados, por exemplo, a imagem de Nosso Senhor do Bonfim (usada durante o Águas de Oxalá), a própria Fogueira de Xangô, e o manto de Oxalá. Elementos visuais que trazem um pouco do privado para o ambiente público.

povos de terreiro. Em sua fala ele nos lembra que a prefeitura municipal permite e apoia os eventos, mas, contraindo o que ele dizia, esse evento não contou com suporte policial ou nenhum representante do poder público no local.

Nota-se que a fala de Jeremias, para além da demonstração de uma materialidade discursiva, é um demonstrativo de como o carisma dos pais e mãe de santo assumem um aspecto político. Em discurso para a jornadas antropológicas, 2022, Campos argumenta que

Meu argumento então foi e é de que carisma, entre os Ave de Jesus, vai além da questão da liderança e da dominação, permeando além do político, outras dimensões da socia(bi)lidade do grupo. Nisto destaca-se a produção simbólica e prática da exemplaridade para ação pedagógica do carisma. E aqui destaca-se a ideia de religião como prática, como algo que é produzido cotidianamente, através da ação e do corpo, e de que o carisma pode ser performado, adquirido, aprendido e, portanto, compartilhado. Esse processo prático e simbólico vai ser por mim explorado em outros campos etnográficos, como o pentecostal

Destacando a ideia de pequenas agressões às práticas cotidianas junto ao sagrado de sua religião, Jeremias nos mostra que a sociabilidade do grupo se faz em práticas produzidas no cotidiano, e a denúncia das agressões se faz, não só como junto a questões de uma burocracia política, como também pela ação performática e carismática. Graças às hierarquias os líderes religiosos possuem um maior poder de persuasão, se comparados aos demais, e essa hierarquia se manifesta publicamente também através da figura carismática em que se enuncia um líder para discursar em prol dessa comunidade e das questões que ela enfrenta. Tem-se nesse momento uma estrutura pedagógica que demonstra simbolicamente que o centro das atenções depende não só dos graus de hierarquia, como também do carisma performado ao longo de uma vida dedicada à comunidade. Boas relações essas cultivadas não só durante os cultos, mas durante todo o processo de convivência entre os membros da religião.

Quero com isso apontar que não são somente os sujeitos que possuem um maior grau hierárquico que se tornam porta-vozes da comunidade, o carisma é um elemento a ser considerado, sobretudo quando se lida com um público curioso.

Foto 11



Mãe Solange de Oxum, Mãe Nem de Xangô e Pai Jeremias de Oxum caminham entre o grupo separado em duas fileiras. Sol com a farofa, Nem com a cachaça, Jeremias com o cachimbo e o fumo.

Após o discurso pediu-se a todos que se afastassem, para que a roda pudesse ser “aberta”. Nesse momento os ilús e maracás voltaram a soar, muito embora não houvesse coro para os acompanhar. Os presentes se alinharam em duas linhas, uma delas à esquerda e outra à direita, momento em que Mãe Solange e Mãe Nem passaram por dentro das fileiras em direção aos instrumentos de percussão, segurando à altura do peito tigela e ânfora. Ao ficarem diante dos instrumentos elas levantam os objetos de barro acima da cabeça e lentamente passaram por todos os que estavam enfileirados ali, levantando os pratos e jarras de barro à altura de suas testas, que em resposta realizavam pequenas reverências e sussurram palavras que não pude ouvir.

Foto 12



arrumada para a festa, vemos Francisca de Iemanjá. Nesta fotografia vemos em primeiro plano o entrelaçar das mãos de Francisca, que observa o rito afastada dos demais, e ao fundo vemos o momento em que os cachimbos começam a ser acesos

Foto 13



Pai Fulvio de Oxalá bafora a fumaça de seu cachimbo, soprando pelo forninho, como fizeram e fazem os antigos, ele purifica, sufoca e encanta os ali presentes, enquanto anuncia que ali está acontecendo uma roda de Jurema

Após passar pelo último membro da fileira à esquerda, Jeremias puxa o coro dos caboclos. Os ilús continuavam a tocar, dessa vez acompanhado por vozes, e os pais de santo se afastavam daqueles que dançavam e seguiam em direção à rua. Momento em que Jeremias recolheu de suas mãos primeiro a farofa, depois a cachaça, jogando-os na rua, saudando Exu e a ele pedindo bons caminhos. Ao retornarem para o círculo formado por aqueles que dançavam Sol (Solange), Nem e Jeremias encontram uma gira que ganha volume, às pessoas juntam-se ao momento sem necessitarem do convite. Agora não há mais círculos internos e externos, há apenas um grande círculo que toma quase toda área lateral do largo.

Dentro da Mata Virgem
(sem autoria)
Dentro da mata virgem
Uma linda cabocla eu vi
Com seu saiote
Feito de penas
É a Jurema filha de Tupi
Com seu saiote
Feito de penas
É a Jurema filha de Tupi
Jurema. Jurema, Jurema
Linda cabocla, filha de Tupi

O ponto da Cabocla Jurema foi entoado por pessoas dentro e fora da roda, aqueles que não estavam dispostos a dançar olhavam a cerimônia batendo palmas, fumando seus cachimbos e um corpo que dançava com os pés enraizados em um mesmo lugar.

Nesse momento Fulvio e demais membros homens da comunidade adentram a roda soprando o forninho de seus cachimbos feitos a partir da madeira de Jurema. A ação consistia em sobrar as brasas do fumo do forninho para que a fumaça fosse expulsa pela canaleta. Essa função era exclusivamente masculina, apenas homens (cis) estavam soprando fumaça sobre os demais a fim de purificar os que ali estavam presentes. Mulheres fumavam seus cachimbos e cigarros, mas, durante todo o rito, somente homens sopraram o forninho, liberando uma quantidade massiva de fumaça sobre os demais.

Vemos esse aspecto do ritual presente nas Juremas Urbanas e Indígenas, nas cerimônias descritas por Pinto (1995), a fumaça do cachimbo era tamanha que desnor-teava os presentes, criando um ambiente “quente e sufocante” (p.115), e, no rito descrito por Rodrigues e Campos (2013, p.273):

[...] A presença marcante da fumaça está nos dois tipos de rituais. Os juremeiros invertem seus cachimbos colocando o forninho (onde se queima o fumo) na boca e soprando a fumaça que sai através da piteira. A fumaça é responsável pela limpeza, ela eleva os desejos dos fiéis ao mesmo tempo em que comunica o desejo das entidades.

A fumaça é parte do rito, ela comunica e deixa comunicar que ali estão pessoas em purificação e limpeza. Mas também comunica que ali estão os santos, os mestres e os caboclos. Um elemento tanto ritualístico, quanto estético, capaz de gerar uma identificação visual, os caboclos anunciam sua chegada com a fumaça, e delas parte da purificação dos presentes, e o conhecimento dos curiosos.

Em todos os rituais e festividades, a fumaça exalada nos cachimbos torna o ar turvo. A fumaça se espalha na defumação das oferendas ritualistas e quando os juremeiros a soltam para cima. Não há festa de Jurema em que os religiosos não levem os seus cachimbos, item indispensável que, de acordo com Cascudo (1978), dá origem a palavra catimbó. Invertendo o cachimbo, os juremeiros sopram o forninho fazendo com que a fumaça saia pelo tubo. Entre o cheiro das ervas misturado ao fumo, a fumaça se espalha e com ela a turvidez da Jurema começa seu trabalho. Em meio à fumaça os juremeiros mandam seus recados, recebem das entidades as respostas e também os desejos espirituais, pedem proteção e guerreiam contra aquilo ou quem lhes assola. A Jurema fala através da fumaça e os juremeiros leem seus recados. A fumaça faz a intermediação entre os mundos, ela corre as cidades da Jurema, local de morada das entidades. E a grande neblina em que se transforma o ar é o esconderijo e a emanção de suas forças, a Ciência da Jurema e o seu segredo, uma forma especial de conhecimento sobre o e para o mundo [...] (RODRIGUES, 2014, p.101 e 102)

Após as cortinas de fumaça foram distribuídas aos participantes da gira a bebida feita a partir da Jurema. A bebida não foi distribuída abertamente, ela era armazenada em garrafas de vidro ou de barro sob os cuidados dos líderes mais velhos, eram eles quem serviam a bebida em copos de barros e entregavam para os que demais pudessem beber e voltar ao círculo de dança e canto. Nessa ocasião me tornei mais uma vez curioso e parte do evento, isto porque Solange me convidou a tomar da bebida, dizendo que eu já os acompanhava a tempos de mais e já era “parte” da comunidade.

E, aqui, cabe uma distinção da jurema feita para o consumo dos juremeiros e dos não juremeiros. De acordo com Rodrigues (2014) e Guimarães Salles (2010), às juremas de casa e da rua são distintas. Uma vez que, de acordo com Rodrigues,

Na Jurema há a bebida feita a partir da raiz ou da casca da árvore da Jurema Preta. Na maioria das vezes, no contexto urbano, o vinho é misturado com outras bebidas,

como a cachaça, com vários tipos de ervas, raízes e especiarias, como o gengibre e o cravo-da-índia. Já no contexto das comunidades indígenas e nas práticas mais reservadas da Jurema a bebida é de um teor mais concentrado. Essa diferenciação na fabricação do vinho da Jurema se dá, entre outros motivos, devido ao próprio contexto em que será servida. Seu consumo liga-se ao acesso às entidades e aos seus lugares de morada, chamados por cidades da Jurema. Nos rituais e festividades abertos ao público não juremeiro há a presença de muitas pessoas que não possuem a ascendência indígena e, por essa razão, não aguentariam beber o vinho da Jurema puro. Mota e Barros (2006; 39) afirmam que “os índios acreditam que uma pessoa não pertencente ao grupo tribal vai “endoidar” se tomar a bebida preparada para os índios”. (RODRIGUES, 2014, p. 92)

Quando ao processo de produção da jurema e Guimarães Salles (2010) comenta,

(APUD) Iam-se buscar, a leste do sítio da cerimônia, pedaços de galhos de jurema dos quais se tirava a casca, de cima para baixo, com um bastão de pau. A massa lenhosa era posta em infusão com água e depois espremida numa cuia especial [...] eles fumavam de um grosso cachimbo de barro e sopravam a fumaça sobre a bebida, onde ela formava uma camada espessa. Um velho com um maracá enfeitado com um mosaico de penas grudadas [...] dava às moças e aos homens, que formavam uma fileira ao lado, um pouco da bebida da jurema numa pequena tigela de barro. A jurema mostra o mundo inteiro a quem bebe: vê-se o céu aberto, cujo fundo é inteiramente vermelho; vê-se a morada luminosa de Deus; vê-se o campo de flores onde habitam as almas dos índios mortos (NIMUENDAJU, 1986, p. 73. APUD. GUIMARÃES SALLES, 2010, p. 200).

Durante a cerimônia, assim como na Fogueira de Xangô, não houve incorporações. Os médiuns não podiam, durante o rito, trazer seus guias e mestres. Toda a cerimônia limita-se ao estado consciente e performático dos sujeitos envolvidos na ação. Essa ligação talvez se explica na relação entre a incorporação e a rua, como explica Borba e Barreto (2015), a incorporação não é bem vista, ela assusta o curioso e o turista, e, segundo os tabus da religião, ela limita-se ao espaço privado dos terreiros, na rua ela é desencorajada e “esquecida”⁴⁸.

Durante todo o ritual havia uma distinção dos papéis de gênero. Aos homens, independentemente de sua sexualidade, foi incumbida a responsabilidade de puxar o coro de vozes para os pontos cantados, não importando a sua idade ou hierarquia, além de soprar os forninhos dos cachimbos; para as mulheres era incumbido a função de puxar pessoas para dentro da roda e acompanhar o coro.

⁴⁸ “Águas de Oxalá” não seria exceção. Uma vez que seja por respeito às tradições ou por medo do público secular, os orixás são incorporados em ambiente privado e seguem para o ambiente público, voltando ao ambiente privado para despedir-se. O processo de incorporação do santo não é acompanhado pelo público.

Foto 14



O charme do convite. Na foto vemos Marinalva de Xangô sobrar a palma das mãos olhando para o alto, enquanto Polly de Oxum bafora fumaça de seu cachimbo.

Vejo aqui algumas rupturas com os relatos de nossos interlocutores, uma vez que eles afirmavam que na jurema são os mais velhos, os padrinhos, a guiarem as cerimônias. O fato de uma pessoa da minha idade (por volta de 24 ou 25 anos), puxar o coro denuncia no mínimo uma flexibilização das hierarquias ligados à faixa etária dentro dos terreiros de jurema. Outra ruptura se dá quando observo os responsáveis por tocarem os Ilús, isto porque homens e mulheres se revezavam nessa empreitada (mesmo sob o som de piadas, afirmando que a mulher era “sapatona”, lésbica, por tocar um instrumento próprio para o masculino).

As mulheres, cis ou não, convidavam para a roda pessoas conhecidas, pessoas com quem elas poderiam trocar sorrisos e brincadeiras. A brincadeira entre os de dentro e os de fora do círculo parecia ser estimulada somente pelas mulheres, balançando as saias, batendo palmas e apontando para quem estava de fora. Elas provocavam seus amigos para que eles se juntassem a elas, essas pessoas, por sua vez, respondiam com risos, palmas e por vezes entrando na roda,

assumindo um lugar à frente da convidante. Todos tendiam a seguir o coro puxado pelos homens.

Ponto de Caboclo - Foi numa tarde serena
(autor desconhecido)
Foi Numa Tarde Serena
Lá Nas Matas Da Jurema
Eu Vi Um Caboclo Bradar [Refrão]
Kiooooo
Kio Kio Kio
Kiera
Toda Mata Está Em Festa
Saravá
Seu Sete Flechas
Que Ele É Rei Da Floresta

É preciso salientar que não houve proibições quanto à participação na gira. Desde o primeiro momento, pessoas com as mais diversas roupas, patuás e adornos poderiam entrar e compor o círculo de dança e coros. Pessoas portadoras de necessidades especiais e de síndromes dançavam lado a lado com os pais e mães de santo. Aqueles que saíam de seus trabalhos também se juntavam à roda, apesar da desconfiança, olhando para todos como se não estivessem prontos para participar do momento.

Foto 15



Nessa foto vemos o neto consanguíneo de Tia Nem, Luciclaudio de Iemanjá. Nessa fotografia optei por deixar Luciclaudio em primeiro plano, pois ele foi um dos primeiros a se juntar à dança e o último a sair.

Se faz possível aqui uma breve reflexão sobre recentes inclusões na esfera e presenças públicas realizadas por membros de afro-religiosidades. Vale a pena lembrar de dois casos emblemáticos trazidos por Pedro Oro (2012), em que a mobilização pública impediu casos de intolerância religiosa fossem burocratizadas e legalizadas. Em 2003, o deputado Manoel Maria, da Igreja Quadrangular, propôs um Código Estadual de Defesa dos Animais, prevendo a proibição de sacrifícios animais com fins religiosos (prática comum no meio afro-religioso), e o segundo em 2008, quando o Valdir Canal, pastor da Igreja Universal, pediu a proibição de “animais mortos” em locais públicos, como praças, ruas e encruzilhadas (prática também comum às religiões afro-brasileiras). Foi somente com a mobilização e intervenção no espaço público urbano que os projetos foram derrubados. Na ocasião foram realizadas caminhadas e intervenções políticas instruídas pela membresia religiosa local, a fim de denunciar e barrar os avanços dessas leis. Outro modo de incursão à esfera-pública está nas intervenções realizadas enquanto festividades. Tais intervenções urbanas, organizadas por comunidades afro-religiosas, ocupam os espaços públicos com o objetivo de trazer visibilidades para suas questões, debandando assim ações políticas, além promover uma aproximação do público espectador com as afro-religiosidades.

[...]Nesta categoria, o afro-indo-brasileiro ocupa os espaços públicos trazendo consigo muitos dos seus elementos ritualísticos – estamos nos referimos à música, à dança, às indumentárias, etc. Ações como as caminhadas de terreiro, cada vez mais presentes no espaço público brasileiro, são um bom exemplo. Essas festas públicas têm por objetivo mobilizar o povo de santo e trazer visibilidade para as suas demandas – a luta antirracista e contra a intolerância religiosa. (CAMPOS E NERI, 2020, p.174)

Foto 16



O uso dos maracás esteve presente durante todo o rito, mas, diferentemente das fotos cedidas por Mestre Manuel, vemos eles na gira, nas mãos daqueles que dançam. Na fotografia vemos um homem vestido de boiadeiro o segurando.

Durante os diferentes pontos, diferentes públicos se juntavam aos dançantes, nos pontos de caboclos e pombas giras havia uma participação maior dos membros mais jovens, dos mais fortes e de maior produção estéticas; nos pontos de pretos velhos e mestres os mais velhos dançaram, eles carregando roupas mais adornadas, mas de uma simplicidade ímpar. E assim a cerimônia se estendeu até próximo ao fim, quando a roda de capoeira que estava sendo realizada ali próximo encerrou suas atividades naquele dia, e os capoeiristas se juntaram ao grupo formado pelos povos de terreiros.

Os capoeiristas se espalharam pelo campo em diferentes lugares, ocupando diferentes postos. Uma mulher assumiu um ilú, tocando-o animadamente, enquanto conversava com algumas amigas que a fotografavam e filmavam, outros se juntaram ao círculo de danças, e outros ainda assistiam a tudo de longe, com celulares à postos.

Foto 17



A roda de capoeira foi ministrada pelo mestre capoeirista e Ogã Bruno de Oxóssi. A capoeira dividia as atenções com a roda de jurema, e, após o seu fim, boa parte dos seus integrantes juntaram-se ao ritual.

A cerimônia acabou com um novo discurso de Jeremias, dessa vez falando sobre a Fogueira de Xangô, que seria realizada em pouco menos de um mês, no dia 22 de julho. Na ocasião ele convidou a todos os presentes a participarem da entrega da Bandeira Oficial da Fogueira de Xangô de Caruaru no terreiro de Pai Marivaldo de Xangô, bandeira essa exposta no palco durante o evento que aconteceu no polo azulão. Desejando bom regresso ao lar, Jeremias se curvou diante de todos e pediu uma salva de palmas a todos os envolvidos na criação do evento

3.2 OS CURIOSOS

Como premissa basilar do presente tópico insisto em afirmar que a análise aqui esboçada nada mais é que uma interpretação daquele momento. Não busco traçar uma definição de que os ritos e as culturas afro-religiosas sempre serão ou foram assim. Azzam Júnior (1991, p.227), defende que é na interpretação que se “revela sentido onde só havia referência”,

interpretar é essencialmente um exercício imaginativo de não cristalização, aquilo que aqui venho a esboçar é uma, dentre possíveis, compreensão da experiência de campo.

Dito isto, partimos aqui de uma suposição basilar de que socialmente temos a consciência de que somos observados por outras pessoas. A ciência da observação implica em um determinado modo de comportamento pensado para o outro, e esse outro passa a ser elemento componente ao meu olhar (GURAN, 1997). Seja na rua, ou em um ritual estruturado, a noção de que sempre há alguém olhando minhas ações implica em uma comunicação não enunciada entre as partes. Há nessa ação, nem sempre consciente, um esforço constante pela criação de uma e interpretação de mim. Eu idealizado na memória desse outro, a quem igualmente observo e sou observado. A fotografia é, então, uma ferramenta de criação, manipulação e manutenção dessa memória sobre quem sou, é junto a noção de documentação que permite a compreensão de elementos de minha personalidade que desejo rememorar.

[...] Nesse sentido, a fotografia foi em parte capturada pelo poder e sua necessidade de vigilância, de tornar visíveis corpos e faces na construção de uma modalidade moderna de sujeição e docilidade que é a do termo relativo ao ser visto e identificado (MARTINS, 2021, p.152).

A fotografia é compreendida aqui como um campo de representação e imaginação (DUARTE, 2019). O fotografar implica em uma série de ações que se estendem desde a possibilidade de capturas de momento até a sua imaginação da leitura feita por terceiros. Compreende-se que a fotografia resulta em um processo antropológico de deciframento do que é esperado, do há de escondido no visível e o que há de visível naquilo que é escondido. A fotografia não nasce sem proposições quanto a sua estética, ela não é um ato de acasos, ela é feita junto a um interesse.

Nos eventos afro-religiosos públicos não é diferente. Aquilo que o curioso pode ver e documentar é, basicamente, aquilo que os membros da comunidade religiosa desejam que ele veja, há no regime do visível uma possibilidade limitada pela intenção⁴⁹. O espectador curioso pode ir além, recriar uma imaginação artística rica, mas, ele dificilmente irá documentar aquilo que não se deseja mostrar.

⁴⁹ Não questionarei aqui sobre o que os membros da comunidade podem deixar ver e o que não podem, mas, essa questão é importante quando levamos em consideração aquilo que é ocultado pela religião, por aquilo que não pode ser visto e suas motivações. Na presente pesquisa trabalho como um curioso que vê o que me permitem ver, mas, pensar no que não vejo porque não me foi permitido me parece ser igualmente, ou ainda mais, desafiador.

Em se tratando de um evento público, compreendo que o curioso é pensado como parte da estrutura do ritual. Ele não só é esperado, como desejado e interpretado. É a expectativa sobre o olhar do desconhecido que tende a organizar as manifestações públicas de modo a manifestar uma intencionalidade na composição da memória.

A estrutura ritual das cerimônias públicas do candomblé estabelece uma separação entre os oficiantes do culto e os espectadores. A formação de um público externo é prevista, mas a cerimônia pode ocorrer apenas com a participação dos filhos-de-santo da casa. O público da festa tem um caráter heterogêneo, tanto em seus interesses quanto em suas expectativas. Cito como exemplo o público formado por ocasião da festa de Oxaguiã, no terreiro da Casa branca. Foi possível distinguir a seguinte composição da assembleia: presença de membros da comunidade local onde está localizado o terreiro; antropólogos e pesquisadores de outras áreas; turistas brasileiros e estrangeiros; visitantes ilustres; filhos-de-santo de outros terreiros; além dos curiosos que estão sempre presentes em todas as festas. As categorias aqui elencadas não esgotam todas as possibilidades, cada assembleia tem uma composição única. Os terreiros que convidam ou atraem um grande número de pessoas em dia de festa, comumente, desfrutam de prestígio frente aos demais (SANTOS, 2005, p. 51).

Entendo ainda que as dimensões religiosas, lúdicas e estéticas compõem a publicitação das religiosidades. Elas quem determinam o olhar, elas cruzam e elegem diferentes arranjos de contemplação e apreensão. A priori, tudo o que é exposto é para ser visto, para ser lembrado, para ser guardado; tudo o que é exposto ao público tem que ser compreendido.

Dito isto, podemos partir para uma análise onde compreendo que o curioso é parte do ritual. Ele é convidado a participar do ritual de uma maneira diferente dos membros da comunidade afro-religiosa, e, em resposta ao convite, ele oferece sua presença e a documentação ao convidante.

A documentação feita por nós, curiosos, segue uma lógica própria, similar entre si. Durante o ritual era necessário levantar os celulares e câmeras a altura dos olhos, nos afastarmos alguns passos daqueles engajados no ritual, e realizamos a fotografia. Caso o documentante estivesse realizando uma transmissão de vídeo ao vivo em suas redes sociais, era comum levantar o braço acima da cabeça para que se tenha um ângulo privilegiado das ações realizadas. Não há segredos quanto à realização do ato fotográfico, mas há uma série de obrigações e provocações para com a realização do ato, sendo o resultado desse ato uma formalidade não obrigatória ligada à presença pública.

Foto 18



Vemos na fotografia o espectador posicionado, com celular na mão, filmando o evento para as redes sociais *online*

Entendo a dimensão pública da fotografia dos eventos religiosos de modo correlato à compreensão traçada por Mauss (2003) sobre a dádiva. Se para Mauss (2003) toda dádiva exige uma outra dádiva, podemos compreender que o convite e o rito implicam nas obrigações da presença, da documentação e da memória. Nós, curiosos, somos convidados a participar do ritual de uma maneira diferente dos membros da comunidade afro-religiosa. O convite não implica em um conhecimento prévio da comunidade, mas, demanda uma série de dádivas a serem prestadas publicamente. Estar presente corroborando com o momento ritualístico implica em uma obrigação de retribuir não só para como a comunidade ofertante do ritual/dádiva, como também para todos os que estiverem envolvidos nessa ação integrativa (MAUSS, 2003, p. 249).

Parte de uma tessitura pública do evento está em tornar publicisável minha presença. Na fotografia acima vemos um grupo de amigos sentados, protegendo objetos pessoais dos membros de terreiro, enquanto esses dançam e compõem a celebração religiosa; vemos na

mão de uma dessas pessoas o celular fotografando o evento, celebrando o que é visto e marcando sua presença física no local a partir de sua presença documental. Ações como essas são necessariamente voluntárias, em momento algum, pessoa alguma, foi obrigada ou coagida a fotografar e documentar nada, mas, essa era uma das primeiras reações ao nos virmos como parte do ritual, “a obrigação de retribuir dignamente é imperativa” (p. 250).

Em uma “obrigação” para com o convite, oferecemos não só nossas presenças físicas, como também nossas presenças virtuais, dadas aos convidados. Não há cobrança de valores monetários, de taxas ou prestações de serviços obrigatórios. Sozinhos ou em grupos, em algum momento todos levantávamos os celulares, ou câmeras, à altura dos olhos e retratávamos algum momento que nos chamasse atenção ou nos despertassem sensações e emoções; retratávamos a nós mesmos tomando como plano de fundo o rito, ou apontando nossas câmeras para aqueles a quem fomos prestigiar, mas, não fugíamos a lógica da prestação das dádivas.

Como explorado por Santos (2005), o público é pensado como parte do processo estético e ritualístico. Havia uma intencionalidade na doação e performance por parte dos membros das comunidades afro-religiosas, assim como havia uma intencionalidade no “pagamento” realizado pelo espectador. E aqui entra um fator “novo”, nessa relação de trocas entre quem observa e quem é observado: as mídias sociais.

Para Tiburi (2013) a fotografia captada em *smartphones*, celulares, tende a ser utilizada nas mídias sociais como uma ferramenta de presença virtual irrestrita. Há nessa ação a interação de aquele que fotografa, ou videodocumenta, “marque” aquele que é fotografado, deixando-o ciente de que em algum instante partilhou de um momento de sua vida; esse momento passa a ser uma informação a ser partilhada nas mídias sociais do fotografado. Em outras palavras, eu preciso não só retribuir ao convite com a minha presença, é necessário ainda documentar minha presença e torná-la pública virtualmente, envolvo meu perfil social e digital nessa ação, deixando meu interlocutor ciente que “paguei” minha dádiva, e esse, por sua vez, se vê na obrigação de agradecer a presença do convidado replicando a documentação, agora pública⁵⁰.

⁵⁰ Eu não fugi a essa lógica, após os eventos em minhas redes sociais posteí algumas fotografias feitas em campo.

Foto 19



Vemos na fotografia uma Live no Instagram acontecendo em tempo real

Vejo que aquele que realiza a ação do fotografar precisa deixar o alvo de sua imagem ciente de que ele foi fotografado, mas não só isso, ele, o alvo da documentação, precisa ainda agradecer pela fotografia. Em uma linguagem foucaultiana, Martins (2021, p.152), entende que “[...] a fotografia foi em parte capturada pelo poder e sua necessidade de vigilância, de tornar visíveis corpos e faces na construção de uma modalidade moderna de sujeição [...]”.

Entendo que nenhuma comunidade, assim como nenhum pesquisador, é inocente em suas memórias. As ações desempenhadas são realizadas com um objetivo em mente, seja esse objetivo representar, induzir uma memória, documentar ou etnógrafar. Santos (2005) defende que um dos, e possivelmente o maior, objetivos das afro-religiosidades brasileiras contemporaneamente está ligado à legitimidade. Suas performances e mesmo seus sincretismos estão ligados a uma série de fatores sociopolíticos contidas no desejo de uma visibilidade desejável, naquilo que a secularização permite realizar⁵¹. Isto é, mais que uma

⁵¹ Por secularização compreendo o processo de subjetivação que se apresenta aos sujeitos dentro dos parâmetros seculares para sua cultura. Secularidade essa que se revela, sobretudo, com a sobreposição e oposição ao religioso, como também no apreço e apego aos ideais modernos (SILVA, 2022)

celebração religiosa, as festas organizadas pelas comunidades afro-religiosas são realidades vigiadas, em que os sujeitos sabem que estão sendo observados, suas ações são “ensaiadas”, há uma delimitação dentro daquela comunidade, entre aquilo que pode ser visto na rua e o que não pode.

Há na dimensão das narrativas de si aquilo que Guran (1997) chama de “fotografia para contar”, isto é, há nas poses, nos sorrisos e nas performances ritualísticas uma compreensão de que a documentação daquele momento implicará na memória de si. A dimensão da memória é vital para a compreensão da performatividade das religiões públicas. Como aponta Prandi (1990) as religiões afro-brasileiras tem sua presença pública marcada pela intolerância religiosa e racial. Santos (2005) aponta que uma das muitas “saídas” para essa questão foi a de “transformação”, ou ainda a redução, das religiões enquanto característica cultural negra. Suas intervenções na memória social precisaram ser dotadas do espetáculo, de uma dimensão em que ao acionar as religiosidades se fale em uma manutenção da cultura e herança negra, em preservação de uma “identidade negra”.

Sua presença pública é reconhecida como entretenimento e cultura, como folclore e mitos de uma ancestralidade distante. Suas danças, ritmos, vestes e alegorias, tornam sua presença pública reconhecida e legitimada pelos sujeitos ali presentes, legitimidade dessa auxiliada pelas câmeras que documentam e pelo aparato do Estado que permitiu sua “presença” (SANTOS, 2005, p. 14). Com isso, as religiosidades ligadas a questões afro-religiosas possuem em si uma característica pública única. Para ser religião, lembra Santos (2005) ela precisa ser também cultura, e sua cultura precisa ser ligada à opinião pública. Suas imagens se tornam objeto de consumo e esse consumo torna sua crença legítima.

Ao teatralizarem suas culturas/sagrados publicamente os sujeitos envolvidos nessas ações assumem a responsabilidade de uma memória sobre si. Seus sistemas de crença se tornam parte de sua visibilidade em que não se nega o sagrado, mas entende-se que há um modo de apresentá-lo. Sabemos que as “festas” são ritualísticas, suas ações comunicativas se dão através das danças, ritos e mitos, de uma performatividade ensaiada e apreendida; sua linguagem gestual e materialidade simbólica trazem a performatividade correlata a uma dimensão do visível. Nesse sentido as relações da comunidade em estudo podem ser vistas como um espaço de representação do sensível sagrado encenado e comemorado.

A consciência da observação implica em uma teatralização ensaiada, mas que nem por isso significa menos verdadeira (TRIGO, 2003). O entreter é uma dimensão do encantamento em que o sujeito espectador é arrebatado de sua realidade sem dela se abster, é preciso fornecer uma narrativa minimamente conhecida que o afaste de suas questões e não o faça questionar sobre si e seus valores. Traço aqui a compreensão de que aquilo que é manifesto no culto tem uma razão, seja ela religiosa ou social. Uma manifestação que se versa sobre o entretenimento é uma realidade potencialmente sensível⁵².

Foto 20



Nota-se a importância do cachimbo e da fumaça para o rito, quando, ao adentrar o centro do círculo com seu cachimbo, Fulvio é acompanhado por câmeras que o perseguem dentro e fora do círculo de dança.

⁵² Estou ciente das questões raciais ao propor que ritualísticas pública possam ser compreendida como parte de uma narrativa de encantamentos, todavia na presente pesquisa não levantarei questões como essas, focando meus esforços na compreensão daqueles que desejam mostrar algo, e daqueles que querem ver algo, mas, alinho meu pensamento ao de Santos (2005, p. 124), quando a autora afirma que “O problema da espetacularização das imagens e práticas associadas ao negro sejam elas sagradas ou profanas, está relacionado ao modo como historicamente o branco viu o negro e como transformou sua cor e seus costumes em objeto de classificação. Esse tipo de representação é tributário de um imaginário social que nega o negro como homo sapiens limitando-se a afirmar as suas qualidades como homo faber e homo Ludens⁸³. Posturas racistas costumam apresentar o negro como um ser naturalmente voltado para o lúdico, com aptidões para a dança, a música e todas as atividades que envolvem o movimento do corpo”.

Cientes de que são vistos e do papel de sua visibilidade, me parece que as comunidades afro-religiosas tendem a manifestar suas religiosidades publicamente compreendendo que sua memória é também uma ferramenta política. O curioso atua na propagação de uma memória selecionada e estipulada para ele; e os povos de terreiros atuam na promoção de uma memória de si intencionalmente criada.

Como resultado de um rito pensado para ser visto e documentado. Posso defender que os espectadores que circulavam ao redor do rito, se interessavam não só pelo rito, eles se interessavam por aquilo que era bonito de ser visto, do que quebra a normalidade da vida cotidiana.

Diante da beleza plástica dos rituais públicos, a frequência à festa torna-se, para muitos uma experiência visual. Mais do que um acontecimento religioso ela é vivida pelos leigos como uma experiência estética ou um acontecimento cultural. O uso dos verbos assistir e apreciar por parte de alguns entrevistados, a exemplo de Maria Isabel e Lourival, marca a natureza das suas participações no evento, ao mesmo tempo em que justifica as suas presenças sem caracterizar qualquer tipo de vínculo religioso (SANTOS, 2005, p 58)

O ritual é pensado como uma ação religiosa e política, mas vai além delas. Ele é uma representação integrante da memória da comunidade e da estrutura social que a sustenta. Vemos na fotografia acima uma troca de olhares mecânicos, enquanto Pai Jeremias fotografava aqueles que dançavam, uma curiosa o fotografava, enquanto fotografava os que dançavam. Dessa interação podemos ilustrar e entender que não apenas nós, os curiosos e convidados, documentamos nossa presença ali, mas os membros da própria comunidade documentaram e fizeram suas imagens circularem nas redes digitais, pois eles podem também ser meios de disseminação de informação para outros curiosos.

Os perfis de mídias sociais *Caruaru tem Axé* (@caruarutemaxe⁵³); *Povos de Terreiros de Caruaru* (@povos_de_terreiros_caruaru⁵⁴); *Ile Ase Sango Iara* (@ile_ase_sango_aira⁵⁵), fizeram a documentação visual de todo o evento por meio de fotografia e transmissões ao vivo, todo o evento foi levado para o ambiente virtual *online*, aquilo que vimos no ambiente

⁵³ <https://www.instagram.com/caruarutemaxe/>

⁵⁴ https://www.instagram.com/povos_de_terreiros_caruaru.ofc/

⁵⁵ https://www.instagram.com/ile_ase_sango_aira/

físico e *off-line* estava acontecendo em tempo real para curiosos que não poderiam estar presentes⁵⁶.

O público curioso cresce exponencialmente nessa modalidade de presença. Uma presença que imortaliza, replica, manipula e enquadra uma realidade produzida e entregue ao espectador final que poderá optar por replicar o conteúdo ou ignorá-lo. A fotografia produzida por nós, sejamos curiosos ou membros da comunidade, é resultado de nossas intencionalidades de documentação e presença, fruto de nosso olhar, não sendo de modo algum objetiva e neutra (Martins, 2021).

Foto 21



Nesse momento, Sol me oferecia a jurema, enquanto Tia nem a perguntava quem ainda não havia tomado.

Trago, por fim, uma fotografia curiosa, curiosa não por trazer algo excepcional, mas por revelar que nem tudo é preciso ser visto. No momento contido nessa captura Sol havia me chamado para tomar a Jurema, após Fulvio ter purificado a todos com a fumaça de seu cachimbo, em retribuição, levantei a câmera e captei o momento que vemos acima. Mas, não

⁵⁶ Não discutirei aqui a mediatização e virtualização das afro-religiosidades, mas, fica aqui assinalada essa possibilidade para futuras pesquisas.

era essa a retribuição esperada por ela, ela não esperava retribuição alguma. Estabeleci com ela uma relação de proximidade em que ela podia desabafar comigo coisas que aconteciam dentro da organização dos eventos, com membros da prefeitura e mesmo coisas menores. Ofertei uma retribuição ao momento, sem que ela fosse pedida ou solicitada. Isso me levou até Saada (2005), quando ela lembra que não é necessário documentar tudo, lembrar de tudo e saber de tudo o que se passa em campo, mas, antes de mais nada, entender as relações que estabelecemos e como elas nos formam e as formamos. Ao ver-se fotografada nesse momento ambas, Sol e Nem sorriem, mas enquanto Nem se limitou a me perguntar, mais tarde, “pra que tanta foto?”, Sol soltou um sonoro “larga essa câmera, menino, aproveita”.

Segurando uma garrafa de jurema nas mãos, Nem serviu a bebida desconfiada e Sol me lembrou que o curioso também pode aproveitar o mundo ao seu entorno, sem lembrar-se das obrigações que nunca lhes foram impostas, mas que aceitamos sem entendermos necessariamente seus termos.

4 CONCLUSÕES

Após quase mil fotografias, horas de entrevistas e conversas, visitas a arquivos de pesquisa, dias de interlocução e mais alguns dias de curadoria da documentação dos eventos em campo, me pareceu ser necessário discutir o papel do curioso no rito público. Foi durante as celebrações aqui expostas que pude perceber que os campos público e privado não só estão interligados, como também exercem efeitos nos afetos das pessoas. Durante o processo de elaboração da presente pesquisa as experiências em campo levaram-me a propor uma análise que se debruce sobre a compreensão do público curioso como chave para o processo de elaboração dos rituais; uma vez que a presença pública de desconhecidos não só é esperada, como também é necessária para a promoção de uma memória intencionada.

Como foi apresentado, a Jurema de Caruaru é fruto de mudanças estruturais que acompanharam a história negra e ameríndia nordestina. Em nome da pureza do rito foram traçados planos de delimitação do que poderia e o que não poderia acontecer, houve uma africanização dos cultos, novas formas institucionais de afro-religiosidade foram inseridas e cresceram. Diante disso, tornam-se inegáveis as mudanças na estrutura religiosa afro-ameríndias da cidade, meus interlocutores costumeiramente reforçaram a compreensão de que algumas práticas foram alteradas, conservadas ou mesmo esquecidas. Todavia esse não foi um processo de sobreposição, mas de negociação, esses mesmos interlocutores deixaram claro que a jurema também influenciou o candomblé e a umbanda da cidade. Não se trata de uma compreensão da jurema como uma “vítima” de um processo de esquecimento, mas sim como parte ativa de um “jogo”, parte essa nem sempre é articulada quando estamos lidando com os processos de presença pública das afro-religiões. O objetivo aqui não foi mostrar a jurema como uma vítima de causas e circunstâncias sociais, mas sim como um, de muitos, elementos componentes das religiosidades públicas.

Munida de um interesse na promoção de suas culturas, membros de diferentes instituições religiosas se reúnem em momentos públicos para a promoção daquilo que julgam ser o melhor de suas religiões. As dimensões estéticas, performáticas e religiosas atuam na criação de um cenário único, em um rito espetacularizado capaz de expressar intenções tanto daqueles que querem documentar quanto daqueles que querem ser documentados. Se, inicialmente, me interessava pensar na estética das imagens, e em um método que me permitisse reavivar a memória, pude perceber aos poucos que a fotografia era uma dimensão analítica necessária para compreender como o espectador curioso cumpre o seu papel e se integra na ação dos

santos. As relações com a estética e a imagem, assim como as oralidades e discursos, estão presentes em uma compreensão que se volta tanto para um público interno (que participou ativamente e deu forma ao corpo social e político da manifestação), quanto para um público externo.

Então, retomo a pergunta que deu o pontapé inicial do projeto até aqui discutido: como o rito afro-religioso criado por essa comunidade se apresenta publicamente.

Trago aqui uma frase de Rodrigues (2014, p. 95), que pode ilustrar aquilo que venho discutindo até então:

A religião da Jurema subordinada à política significa que essa religiosidade é oriunda, antes, de um modo de existência, de uma ontologia que se inventa, também, enquanto religião, do que de um sistema de crenças. Portanto, o que afirmo é a potencialidade ontológica juremeira na constituição da agência de seus sujeitos no mundo da vida, uma agência possibilitada por uma dicotomia triária, entre natureza, cultura e religião, que imprime compreensões, posturas e associações relacionais ao real.

A africanização fruto de uma série de questões sócio-políticas influenciou uma noção de presença e legitimidade pública. Graças aos movimentos de negritude que ganharam forças nos anos 1960 e que repercutiram por quase todo o nordeste urbano, religiões que mantinham relações com elementos afro-diaspóricos viram nesse campo uma possibilidade de manifestação política legitimada pela esfera pública. O movimento negro trouxe consigo uma literacia racial e institucionalizou um rito público (SANTOS, 2005). Muito embora esse não tenha sido o objetivo do movimento, houve nesse período o processo de unificação de lutas em prol da causa negra, que resultou em uma noção de pureza dos ritos. As religiões tornaram-se, então, um elemento de demasiado poder de legitimação política de povos e culturas até então marginalizadas.

Essa interpretação essencializada de pureza resultou em um minoramento das culturas de base mestiça/híbrida. A Jurema é, como vimos, uma religião que nasce do sincretismo e, como nos lembra Guimarães de Salles (2010), ela não possui uma base-étnica comum a um povo, ela é vista como uma religião ameríndia, sem pertencer necessariamente a nenhuma comunidade, mas, ao mesmo tempo, pertence a todas elas. A jurema se faz, também, como uma compreensão da realidade. Ela é ponto de partida para uma compreensão de um mundo

sensível, um sistema complexo que se põe à prova cotidianamente, capaz de demonstrar a resistência afro-ameríndia diante de inúmeros processos de esquecimento e seleção de suas memórias.

A Jurema caruaruense é, inegavelmente, uma herança ritualística institucionalizada a pouco mais de um século, presente ainda hoje, mesmo que de forma marginal, seu percurso histórico ilustra os processos sociais e políticos de comunidades minoritárias da cidade, percurso esse por quais os juremeiros e a comunidade afro-religiosa passou. Dos padrinhos rezadores aos pais de santos, do quintal à porta da frente, a jurema caruaruense valeu-se do movimento de pureza e do crescimento da influência afro-religiosa para tornar-se pública. Se outrora ela fora perseguida, hoje ela manifesta-se nas ruas, organizando-se enquanto uma comunidade político-religiosa em prol de uma memória pública por si criada. Assim, se faz importante lembrar da casa de Padrinho Joaquim, construída em isolamento forçado, longe da convivência dos vizinhos que perseguiam e caçavam manifestações religiosas que se não às cristãs/católicas. É junto às intervenções urbanas pensadas para criação e seleção de memórias que vemos esses processos políticos em efervescência.

A africanização fruto desse processo de seleção de uma memória publicizável resultou em uma série de mudanças no ritual que almejam adentrar a esfera pública. Se compararmos os relatos e as fotos de nossos interlocutores vemos que o cetim dera lugar ao pano da costa, os colares de contas passaram a ser usados publicamente por quase todos os agentes religiosos, os rezadores se tornaram pais e mães de santo, os santos são anunciados publicamente (muito embora não sejam materializados), mas, ao mesmo passo, lá estão os ilús, os maracás, os cachimbos e sua fumaça, apresentam-se os chapéus de boiadeiro, o canto e o vinho Jurema. Há em todo o rito uma negociação entre aquilo que se pode mostrar e o público. Há uma nessa ação uma noção de cultura fortemente demarcada, é a cultura do afro-religiosa quem primeiro aparece ao público, mas é a jurema quem caracteriza o rito.

Os ritos públicos que presenciei captaram a atenção de um público acostumado com a banalidade secular daquilo que é visto na rua, os curiosos ali presentes majoritariamente assumiram uma posição de espectadores e dissipadores do que estavam vendo. A melhor forma de representar essa “posição” estava não só contida no campo físico, com seus corpos, como também com seus avatares virtuais, nas redes sociais *online*. Foram nas elaborações de fotografias e vídeos para as mídias sociais *online* que vi os espectadores curiosos mostrando

que estavam presentes no momento, dissipando em seus canais de comunicação privados as manifestações públicas das comunidades religiosas as quais presenciaram.

Têm-se aí uma relação entre a fotografia que vai além de um dispositivo de memória, ela se torna um meio de comunicação por onde se faz possível um acesso tanto à memória quanto à presença. Seguindo uma lógica (positivista) ainda hoje presente no imaginário social, a fotografia é uma prova cabal de que o sujeito ali estava, ela cumpre um papel polissimbólico tanto para o curioso, quanto para quem ele espia. Com isso, o sujeito que foi pensado como parte do ritual retribui a manifestação religiosa primeiro com sua presença, depois com sua memória, e por fim com a disseminação dessa memória por ele criado e documentado. Assim, o sujeito, enquanto curioso, é pensado como um importante parte do ritual, caso contrário, não haveria motivos para que os sujeitos, senhores de suas religiosidades, deixassem o ambiente privado e viessem à público.

Assim, o sujeito religioso assume um posicionamento que o coloca à frente da ação, ele apresenta-se e defende a si como parte de uma causa, sem necessariamente proferir um discurso de oralidades. As materialidades, o carisma e o repertório sócio simbólico tornam as ações desses sujeitos que vem à público manifestações políticas de valoroso poder enunciativo. Isto porque, suas presenças são, também, políticas. Há uma intencionalidade de visibilidade em suas ações. A escolha de uma data simbólica para o movimento negro, as materialidades de seus sagrados, os discursos, os elementos que irão compor o rito... são escolhas pensadas para serem visto e compreendidos dentro de um arcabouço sócio-político maior.

REFERÊNCIAS

- AZZAN JÚNIOR, Caiso. **Antropologia e hermenêutica: explicação e compreensão nas antropologias de Lévi-Strauss e Geertz**. 1991. Dissertação mestrado. Departamento de Antropologia. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal de campinas. 1991.
- BARBALHO, Nelson. **Caruaru Nomes e Cognomes**. Caruaru. Editora Vanguarda LTDA. 1992.
- BARBALHO, Nelson. **Caruaru, de vila a cidade**. Recife. Editora universitária univ. fed. de Pernambuco. 1980
- BARBOSA, Andréa; CUNHA, Edgar T. da; ROSE, S. G. Hikiji; NOVAES, S. Gaiuby. **A experiência da Imagem na etnografia**. São Paulo. Terceiro nome. 2016.
- BARBOSA, Andréa. Fotografia, narrativa e experiência. 2009. In. BARBOSA, Andréa; CUNHA, Edgar T. da; ROSE, S. G. Hikiji; NOVAES, S. Gaiuby. **A experiência da Imagem na etnografia**. São Paulo. Terceiro nome. 2016.
- BARROS, José Flávio Pessoa de. **A Fogueira De Xangô: O Orixá Do Fogo**. Rio de Janeiro. Editora Pallas. 2006.
- BERGER, Peter L. **Os múltiplos Altares da Modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista**. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.
- BERGER, Peter L. **Rumor dos anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural**. 2. Ed. Petrópolis. Rio de Janeiro: Vozes, 2018.
- BITTER, Daniel. **A bandeira e a máscara: estudo sobre a circulação de objetos rituais nas folias de reis**. Tese. 203 p. Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2008.
- BORBA, Carla; BARRETO, Margarita. Políticas públicas de cultura e turismo, e sua influência na profissionalização de grupos tradicionais. O caso dos Maracatu de Pernambuco, Brasil. **PASOS. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural**. Volume 13. N. 2. special issue. 2015. P. 359-374.
- BOURDIEU, Pierre e BOURDIEU, Marie-Clare. O camponês e a fotografia. **Revista de sociologia e política**. N.26. p.31-39. 2006.
- BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. Pugilato, uma paixão na África Romana: entrecruzando textos escrito e imagético. In: **SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 24.**, 2007, São Leopoldo, RS. Anais do XXIV Simpósio Nacional de História – História e multidisciplinaridade: territórios e deslocamentos. São Leopoldo: Unisinos, 2007. CD-ROM.
- CAMPOS, Roberta B. Carneiro; NERI, Raoni. Religiões Afro-Indo-Brasileiras e Esfera Pública: um ensaio de classificação de suas formas de presença. **Revista Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro. Ed. 40. V.1. p.133-155. 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0100-85872020v40n1cap06> com acesso em 12 de abril de 2022.

CAMPOS, Sandra Maria C. T. Lacerda. A imagem como método de pesquisa antropológica: um ensaio de antropologia visual. **Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, v. 6. 1996. P. 275-286.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas - estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo. EDUSP. 1997.

CAPONE, S. O PAI-DE-SANTO E O BABALAÔ: interação religiosa e rearranjos rituais na religião dos orishas. **Revista Pós Ciências Sociais**, [S. l.], v. 8, n. 16, 2012. Disponível em: <https://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/view/693>. Acesso em: 29 jul. 2022.

CASANOVA, J. Public religions in the modern world. Chicago: University Chicago Press, 1994.

COLLIER JR, John. **Antropologia Visual: a fotografia como método de pesquisa**. Editora da Universidade de São Paulo. São Paulo. 1973.

DANTAS, Emiliano Ferreira. **Os Meeiros do Cacau do Sul da Bahia: trabalho, corpo e documentação**. Dissertação. 2014. Programa de Pós Graduação em Antropologia. Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal de Pernambuco. 197 pag. 2014.

DANTAS, Emiliano; MORAIS, Jorge Ventura de. Antropologia visual no Recife: entre antropólogos e fotógrafos. In. Org. CAMPOS, Roberta B. Carneiro; PEREIRA, Fabiana M. Gama; MATOS, Silvana Sobreira de. **A nova escola de antropologia do Recife: ideais, personagens e instituições**. Recife. Editora UFPE. 2017.

DEMURU, Paolo. Imagens autênticas: corpo, contágio e fotografia política nos tempos de Instagram. **Discursos fotográficos**. Londrina. V.16. n. 28. P.203-237.2020. Disponível em: <https://www.uel.br/revistas/uel/index.php/discursosfotograficos/article/view/38462> acesso em 15 jul. 2020

DE CASTRO MENEZES, R. Caos, crise e a etnografia das escolas de samba do Rio de Janeiro. **Hawò**, Goiânia, v. 1, p. 1–38, 2020. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/hawo/article/view/63885>. Acesso em: 30 set. 2022.

DUARTE, Eduardo. **O pensamento por imagens – a aurora das experiências estéticas do homo sapiens**. Revista eletrônica do Programa de Mestrado em Comunicação da Faculdade Cásper Líbero. ISSN 2525-3166. 2019.

DURKHEIM, Émile. **Da divisão do trabalho social**. 5. Ed. Martins fontes. 2019.

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

ECKERT, Cornélia e ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. Antropologia da imagem no Brasil: experiência fundacionais para a construção de uma comunidade interpretativa. **Iluminaras**. V.17, n.41, p.177-297. 2016

EDILECE SOUZA, M. S. Percepções protestantes da Festa do Senhor do Bonfim, em Salvador-BA, no século XIX. **Anais dos Simpósios da ABHR**, [S. l.], v. 13, 2012.

Disponível em: <https://revistaplura.emnuvens.com.br/anais/article/view/420>. Acesso em: 16 jul. 2022.

EDWARDS, Elizabeth. Rastreado a fotografia. 2011. In. BARBOSA, Andrea; CUNHA, Edgar T. da; ROSE, S. G. Hikiji; NOVAES, S. Gaiuby. **A experiência da Imagem na etnografia**. São Paulo. Terceiro nome. 2016.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. **Cadernos de Campo**.n. 13. P. 155-161. 2005

FRANCO DE PAULA, T. O conceito de secularização em José Casanova em meio à disputa paradigmática na Sociologia da Religião:: uma análise da obra *Public Religions in the modern World* pelas chaves analíticas de Thomas Kuhn. **Pós - Revista Brasileira de Pós-Graduação em Ciências Sociais**, [S. l.], v. 17, n. 1, p. 97–111, 2022. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistapos/article/view/43802>. Acesso em: 30 set. 2022.

FREIRE, Marcius. Gregory Bateson, Margaret Mead e o caráter balinês. Notas sobre os procedimentos de observação fotográfica em *Balinese Character. A Photographic Analysis*. **ALCEU**. v.7. n.13. p. 60 a 72. 2006. Disponível em: <http://revistaalceu-acervo.com.puc-rio.br/media/alceu_n13_Freire.pdf> com acesso em 29 de abril de 2022.

GELL, Alfred, *Art and agency*, Oxford, Clarendon Press, 1998 (Trad. Bras. Jamille Pinheiro Dias. São Paulo, Ubu Editora, 2018).

GERMANO, P.; CAMPOS, R. B. Objetos morais na constituição da pessoa no xangô do Recife. **Religare: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB**, [S. l.], v. 18, n. 1, p. 81–106, 2022. DOI: 10.22478/ufpb.1982-6605.2020v18n1.57978. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/religare/article/view/57978>. Acesso em: 18 out. 2022.

GOMES, Adriana. O processo de secularização do Brasil no limiar da República e a criminalização do espiritismo. **Revista dos Alunos do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião – UFJF**. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 10, n.1, p. 83-93, jan-jun/2013. Disponível em: <http://www.ufjf.br/sacrilegens/files/2014/01/10-1-7.pdf> com acesso em 03 de março de 2022

GUIMARÃES DE SALLES, Sandro; Sandroni, Carlos. **Religião, espaço e transitividade: jurema na mata norte de PE e litoral sul da PB**. 2010. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2010.

GURAN, Milton. *fotografia para descobrir, fotografar para contar*. **II reunião de antropologia do Mercosul**. Uruguai. 1997

HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa**. 1. Ed. São Paulo. Unesp. 2014.

JESUS, Arivaldo Ferreira de. **Entre o sagrado e o profano: aproximações à religiosidade popular a partir da lavagem das escadarias e do adro da Igreja do Nosso Senhor do Bonfim**. Dissertação. 2015. Programa de Pós Graduação em teologia. Escola Superior De Teologia . 66 pag. 2015.

L'ODÒ, Alexandre L'omi. **Juremologia: uma busca etnográfica para sistematização de princípios da cosmovisão da Jurema Sagrada**. 2017. Dissertação mestrado. Programa de Pós Graduação em Ciência da religião. UNICAP. 2017.

LIMA, A. P. C.; SILVA, J. G.; GOMES, M. V. S.; GEISYANE, I.; MUNIZ, A. V. S.. Saúde da População Negra: Diagnóstico de Saúde das Comunidades de Matriz Africana e Afro-brasileira do município de Caruaru. In: **II Congresso de Saúde DeVry | UNIFAVIP** - 'O profissional de Saúde do Futuro: uma perspectiva multidisciplinar', 2017, Caruaru. Anais do II Congresso de Saúde DeVry | UNIFAVIP: " O profissional de Saúde do futuro: uma perspectiva multidisciplinar", 2017b.

MARTINS, José de Souza. **Sociologia da fotografia e da imagem**. Editora Contexto; 2 ed. 2008.

MATOS, Silvana Sobreira de; CAMPOS, Roberta Bivar C. Para além de “Xangôs do Nordeste”: a importância da Obra de Gonçalves Fernandes para o Estudo da religião. In. Org. CAMPOS, Roberta B. Carneiro; PEREIRA, Fabiana M. Gama; MATOS, Silvana Sobreira de. **A nova escola de antropologia do Recife: ideais, personagens e instituições**. Recife. Editora UFPE. 2017.

MAUSS, Marcel; DURKHEIM, Émile. Algumas formas primitivas de classificação – contribuição para o estudo das representações coletivas. 1903. In: MAUSS, Marcel. **Ensaio de sociologia**. São Paulo. Perspectiva. 1981.

MAUSS, Marcel. Ensaio Sobre a Dádiva — Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas In. MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo. COSACNAIFY. 2003.

MENDES, Érika do Nascimento Pinheiro. A lavagem das escadarias de Nosso Senhor do Bonfim da Bahia: identidade e memória no final do oitocentos. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 24., 2007, São Leopoldo, RS. Anais do **XXIV Simpósio Nacional de História – História e multidisciplinaridade: territórios e deslocamentos**. São Leopoldo: Unisinos, 2007.

MENEZES, R.; BÁRTOLO, L. Quando devoção e carnaval se encontram. **Proa: Revista de Antropologia e Arte**, [S. l.], v. 1, n. 9, p. 96–121, 2019. Disponível em: <https://ojs.ifch.unicamp.br/index.php/proa/article/view/3120>. Acesso em: 4 out. 2022.

MONTEIRO, Paula (org.). **Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos**. Editora Terceiro Nome. São Paulo. 1 edição. 2015.

MONTERO, Paula. Religião, Pluralismo e Esfera Pública no Brasil. **Novos Estudos**, n.74, pp. 47-65, 2006.

MORAIS, M. Ramos de, A luta do movimento afro-religioso por seus direitos (1988-2018). **Anais 32ª Reunião Brasileira de Antropologia**. Congresso Online. 2020.

MOTTA, Roberto. O útil, o sagrado e o mais-que-sagrado no Xangô de Pernambuco. **Horizontes Antropológicos** [online]. 1998, v. 4, n. 8. Acessado 16 julho 2022. pp. 168-181. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-71831998000100009>>.

MUNIZ, Aristóteles Veloso da S. Africanização dos candomblés em Caruaru: a interface entre identidade e política. **Anais dos Simpósios da ABHR**, [S. l.], n. 2, 2016. Disponível em: <https://revistaplura.emnuvens.com.br/anais/article/view/1229>. Acesso em: 15 jul. 2022.

MUNIZ, A. V. S. ; CONTASTI, K. L. Caminhos da Participação: A inclusão das comunidades tradicionais de matrizes africana e Afro-brasileira na formulação de políticas públicas municipais. In: **18 Congresso Brasileiro de Sociologia**, 2017, Brasília. Anais do 18 Congresso Brasileiro de Sociologia, 2017a.

NASCIMENTO, Ana M. B. **Pespontos nos trajes de candomblé: os trajes sagrados de nola de Araújo**. 2016. Dissertação. 201 p. Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais na Escola de Belas Artes da Universidade Federal da Bahia. 2016

ORO, Ari Pedro. Liberdade Religiosa no Brasil: as percepções dos atores sociais. In. **A religião no espaço público: atores e objetos**. ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto; CIPRIANI, Roberto; GIUMBELLI, Emerson (ORG). São Paulo. Terceiro nome. 2012

PAULO FRANCO, G. As religiões de matriz africana no Brasil: luta, resistência e sobrevivência. **Sacrilegens**, [S. l.], v. 18, n. 1, p. p. 30–46, 2021. DOI: 10.34019/2237-6151.2021.v18.34154. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/34154>. Acesso em: 22 jul. 2022.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos [online]**. 2014, v. 20, n. 42. p. 377-391. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/n8ypMvZZ3rJyG3j9QpMyJ9m/?lang=pt#> Acesso em 8 fevereiro de 2022.

PEREIRA, Zuleica Dantas. Terreiro Obá Ogunté; Parentesco, sucessão e poder; Pais e mães do santo do terreiro; Parentesco sagrado e profano. Dissertação. 1994. Universidade Federal de Pernambuco. 1994.

PEREIRA, Hanayrá Negreiros de Oliveira. **O Axé nas roupas: indumentária e memórias negras no candomblé angola do Redandá**. 2017. 133 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2017.

PINTO, Clécia Moreira. **Saravá Jurema Sagrada: as várias faces de um culto mediúnico**. 1995. Dissertações de Mestrado. Programa de pós graduação em Antropologia. Universidade Federal de Pernambuco. 1995.

PRANDI, Reginaldo. Referências Sociais das religiões afro-brasileiras sincretismo, branqueamento, africanização. In. BACELAR Jeferson. **Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida**. Pallas. Salvador. Bahia. 1999. P. 93-112.

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

PRANDI, Reginaldo; VALLADO, Armando. Xangô, rei de Oiô. In. BARRETI FILHO, Aulo (org.). **Dos yorúbá ao candomblé kétu**. São Paulo. Edusp. 2010. V.1. p. 141-161

RANQUETAT JR., C. Laicidade, laicismo e secularização: definindo e Esclarecendo conceitos. **Revista Sociais e Humanas**. 21(1). P. 67-75. 2009.

RIBEIRO, José da Silva. Antropologia visual, práticas antigas e novas perspectivas de investigação. **Revistas de antropologia**. São Paulo. USP. 2005. V. 48. P.163-648.

RODRIGUES, Michelle Gonçalves; CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro. Caminhos da visibilidade: a ascensão do culto a jurema no campo religioso de Recife. **Afro-Ásia**. 2013, n. 47, pp. 269-291. 2013. ISSN 1981-1411.

RODRIGUES, Michelle Gonçalves. **Da invisibilidade à visibilidade da Jurema: a religião como potencialidade política**. 2014. Tese (Programa de Pós-Graduação em Antropologia) Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2014.

ROSA, Laila Andresa Cavalcante. **As juremeiras da nação Xambá (Olinda, PE): músicas, performances, representações de feminino e relações de gênero na jurema sagrada**. Tese Doutorado. 2019. Programa de pós Graduação em Música. Universidade Federal da Bahia. 2019.

SAMPAIO, D. S. Catimbó e jurema: uma recuperação e uma análise dos olhares pioneiros. **Debates do NER**, [S. l.], v. 2, n. 30, p. 151–194, 2017. DOI: 10.22456/1982-8136.63469. Disponível em: <https://www.seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/63469>. Acesso em: 29 jul. 2022.

SANCHEZ, W. Elementos para a análise do campo religioso no Brasil. **Revista do Núcleo de Estudos de Religião e Sociedade (NURES)**. ISSN1981-156X, 0(02). 2011. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/nures/article/view/7329> acesso em 28 jul. 2022

SANTOS, Eufrazia Cristina Menezes. **Religião e espetáculo: análise da dimensão espetacular das festas públicas do Candomblé**. 2005. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, University of São Paulo, São Paulo, 2005. doi:10.11606/T.8.2006.tde-03092007-134704. Acesso em: 16 de fevereiro de 2022.

SAHLINS, Marshall. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I). **Mana [online]**. 1997, v. 3, n. 1 [Acessado 3 Outubro 2022] , pp. 41-73. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-93131997000100002>>. Epub 15 Maio 2007. ISSN 1678-4944. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131997000100002>.

SILVA, H. W. Oliveira. CALUNDUNZES, TERREIROS E A RUA: da colonização à formação dos terreiros de caruaru. In. CARDOSO, Fernando da Silva; et al. **Anais. III Seminário de Direitos Humanos e II Congresso Regional de Direitos Humanos**. Centro Universitário do Vale do Ipojuca, Caruaru, Pernambuco. 2017. Disponível em: https://dd8487b1-2c6f-4902-8a8b-0ccfe8b9868c.filesusr.com/ugd/617060_e993ccae13d5493fa7d4cbe02a60831b.pdf Com acesso em: 12 de abril de 2022

SILVA, Hugo Wesley Oliveira. **Os dez mandamentos da IURD: negociações e usos de elementos religiosos no entretenimento produzido pela Igreja Universal do Reino de Deus**. 2022. Dissertação (Mestrado em Comunicação) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2022.

SILVA, Polyana Inácio Rezende. Dinâmicas Comunicacionais Na Representação Da Vida Cotidiana Instagram: um modo de narrar sobre si, fotografar ou de olhar para se ver. **XVII Congresso de Ciências da Comunicação na Região Sudeste**. Minas Gerais. 2012.

SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô**. Petrópolis. Rio de Janeiro. Vozes. 2017

SOUZA, Fernanda Meira de. **Afirmção da identidade religiosa e constituição do sujeito político das mulheres de terreiro de Pernambuco**. dissertação. 139 p. Programa de Pós-

Graduação em Antropologia, do Departamento de Antropologia e Museologia, da Universidade Federal de Pernambuco. 2014

STRATHERN, Marilyn. “Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia”. In: **O Efeito Etnográfico**. São Paulo: Cosac & Naify. 2014.

STRATHERN, Marilyn. **O Efeito Etnográfico**. São Paulo. UBU. 2017.

TIBURI, G. Soares Pires. Fotografia através de dispositivos móveis: Estudo de caso sobre o Instagram. **Revista da Graduação**, v. 6, n. 1, 31 maio 2013.

TRIGO, Luiz G. Godoi. **Entretenimento: uma crítica aberta**. São Paulo. Editora Senac. 2003.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **Mana [online]**. 2002, v. 8, n. 1 [Acessado 5 agosto 2022] , pp. 113-148. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-93132002000100005>>. Epub 02 Jul 2002. ISSN 1678-4944. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132002000100005>.

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

APÊNDICES

Anexo 1



Fotografia feita durante o “Águas de Oxalá” (2022) com a comissão organizadora do evento. Na ocasião, Solange, me chamou para tirar a foto oficial do evento, uma vez que a prefeitura, representada por Carlos, então chefe da secretaria municipal de Direitos Humanos, não trouxe nenhum fotógrafo da prefeitura para o local. E, de acordo com Solange, sem as fotos não há como contar as histórias. A fotografia é de minha autoria e foi feita em 30 de janeiro de 2022.

Da esquerda para direita vemos dois bombeiros civis prestando serviços; Tamires, responsável pela pasta da Mulher, subsidiada pela secretaria de Direitos Humanos; Naércio de Xangô; Carlos, secretário municipal de Direitos Humanos; Jeremias de Oxum; Edna de Nanã; Teresa de Oxum; Rosa de Oxum; Sol de Oxum e Débora.

Anexo 2

Fotografia feita durante o cortejo do “Águas de Oxalá”, no momento o corpo de procissão estava subindo as ladeiras que dão acesso à igreja de Santa Luzia, no alto do Monte bom Jesus. A fotografia é de minha autoria e foi feita em 30 de janeiro de 2022.

Anexo 3



Na imagem vemos um Mèdium dançando incorporado por Iemanjá, durante o “Águas de oxalá”, a fotografia é de minha autoria e foi feita em 30 de janeiro de 2022.

Anexo 4

Fotografia feita durante a “Fogueira de Xangô”, na ocasião agentes da prefeitura discursavam para o público. Da direita para a esquerda estão Jeremias de Oxum, Rosa de Oxum; Juliana de Oia, responsável, juntamente com Jeremias, pela secretária de igualdade racial; Fathyla, secretária atuando junto à pasta de direitos das mulheres. A fotografia é de minha autoria e foi feita em 22 de julho de 2022.

Anexo 5

Fotografia captada durante a “Fogueira de Xangô”. Na fotografia vemos Dalva de Iemanjá. A fotografia é de minha autoria e foi feita em 22 de julho de 2022.

Anexo 6



Fotografia feita durante o discurso de agentes representes do municipal, nela vemos um fotógrafo contratado pela prefeitura captando registros dos agentes políticos, de costas para a plateia. A fotografia é de minha autoria e foi feita em 22 de julho de 2022.

Anexo 7



Na fotografia vemos os homenageados e cerimonialistas da Fogueira de Xangô, durante a entrega de certificados para os homenageados. Esse momento se deu antes do discurso público dos agentes da prefeitura municipal e das chegadas dos fotógrafos, na ocasião fui chamado de "fotógrafo oficial", por Jeremias, então como cerimonialista. A fotografia é de minha autoria e foi feita em 22 de julho de 2022.

Na fotografia, da esquerda para a direita, vemos: Dalva de Iemanjá; Marivaldo de Xangô; Edna de Nanã; Rosa de Oxum; Rogério de Iemanjá e Jeremias de Oxum.