



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAPÁ
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE LICENCIATURA E BACHARELADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

CABANA DA JUREMA: OS SENTIDOS SOCIAIS DOS OBJETOS RELIGIOSOS
AFRO-BRASILEIROS

Lorran Lima de Almeida

Macapá
Novembro de 2016

Lorran Lima de Almeida

**CABANA DA JUREMA: OS SENTIDOS SOCIAIS DOS OBJETOS RELIGIOSOS
AFRO-BRASILEIROS**

**Trabalho de conclusão de curso apresentado
como requisito para conclusão da graduação
em Ciências Sociais da Universidade Federal
do Amapá.**

Orientador: Prof. Dr. Joseph Handerson

**Macapá
Novembro de 2016**

Lorran Lima de Almeida

**CABANA DA JUREMA: OS SENTIDOS SOCIAIS DOS OBJETOS RELIGIOSOS
AFRO-BRASILEIROS**

Aprovado em: ___/___/_____

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Joseph Handerson

Prof. Dr. Marcus André de Souza Cardoso da Silva

Prof. Dr. Marcos Vinicius de Freitas Reis

Macapá

Novembro de 2016

AGRADECIMENTOS

Um voo de Brasília-DF até Macapá-AP nos permite vários momentos de reflexão. Diante de muitas horas de viagem, comecei a pensar sobre os agradecimentos referentes ao término de meu curso de graduação em Ciências Sociais na UNIFAP. Inicialmente, lembro-me da rotina diária ao me preparar para o vestibular. Eram manhãs estudando no cursinho e tardes estudando em casa, posso lembrar também as dificuldades do cotidiano, um pneu de bicicleta furado, a corrente caindo ou o calor de 13h:30min que normalmente cobre Macapá.

Após conseguir entrar na Universidade, pude vivenciar como esse ambiente é acolhedor e egoísta. Mas, com toda certeza, foi uma das melhores experiências de minha vida até hoje. Em primeiro momento, gostaria de não agradecer. Não agradeço um processo que durou três meses contra mim, por pura vaidade, onde eu poderia perder a graduação. No mais, as dificuldades fazem parte de nossas conquistas.

Agradeço à minha família por me dar base para enfrentar todos os tipos de adversidades, principalmente meus avós, Oscarina Pantoja e Raimundo Amanajás, onde pude lhes orgulhar sendo o primeiro membro da família aprovado na Universidade Federal.

Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Joseph Handerson, que pode disponibilizar momentos de seu tempo para me orientar. Deixo aqui meus sinceros agradecimentos e admiração.

Agradeço aos colegas de graduação que fizeram tudo ter mais alegria, em especial a amizade de Rosália Oliveira que fez e continuará fazendo parte de minha vida. Agradeço aos colegas do Programa de Educação Tutorial, em especial a Ana Carolina Bonfim, Layza Bandeira e Ricardo Kairós, pelos momentos de companheirismo e estudos. Agradeço aos meus amores, que em um período ou outro estiveram do meu lado, me apoiando e me aguentando.

Somos aquilo que cultivamos, somos amor, somos dedicação, somos intrigas, somos humanos, propensos a vitórias e derrotas e o que eu sou devo a uma mulher. Glaucia Lima, mãe, pai, amiga, companheira e julgadora, uma mulher que me acompanhou e me acompanha em meus caminhos, sempre a me observar. Em momentos, penso que a vida se resume a dar orgulho a ela, mas lembro de que sua grande vontade é me ver feliz, mesmo que longe de seus braços. À ela, meu amor e agradecimento.

Finalmente, agradeço a todos, que de forma direta ou indireta, fizeram parte dessa trajetória.

RESUMO

LIMA, Lorrán. Cabana da jurema: os sentidos sociais dos objetos religiosos afro-brasileiros. 2016. 31 f. Trabalho de Conclusão de Curso (graduação). Departamento de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal do Amapá, Macapá.

O presente artigo se articula a partir de duas dimensões: a) a comercialização de objetos religiosos afro-brasileiros e, b) os sentidos sociais mobilizados pelos sujeitos da pesquisa para qualificar tais objetos e produtos a partir das dimensões materiais e simbólicas. A pesquisa etnográfica foi desenvolvida em espaços de comercialização de produtos e utensílios rituais em Macapá, capital do Estado do Amapá, no norte do Brasil. Tendo como base a forma de como esse estabelecimento atuava como um eixo de difusão de materiais, informações e experiências. A pesquisa possibilitou compreender como espaços de produção da religiosidade afro-brasileira se interseccionam a formas de entendimento e negociação dos sentidos atribuídos a eficiência e eficácia dos objetos enquanto dispositivos dotados de possibilidade de agência e capacidade comunicativa na relação dos humanos com seres espirituais, humanos e não humanos através da prática ritual.

Palavras-chave: Objetos rituais, comércio de bens simbólicos, religiões afro-brasileiras.

ABSTRACT

LIMA, Lorrán. Cabana da jurema: os sentidos sociais dos objetos religiosos afro-brasileiros. 2016. 31 f. Trabalho de Conclusão de Curso (graduação). Departamento de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal do Amapá, Macapá.

This article articulates from two dimensions: a) the commercialization of Afro-Brazilian religious objects and B) the social senses mobilized by the research subjects to qualify such objects and products from the material and symbolic dimensions. Ethnographic research was carried out in the commercialization of products and utensils of rituals in Macapá, capital of the State of Amapá, in northern Brazil. Based on the way in which this establishment acted as an axis of diffusion of materials, information and experiences. The research made it possible to understand how spaces of production of Afro-Brazilian religiosity intersect with ways of understanding and negotiating the meanings attributed to the efficiency and effectiveness of objects as devices endowed with the possibility of diligence and communicative capacity in the relationship of humans with spiritual, human, and spiritual beings. Through ritual practice.

Keywords: Ritual objects, trade of symbolic goods, Afro-Brazilian religions.

INTRODUÇÃO

Minha primeira visita à Cabana da Jurema como pesquisador foi realizada no dia 29 de dezembro de 2015, quando em uma manhã me apresentei como universitário com o propósito de desenvolver minha pesquisa naquele local. No primeiro momento houve um estranhamento por parte dos vendedores em relação a minha constante presença, mas com as visitas posteriores houve o estabelecimento de um maior contato e aceitação de minha permanência no local. Durante minha primeira observação, fiquei surpreso com o grande e intenso movimento de clientes na Cabana. No período de final de ano, o movimento aumenta consideravelmente por conta do Ano Novo. A procura por banhos, materiais para oferendas, é muito grande. A procura se fazia a partir de pessoas com orientações e adeptas de práticas religiosas diversas, ainda que a maioria se mostrasse como detentora de um vínculo mais expressivo com templos e grupos candomblecistas ou umbandistas. Os banhos e perfumes buscados por esses clientes tinham como propósitos a execução de ritos domésticos, em sua maioria, e seriam utilizados com a intenção de conseguir novas energias e para a purificação de coisas ruins, como inveja, por exemplo, canalizando a possibilidade de concretizar determinados interesses no início do ano vindouro.

A discussão aqui apresentada se insere, por um lado, a um campo mais amplo de categorias fundadoras de desenvolvimento antropológico, com atenção para a ideia e relações entre a utilização de objetos rituais; e, por outro lado, também está vinculado ao campo dos estudos sobre religião e religiosidade.

O presente artigo se articula a partir de duas dimensões: a) a comercialização de objetos religiosos afro-brasileiros e, b) sentidos sociais mobilizados pelos sujeitos da pesquisa para qualificar tais objetos e produtos a partir das dimensões materiais e simbólicas. A partir da experiência etnográfica desenvolvida em espaços de comercialização de produtos e utensílios rituais em Macapá, capital do Estado do Amapá, norte do Brasil.

Interessa mostrar que objeto e produto correspondem aqui às diversas concepções materiais para utensílios que na experiência religiosa de grupos afro-brasileiros assumem um papel simbólico e ritual distintivo, tomando parte de uma dinâmica de interação entre planos e seres que, em última instância, é o propósito comunal do rito. Na gramática dos usos nativos, objeto é uma categoria genérica para se referir a um amplo acervo de utensílios mágicos, ao passo que “produto” se refere a sua acepção dentro de uma dinâmica de mercado da qual também fazem parte. No contexto do rito, contudo, objeto e produto parecem se tornar

descritivos obsoletos, na medida em que os objetos assumem contornos e propriedades específicas, e mesmo distinguem-se entre si em eficácia, eficiência e autoridade. Esses três níveis serão desenvolvidos mais adiante.

A pesquisa de campo foi desenvolvida em uma loja de comercialização de objetos mágico-religiosos, ou simplesmente, loja de objetos religiosos, como é considerada por alguns interlocutores. A loja em questão se chama Cabana da Jurema, e é considerada a mais antiga da cidade de Macapá, estando em funcionamento há 46 anos, na Rua Rio Vila Nova, no centro comercial da cidade.

Nas técnicas de pesquisa, foram desenvolvidas observações participantes de caráter sistemático, através das quais tive a oportunidade de acompanhar o cotidiano de atividades da loja, participando de conversas e funcionamento da Cabana, em horários e turnos sistemáticos, sendo estes, fosse ao início do funcionamento pela manhã ou durante o turno da tarde, até o fim do expediente, às 18 horas. Além da observação participante, realizei entrevistas semiestruturadas com os funcionários, clientes da Cabana e sacerdotes de religiões afro-brasileiras em seus respectivos terreiros, como o terreiro do Pai Alexandre, localizado no Bairro Açai e no terreiro da cabocla Jurema, criado pela Yalorixá Adérica, onde pude desenvolver um roteiro de perguntas estruturadas para compreender a trajetória de vida religiosa e a relação com o consumo e utilização dos objetos.

O universo da pesquisa foi constituído por, em média, 20 entrevistas diretas, onde se objetivou constituir a narrativa da trajetória de vida dos interlocutores, seja ela pessoal ou religiosa, até sua possível relação com a utilização de objetos rituais. Dentre esses entrevistados fazem-se presentes clientes e funcionários, diante da observação foram desenvolvidas ainda conversas de caráter investigativo para a compreensão do objetivo pesquisado.

Ao considerar os aspectos que caracterizam a dinâmica de dissolução (PIERRUCCI, 2006), e trânsito religioso contemporâneo (ALMEIDA, 2010) é perceptível como religiões afro-brasileiras, como o candomblé¹ e umbanda², por exemplo, se inserem nos percursos devocionais e tangenciam as experiências religiosas de muitos, mesmo aqueles que não se percebem ou se identificam como adeptos. A consulta e prestação de serviços mágicos, a frequência das festas constitui parte de uma sociabilidade religiosa que engloba um conjunto

¹ BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia: Rito nagô**. Tradução: Maria Isaura P. de Queiroz. São Paulo. Companhia das Letras 2001.

² MAGNANI, José G. C. **Umbanda**. Editora Ática. 1991.

heterogêneo de pessoas que não necessariamente desenvolvem uma relação de adesão contínua, mas que se movimentam e transitam em espaços religiosos e culturais diversos. Nesse contexto, vários são os aspectos que localizam e distinguem a relação dessa heterogeneidade de pessoas com as religiões afro-brasileiras no espectro de religiões de grande adesão ou mesmo de adesão minoritária pela carga densamente ritualizada, como é retratada.

Roupas deslumbrantes, adereços, altares, uso de incensos, velas, pontos traçados no ambiente como forma de conectividade e convite, as danças e músicas que compõem performances características do transe, são percebidos no imaginário social como elementos que denotam um aspecto específico dessas expressões quando contrastadas com os ritos das expressões católicas, protestantes ou neopentecostais, por exemplo. A proposta de investigação que deu origem a esse artigo teve como mote inicial a observação de como esse imaginário mobiliza espaços e práticas sociais diversas que se estendem sobre e através de campos e arenas que se cruzam: comércio, política, manifestações e expressões artísticas, entre outras.

O comércio aparece como uma região que produz dinâmicas de disjunção e síntese nesse cenário de múltiplos ambientes, agendas e interesses. É disjuntivo na medida em que faz borrar separações convencionais que orientam uma parte significativa da literatura antropológica clássica, como abordados nas obras de (GEERTZ, 1978) e (EVANS-PRITCHARD, 1978), fundadas em uma distinção entre sagrado e profano; mas também se consolida como um espaço de síntese na medida em que viabiliza relações de continuidade entre elementos simbólicos, estéticos e materiais do rito que dialogam com ideias como “tradição” através do comércio de utensílios que têm um papel de destaque na composição do rito e da performance como trabalhado por (PRANDI, 1996)

Observar o aspecto comercial desses objetos é uma forma de ascender por um lado a uma compreensão histórica da inserção das religiões afro-brasileiras no norte do Brasil; por outro lado, desde uma perspectiva etnográfica torna-se uma chave de acesso para a compreensão das dinâmicas e sentidos produzidos por diversos agentes que compram e se utilizam desses objetos em suas práticas devocionais e rituais.

Uma suposição inicial é que em graus e com performances distintas, o “rito” é comum a toda expressão religiosa ou ascética em grande medida, e também a um campo amplo de experiências sociais (a política, o trabalho, por exemplo). Retomando a definição de Victor Turner (2005), o ritual é entendido como “o comportamento formal prescrito para ocasiões

não devotadas à rotina tecnológica, tendo como referência a crença em seres ou poderes místicos” (TURNER, 2005, p. 49). Nesse contexto, se a definição de Turner é precisa ao circunscrever o ritual a uma dimensão de interação e de conduta específica da atmosfera cotidiana, por outro lado, dada sua fundamentação empírica em sociedades de escala reduzida, deve ser redefinida de modo a abrigar as complexidades e ambivalências que caracterizam essas relações em um contexto pós-industrial e de relações multiestratificadas. Fazendo considerações sobre Turner e outros autores, Mariza Peirano (2003) elabora algumas considerações sobre os rituais:

Concluimos, portanto, que rituais são um tipo especial de eventos, mas não qualitativamente diferentes daqueles considerados usuais. Sendo assim, o instrumental desenvolvido para analisá-los pode ser reapropriado, com proveito, para exame dos eventos cotidianos (PEIRANO, 2003, p. 30).

A autora leva em consideração o papel dos atores sociais, sendo capazes de conduzir as relações estabelecidas, colocando a sociedade em constante movimento. Assim, a experiência ritual contemporânea se intersecciona à uma dimensão social típica das sociedades industriais na qual a produção de determinados itens é demandada a outros ambientes e esses são ascendidos numa relação de câmbio mediado pela compra. Ainda no aspecto sociotécnico do rito, os elementos materiais assumem uma posição e lugar que traduzem seu aspecto técnico e exterior para uma dimensão simbólica na qual estão simultaneamente investidos e funcionam como veículos. A utilização de tais objetos no contexto do rito é marcado assim por uma dimensão técnica, como sugerida por Mauss (2003a), na medida em que, é através da técnica que se executa uma relação entre eficácia e eficiência. Na produção e avaliação do rito, os objetos em sua diversidade assumem um papel central; eles são os elementos através dos quais os devotos e sacerdotes ascendem à possibilidade de comunicação e troca com seres humanos e não humanos. É através de tais objetos que se “veste” e “alimenta” a entidade, que se “canta”, que se pode ler a sorte de clientes e consulentes. Objetos assim ocupam uma posição ativa de mediação, não de elementos estáticos. A eles se atribui um valor e um sentido que é ritualmente reafirmado mediante os resultados que produzem no processo de mediação.

Para chegar ao objetivo da pesquisa se fez necessário acionar literaturas como a de Roberto Pires (2011) e Prandi (2004) para discorrer sobre a ideia de fetichismo marcada dentro da teoria antropológica, juntamente com a ideia de caráter mágico contemporâneo que pode ser acionado pela bibliografia de Pierucci (2001). Para desenvolver um melhor campo

relacional sobre as práticas afro-religiosas e utilização de objetos rituais, foram acionadas as categorias “trabalho”, desenvolvida por Kelson Oliveira (2010) juntamente com Calvelli (2011), que trabalha em sua obra a categoria “profissionais do sagrado”. Foram úteis também termos como o pesquisado por Giumbelli (2011), que sugere o sentido de “liberdade da crença” no contexto moderno. Nesta pesquisa, foram desenvolvidos ainda os caminhos percorridos pelas religiosidades afro-brasileiras, onde se fez necessário a utilização da produção bibliográfica de Valente (1977) e Prandi (1996), partindo da análise dos referentes autores sobre o campo das religiões afro-brasileiras. Entre produções de outros autores, clássicos e contemporâneos, que foram utilizados para a construção do texto. O mesmo está estruturado em quatro momentos, no primeiro, é comentado sobre os caminhos da religiosidade afro-brasileira, no segundo é feito o cenário de consumo e histórico da Canaba da Jurema, em terceiro momento é discutido sobre a agência dos objetos e sobre a eficácia do feitiço, em quarto ponto é feita a pesquisa em torno da crença, consumo e imaginário criado em torno dos objetos religiosos.

OS CAMINHOS DA RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA

A história da presença de africanos e seus congêneres na constituição da sociedade brasileira é uma história marcada por violências, violações e retóricas que através de mecanismos de poder expressivos e sutis condicionaram a presença destes sujeitos – que não eram considerados como sujeitos – às margens do espaço, do acesso a direitos sociais, das políticas e dos espaços de representação. Apesar disso, é fruto dessa presença incômoda muito dos aspectos que atualmente destacam-se como constituintes de uma certa imagem de Brasil. Esse imaginário que constitui e se entrelaça e, por vezes, é vista e reconhecida apenas no campo das produções musicais, gastronômicas e esportivas tem seus efeitos sobre os espaços sociais de distinção, entre eles a religião.

No contexto de tensões e conflitos que caracterizam o campo religioso brasileiro contemporâneo, a posição ocupada pelas religiões afro-brasileiras, sobremaneira o candomblé e a umbanda, ainda é uma posição periférica. Periférica não pela quantidade de pessoas que frequentam os cultos e templos, ou mesmo daquelas que se posicionam publicamente como devotas. É periférica em um sistema de valoração no qual essas expressões são lidas a partir de lentes etnocêntricas e depreciativas, fetichizadas em seu aspecto ritual e cultural, tendo as práticas dos seus devotos usualmente vinculadas a uma espécie de potência maligna que não lhe compete. É ainda sobre essa lente etnocêntrica que a imagem e as representações da

religião e da negritude são congeladas, destituídas de sua potência de múltiplo, diverso e diferente.

O processo de inserção da mão de obra negra no Brasil através do trabalho escravo separou famílias e etnias, trouxe contingentes e culturas de diferentes partes do continente africano para o Brasil. Essas pessoas contribuíram para a formação da economia e da sociedade, produziram novos arranjos de parentesco, restabeleceram suas tradições religiosas, linguagens e mitos, mesmo em contextos de opressão e violência. Do conjunto de coletividades escravizadas e trazidas ao Brasil nesse momento sobressaíram dois grupos: os Sudaneses³ e os Bantos⁴.

O sincretismo religioso foi um dos meios fundamentais da resistência da religiosidade africana em terras brasileiras, e segundo Valente (1977), abrangeu no seu desenvolvimento um processo de interação cultural, com propósitos de prevenir, reduzir ou anular os conflitos. Dentro do âmbito religioso e ritual afro-brasileiro, esse sincretismo se caracteriza pelo choque entre o fetichismo oriundo das religiões africanas que tem uma estruturação simples e rústica, juntamente com o catolicismo luso-brasileiro, onde a estrutura é complexa, baseada em conceitos e organizações, regidas por uma burocracia institucional de igrejas centralizadas e livros sagrados.

As religiões africanas caracterizam-se como ainda hoje pela crença em Deuses que incorporam em seus filhos. São também religiões baseadas na magia. O sacerdote ao manipular objetos como pedra, ervas, amuletos, etc., e fazer sacrifícios de animais, rezas, invocações secretas, acreditam poder entrar em contato com os deuses, conhecer o futuro, curar doenças, melhorar a sorte e transformar o destino das pessoas. Por esses princípios a magia africana era vista como prática diabólica pelas autoridades eclesiásticas como já havia ocorrido com as religiões indígenas [...] os transe dos negros eram vistos como demonstração de possessão demoníaca e as adivinhações, sacrifícios e outras práticas mágicas eram bruxarias ou, então “magia negra” (como se convencionou chamar a magia feita para o mal) (SILVA, 2005, p. 35).

Portanto, neste contexto, a religiosidade afro-brasileira saía da lógica do culto monoteísta, aceito pela religião dominante na sociedade colonial, onde eram criados estereótipos para as religiões que tinham em seus preceitos a cultura africana e indígena, chegando a serem consideradas religiões inferiores, primitivas, de cultos diabólicos e atrasados. Todavia, o negro africano possuía seu sistema mítico-religioso, fazendo do

³ “Englobam os originários da África ocidental e que viviam em territórios hoje denominados como Nigéria, Benin (ex-Daomé) e Togo” (VAGNER, 2007, p. 08).

⁴ “Reúnem as populações oriundas das regiões localizadas nos atuais Congo, Angola e Moçambique” (VAGNER, 2007, p. 08).

fetichismo sua religião, adorando plantas, pedras, animais e suas próprias divindades, atribuindo forças sobrenaturais a essas. O caráter fetichista herdado pela cultura africana se reflete no uso de amuletos mágico-médicos, ou nas orações fortes e em fechar o corpo e obter proteções (VALENTE, 1977).

A separação de etnias africanas fez com que o sistema de cultos sofresse mudanças, abrangendo aos cultos demais entidades para todas as nações, com a dispersão da linhagem, onde os ritos não eram para os antepassados sagrados, mas sim para cultuar os antepassados familiares dos escravos, ao lado de espíritos de índios e caboclos. Segundo Magnani (1991), a mudança no modelo econômico brasileiro com o abolicionismo acabou por prejudicar na organização dos cultos, assim, de certa forma, não permitindo a conservação do patrimônio cultural afro-brasileiro. Não tendo, posteriormente, um suporte para suas práticas.

Diante das principais religiões afro-brasileiras, podemos destacar que o candomblé e a umbanda foram e são manifestações essenciais de resistência africana no Brasil. Em um maior campo relacional, podemos observar a contextualização histórica do Vodou como fenômeno religioso no Haiti.

Como culto familiar e coletivo, o Vodou é a prática, por excelência, na qual o haitiano se esforça por reencontrar a identidade perdida com a separação da África e a opressão socioeconômica que o persegue da escravidão até hoje, visto a euforia da Independência, em 1804, quase nada ter durado (HANDERSON, 2010, p. 46).

Podendo ser notado que o Vodou representou a consciência das diferenciações e relações de mundo, sendo esta religiosidade uma força diante de um campo de luta e resistência, o autor mostra que no Haiti, o Vodou, foi uma arma de resistência que tornou o Haiti como a Primeira República Negra do mundo. Fundindo-se, posteriormente, com o quadro político da nação.

Já em um contexto nacional, o candomblé se destaca pelo fato de reinventar a religiosidade da África no Brasil, como forma de expressar as dificuldades e restrições encontradas pelos afro-brasileiros para se estabelecerem social e culturalmente como afro-brasileiros no seio da sociedade, tornando-se assim, uma prova de resistência no país. E a umbanda porque procurou, pela ação da classe média branca e depois dos segmentos menos favorecidos da população, em sua maioria negra e mulata, refazer a ideia de Brasil, inserindo o africano e sua cultura como elemento da constituição da nação brasileira, mesmo de forma depurativa.

Neste quadro, a oferta de serviços mágicos-religiosos oferecidos pelos médiuns e obtidos através do contato com essas entidades, acabando por atrair muitos clientes e simpatizantes tanto para umbanda quanto para o candomblé, propiciando um ambiente de comercialização dentro e fora do terreiro. Nesse aspecto, os serviços oferecidos buscam a produção de determinados efeitos no cotidiano através da manipulação e contato com seres e elementos alocados no sobrenatural, tendo em vista que se concebe uma estreita relação entre esses dois planos do cosmos, de modo que um pode afetar o outro.

Segundo Prandi (2004), os serviços mágicos, são oferecidos ao não devoto, lhe dando a possibilidade de encontrar solução para problema não resolvido por outros meios, sem maiores envolvimento com a religião, mas que não são necessariamente pessoas que frequentam os cultos, mas os clientes acabaram por legitimar as religiões afro-brasileiras, frequentando os terreiros e afirmando como religião e um grupo social.

Seu caráter político foi conquistado por essa ser caracterizada como uma religião genuinamente brasileira, frequentada por uma elite branca e por possuir um caráter de religião mágica. Entre outros aspectos, a umbanda vem a ser considerada uma religião aética. Nas religiões éticas existe a permanência de uma moral social onde nas regiões mágicas isso é deixado de lado, onde não há ideia de salvação e sim à procura de intervenção nesse mundo.

Daí as religiões mágicas não se caracterizam pela existência de um pacto geral de luta do bem contra o mal. Nelas, o sacerdócio é o cumprimento de prescrições rituais têm finalidade meramente utilitária de manipulação do mundo natural e não natural, de exercício de poder sobre as forças e entidades sobrenaturais maléficas e demoníacas, de ataque e defesa em relação a ação do outro, que é sempre o inimigo potencial, um oponente (PRANDI, 1996, p. 30).

A necessidade de ofertar oferendas e despachos às entidades resulta na procura dos referidos objetos por parte dos clientes e religiosos. Nesta dinâmica, estes objetos vendidos passam a ter uma utilidade simbólica maior a partir de sua sacralização feita a partir de rituais realizados por algum médium e adquire uma maior importância e poder. Diante do consumo de objetos rituais, se faz de grande importância a existência de lojas que ofereçam o fácil acesso ao variado conjunto de objetos religiosos, estimulando o círculo econômico religioso, dando suporte a demanda social e as práticas litúrgicas.

Já em um contexto estadual, a inserção das religiões afro-brasileiras no Amapá se dá, segundo Decleoma Pereira (2008), desde os primeiros dados de 1950 quando, antes da chegada de sacerdotes de candomblé, já se existia a prática da umbanda juntamente com

tambor de mina e cura, caracterizada como uma pajelança cabocla. Já a presença do candomblé é datada por volta de 1980, segundo a autora a instalação dessas religiões está ligada ao fenômeno de crescimento populacional que o Estado sofreu a partir de 1950. Até o ano de 2008 a comunidade de praticantes de religiões afro-brasileiras era constituída por cerca de vinte terreiros, com predominância dos terreiros de cultura Ketu. A seguir observa-se como se deu a criação de uma das mais antigas lojas de objetos religiosos de Macapá-Ap.

CABANA DA JUREMA: CONSTRUÇÃO E CONSUMO

Destacam-se pela cidade inúmeros estabelecimentos destinados ao comércio de produtos religiosos reconhecidos e lidos como de umbanda e candomblé, sendo a Cabana da Jurema o de maior estrutura e tempo de funcionamento. Entre os demais estabelecimentos somam-se à Cabana as lojas “Zé Pelintra” localizada também no centro comercial de Macapá, “Cabana Preto Velho”, “Casa Sete Flechas”, “Cabana da Baiana”, “Cabana da Mineira”, “Portal Místico” e outras localizadas nos diversos bairros da cidade.

A Cabana da Jurema é um espaço comercial antigo, funcionando já há quase meio século, de modo que sua história em muitos momentos se confunde com a própria história das religiões afro-brasileiras em Macapá. Foi tentado reconstituir a história de criação da Cabana através da narrativa de dona Adérica⁵, principal propulsora da criação da Cabana, que pude perceber o grande prestígio no meio afro-religioso da sociedade macapaense.

Dona Adérica, Yalorixá de Oxum, dona e fundadora da Cabana da Jurema e também dona do terreiro da Cabocla Jurema, relatou em uma conversa que em um momento da sua vida precisou se desenvolver enquanto médium⁶ por estar passando por alguns desmaios e situações que estavam prejudicando sua saúde. É importante notar, que a família de Dona Adérica é ligada ao comércio e a religiosidade, seja por sua neta Joana, que é iniciada na Umbanda sendo Mãe pequena e possível sucessora de dona Adérica nas atividades do terreiro, ou seja por sua filha, dona Wilma, que cuida do setor financeiro da Cabana.

Duas dimensões aqui são importantes para circunscrever esse aspecto da história da Cabana e de dona Adérica: o primeiro é que a memória é constituída enquanto uma experiência afetiva e extensiva a partir de uma experiência de relatar a si mesmo pela qual os eventos conectados de maneira menos cronológica e mais associativa; a segunda, é essa

⁵ Optei por apresentar apenas o primeiro nome e/ou pseudônimo dos entrevistados, nesta pesquisa será divulgado apenas o nome daqueles que não se manifestaram contrários. Neste caso, dona Adérica não se manifestou contra sua identificação.

⁶ Vagner da Silva (2007, p.11) “qualidade do indivíduo de servir como “meio” de contato entre o mundo terreno e o sobrenatural”

própria noção de experiência como região de interseção entre coisas e pessoas. Aquilo de que dona Adérica se queixava era interpretado como sinais da necessidade do desenvolvimento de sua mediunidade, ou seja, de sua habilidade de comunicação entre entidades humanas e não-humanas em planos cosmológicos diferentes, demandando assim o desenvolvimento de competências específicas mediante seu vínculo com as entidades. Diante disso, um pai de santo orientou a dona Adérica e seu marido, senhor Miguel, a construírem uma pequena Cabana. Posteriormente, dona Adérica foi iniciada em Taparica, Salvador, pelo mesmo Babalorixá que lhe havia instruído no período inicial das crises de desmaios e de abertura da Cabana.

[...] - “olha Miguel, compra umas velas” - Nesse tempo meu velho já viajava para Belém – “compra umas velas e bota uma cabanazinha”, aí eu disse – “o que é uma cabana?”, aí ele foi explicando, cabana é assim: onde vende remédio, vende vela, vende isso, vende aqui. Ai o Miguel... ele tirou uma nota grande e o Miguel foi pra Belém e comprou, aí trouxe... (Dona Adérica, Macapá, Junho de 2016).

A designação de Cabana ainda hoje é reiterada nos demais estabelecimentos que comercializam produtos mágico-religiosos, denotando não apenas um item descritivo pela qual esse tipo de mercado se estabeleceu no conjunto de ofertas e espaços mais sofisticados, mas, nesse campo específico, também uma possível vinculação com uma tradição de continuidade.

Diante do desenvolvimento da mediunidade e da crença de dona Adérica, uma pequena Cabana foi construída de madeira ao lado da casa de sua família, como pode ser vista na Imagem 1.

Imagens 1 e 2: Cabana da Jurema nas primeiras décadas de criação (1970) e atualmente (2016).



Fonte: Acervo da pesquisa etnográfica

Inicialmente, as mercadorias eram compradas com as instruções do pai de santo que aconselhava sua construção. Ele mesmo fornecia a lista de objetos a serem comprados, posteriormente os objetos eram procurados em pontos específicos em outras cidades, como o mercado do Ver o Peso, em Belém, no Estado do Pará, ou com conhecidos que já eram donos de cabanas em suas respectivas cidades. O próprio casal realizava a compra dos objetos, e com o desenvolvimento das vendas e o crescimento da procura pela Cabana da Jurema houve a necessidade de sua expansão. Como se percebe, em seu início, a composição dos objetos-produtos comercializados na Cabana estava inscrita em uma lógica tanto de demanda quanto de produção a partir de um circuito de agentes e produtores que estabeleciam relações entre si. Eram circuitos compostos por pessoas e lugares que se conheciam e reconheciam, algo que pode sugerir uma circularidade orientada pelo entrecruzamento entre dádivas e mercadorias (Mauss, 2003b) por um lado, e que por outro, constituíam também um espaço de reconhecimento de eficácia e manutenção de vínculos e relações.

Nestas circunstâncias, o casal acabou por comprar outro terreno para construir uma nova casa ao passo que expandiram a área anteriormente ocupada pela Cabana, possibilitando que acomodassem melhor os produtos-objetos comprados. Atualmente, a Cabana comporta uma massiva variedade de objetos, relacionado aos cultos afro-brasileiros e também mercadorias exteriores ao círculo sincrético.

Durante a pesquisa de campo, a Cabana possuía duas passagens de entradas amplas. Entre as portas na área interna se instalava uma imagem em gesso da Cabocla Jurema com arco e flecha em tamanho real, posicionada em cima de um balcão com algumas velas, incensos e pequenas imagens de santos. Nos compartimentos do balcão ficam alguns caules e tronco de árvores utilizados para fins medicinais. O caixa da loja, onde são realizados os pagamentos, fica logo na entrada, no lado direito, responsabilidade do senhor Miguel, proprietário da loja e esposo de dona Adérica. A Cabana conta com quatro funcionários que trabalham em todas as funções de higienização do ambiente, recebimento e estoque dos produtos e atendimento. O setor financeiro da Cabana fica por responsabilidade de dona Wilma, filha do casal fundador da Cabana, e que trabalha diariamente junto ao pai.

Todas as paredes da loja são ocupadas com objetos. Do lado direito ficam, em sua maioria, os frascos de banhos, velas e taças de variadas cores e formatos; no lado esquerdo, ficam as imagens de gesso de várias representações; imagens de pessoas negras cozinheiras, pretos velhos, santos e outras divindades, ficam também os “pós infernais”, preparados com

objetivos de atrair infortúnio para inimigos. No meio da loja encontra-se também um balcão com garrafas de diferentes banhos que os clientes podem pegar para ler os rótulos onde são descritos a funcionalidade de cada um. Há também um armário de vidro onde ficam trancados livros que também são comercializados lá e que tratam de temas como significados de sonhos, umbanda, candomblé, feitiçaria, bruxaria, livros de são Cipriano e outros.

No fundo há velas de formatos de santos sincréticos e caboclos, juntamente com caixas de incensos. Existem os objetos desvinculados diretamente do meio religioso, ainda que possam ser incorporados no espaço ritual, como: chapéus de palha, cordões de aço, géis de massagem, ente outros.

No tangente à economia da Cabana, os preços variam conforme as especificações e sofisticação dos produtos. Podemos encontrar ervas para banhos e chás que custam em média R\$ 2,00; livros entre R\$ 15,00 a R\$ 100,00; apuramento, representando as roupas e acessórios dos orixás que chegam a custar R\$ 180,00. Existe uma ampla gama de itens que compõem o cotidiano e que aqui são comercializados com o propósito primeiro de ser incorporado na prática e espaço ritual, a exemplo de incensos, sal grosso, fitas, tipiti, cuias, pimentas, óleos, entre outras coisas.

Há também produtos-objetos confeccionados com propósitos mágicos, conforme explicado por Mário, um antigo funcionário da loja que residia na Guiana Francesa e teve a oportunidade de trabalhar no período de final de ano na Cabana e acabou por ser funcionário por mais de um ano, em uma oportunidade Mário explica que há também os objetos que não ficam expostos para os clientes, usualmente utilizados para práticas mágicas atrativas ou “feitiços pesados”, como foi dito por ele, e que podem ser solicitados, em geral pelos frequentadores mais habituados às práticas mágicas e rituais.

Nesse conjunto diversificado de produtos, os banhos prontos são os produtos mais vendidos, com valores que custam entre R\$ 8,50 e R\$ 13,00, com nomes e atendendo a funcionalidades diversas. São banhos preparados através da mistura de ervas da região e que têm uma pretensão atrativa em diversos âmbitos: comércio, trabalho, afetos, psíquicas, corporais ou eróticas. Esses banhos já são vendidos prontos, ainda que possam também ser preparados na hora, conforme o cliente queira; os atendentes ainda dão sugestões de como podem ser utilizados. Esses banhos tomam parte do universo da loja, de modo que não apenas são os mais vendidos, como fazem parte do cotidiano de funcionamento do próprio estabelecimento, já que a calçada é lavada todos os dias na hora de início do seu

funcionamento com banhos para atrair clientes e afastar “olho gordo”, que seria o sentimento de inveja direcionado contra uma pessoa.

Na dinâmica de funcionamento atual, a Cabana conta com fornecedores de muitos lugares, tanto das localidades afastadas de Macapá, responsáveis pelo fornecimento de ervas medicinais e produtos naturais, quanto das grandes metrópoles como Rio de Janeiro e São Paulo, esses encarregados de fornecer materiais mais complexos como imagens, porcelanas e livros. Joana, neta de dona Adérica, explica como se dá parte do fornecimento de materiais para a Cabana:

Temos fornecedores de fora, de São Paulo, do Rio, aí as fábricas vão variando por causa do transporte, mas ele continua indo para Belém, quando eles vão para Belém, por exemplo, fazer um *check up*, aí já aproveitam para fazer o *check up* e já aproveitam para fazer as compras (Joana, Macapá, Junho de 2016).

É importante observar que ainda hoje os donos da Cabana realizam as compras de objetos pelos Estados por onde passam. Mas atualmente, existe a permanência de uma rede de fornecedores, que compõem uma rede de relação de grande importância para atender o abastecimento da Cabana da Jurema, em razão do grande volume de clientes.

A Cabana, em certa medida, acaba por replicar em outras localidades sua dinâmica de funcionamento, restituindo assim as redes de troca e de permeabilidade entre mercadoria e dádiva a que nos referimos antes. Conforme foi possível observar, alguns clientes de áreas rurais e cidades dos interiores compram para revenderem em suas pequenas lojas e templos nas localidades onde moram. A Cabana cria assim uma rede de comercialização de materiais religiosos que se articula em escalas variadas: municípios vizinhos-Macapá; outros Estados-Macapá; Macapá-municípios vizinhos e bairros periféricos. Nessa rede circulam não apenas produtos-objetos, mas pessoas e experiências.

Outra rede de ligações estabelecida em interação com a Cabana se dá pela utilização dos terreiros e casas de umbanda e candomblé pelos clientes. Uma parte dos clientes que chegam à Cabana da Jurema vem direcionados por pais e mães de santo, que pelas redes de solidariedade e reconhecimento creditam responsabilidade e eficácia aos produtos-objetos que são vendidos ali. Os curandeiros das áreas ribeirinhas também fazem parte da clientela da Cabana, assim como as pessoas a que eles atentem em suas localidades.

A Cabana é frequentada por um público heterogêneo, ainda que em sua maioria por adeptos das religiões de matriz africana como a Umbanda e o Candomblé, foi observado que os pais de santos e até mesmo seus respectivos clientes compram artigos religiosos na Cabana

para utilizarem em seus rituais. Essa agência de objetos religiosos e a crença na eficácia de sua utilização serão trabalhadas a seguir.

A AGÊNCIA DOS OBJETOS E A EFICÁCIA DO FEITIÇO

No dia 30 de junho de 2016 realizei uma visita no terreiro de pai Alexandre, professor de literatura, teólogo e sacerdote de candomblé. Antes de iniciar no candomblé o sacerdote já era pajé de pena e maracá⁷ em umbanda, umbanda tradicional e desenvolvia atividades nas comunidades ribeirinhas como parteiro tradicional. Natural de Marituba-PA, iniciou o desenvolvimento de sua espiritualidade quando tinha apenas cinco anos de idade, tendo terreiro fundado desde 1992 na cidade de Macapá-AP. Na visita, pude perceber a sua atenção em ter preparado o espaço para me receber, onde pude sentar diante de sua mesa de trabalho onde estava organizado no centro seu jogo de ifá, e ao redor outros objetos como: pedra de larva vulcânica que faz representação do fogo e da terra, corais que representavam o mar, pós de ervas dentro de recipientes que poderiam ser usados para purificar o ambiente. Foi importante notar que os objetos, a partir de sua sacralização, são respeitados e tidos como sagrados, alguns deles também tendo relação direta com um orixá específico, dependendo de sua cor. Depois de uma longa conversa fui levado para conhecer outros espaços do terreiro, onde pude perceber a presença de livros, altares com várias representações de santos e caboclos, velas e outras infinidades de objetos que são a materialização dos objetos vendidos pela Cabana da Jurema.

Como apresentado, a Cabana é um espaço difusor de informações, materiais e experiências que veiculam ideias sobre procedimentos e recursos necessários à execução de práticas rituais e mágicas que têm como objetivo final atingir determinados propósitos. Sejam os banhos, as roupas que vestem o orixá ou as painéis de cerâmica, nas quais se alimentam as entidades, tais objetos são embeudados de um aspecto simbólico que lhes confere contornos que ultrapassam sua caracterização material, conferindo potência e capacidade comunicativa entre domínios de ação e planos do cosmo. Os objetos em relação com quem os utiliza produzem assim uma forma de vínculo, um vínculo que estabelece uma continuidade e comunicação entre objetivo e meta, humano e não humano, devoto e divindade, coisa e pessoa.

O contexto das religiões afro-brasileiras é assim marcado por essa competência

⁷ De acordo com o interlocutor o pajé de pena e maracá também é conhecido como pajelanga cabocla, sendo uma manifestação ritual herdada da cultura indígena onde se realizam curas, sendo práticas sincretizadas com o catolicismo e desenvolvidas hoje em terreiros de religiões afro-brasileiras.

comunicativa ativa que objetos e pessoas estabelecem conjuntamente. Longe de constituir um aspecto particular, essa possibilidade é encontrada em outras tantas sociedades e sistemas religiosos, lembremos, por exemplo, dos braceletes de conchas trocados em Trobriand nas cerimônias do Kula descritos por Malinowski (1976), ou da relação entre devotos peregrinos e imagem da Virgem de Guadalupe, descrita por Turner (2008). No contexto aqui debatido, os objetos em seu uso são dotados de certa caracterização anímica que pode redundar numa compreensão em alguma medida fetichista. Longe de uma acepção depreciativa, etnocêntrica ou colonialista, a ideia de fetichismo aqui se vincula às capacidades de diferenciação e reconhecimento da possibilidade dos objetos agirem, como diria Alfred Gell (1992), de serem concebíveis como produtores de processos.

Como elabora Roberto Pires (2011), a ideia de fetichismo é marcada por discensos e problemáticas na teoria antropológica. Todavia, a despeito da carga etnocêntrica, ela pode ser considerada ainda em sua especificidade ontológica pelo modo como objetos africanos e euroamericanos – e acrescentemos, afro-brasileiros – mesmo dispostos em situações de interação cotidiana são dotados de aspectos distintivos pelo modo como são percebidos e incorporados pelos sistemas religiosos. Em posição semelhante, Reginaldo Prandi questiona: “Que são os talismãs e amuletos muitos deles de uso tão espalhado entre os povos cultos, senão pura manifestação de fetichismo? Fetichismo mascarado. Fetichismo que se esconde, por vezes, sob o disfarce de enfeites ou adorno” (PRANDI, 2004, p. 28).

Esse aspecto de confusão típica de ação simbólica dos objetos é uma superfície de observação tanto das estratégias históricas de resistência quanto produção de sentidos e reconhecimento da agência dos objetos nas experiências e expressões religiosas afro-brasileiras.

Acabam por ir à Cabana pessoas que de forma consciente ou inconsciente passam a assimilar as crenças na eficácia daqueles objetos. Esse espaço acaba causando a remodelagem do comportamento de alguns indivíduos no momento de permanência no local. A maioria dos clientes fazem entradas rápidas na loja, alguns usando óculos escuros ou até mesmo a lista de itens já apresentada pronta para facilitar e agilizar o momento da compra, como foi observado durante minha permanência no local.

Lembrando Goffman (2004), essas condutas podem ser relacionadas às estratégias de gestão do estigma⁸ que na sociedade brasileira recai sobre aqueles adeptos de religiões afro-brasileiras, processo ainda mais evidente no contexto das recentes guerras religiosas e

⁸ Refere-se ao estigma tribal relacionado a religião trabalhado por Goffman (2004), tornando estigmatizado o indivíduo pertencente a determinadas categorias que são depreciadas .

crescimento de plataformas fundamentalistas e conservadoras com estreitas ligações com setores religiosos neopentecostais.

Mesmo que a Cabana da Jurema não tenha sofrido ataques a sua estrutura física, como terreiros e comércios de artigos de religiões afro-brasileiras de outros Estados, fruto de um racismo religioso, podemos observar na fala de alguns interlocutores a concreta aplicação de um preconceito, como foi comentado por dona Dulce quando comenta sobre seus familiares “quando eu digo que vim aqui eles falam que eu sou macumbeira” ou na fala de Ingrid que é estudante e diz “eu venho aqui porque meus pais manda, ai eu venho da escola, mas nem trago amigos se não vão bagunçar comigo na escola”.

Nota-se clientes de todos os níveis sociais, desde pessoas como o Sr. Luís que é um empresário de 48 anos, proprietário de dois estabelecimentos comerciais, que se coloca como católico desde sua infância, e pessoas como Ana, que tem 32 anos e é desempregada, ambos interlocutores fazem uso dos produtos da Cabana com objetivo de conseguirem sucesso financeiro. Durante todo o dia, a Cabana permanece com uma grande movimentação, desde a hora de início de seu funcionamento onde normalmente já ficam alguns clientes esperando a hora da abertura da loja, em sua maioria são pessoas que trabalham durante o dia e não possuem tempo livre para ir a Cabana em seu horário de funcionamento, como é explicado por Carlos: “quem trabalha tem que vim cedo, o horário que a Cabana abre é a hora que eu tenho que entrar na loja”, ou, como diz Dulce: “ a Cabana é loja do comércio e eu trabalho em loja do comércio, é o mesmo horário aí eu tenho que esperar abrir para depois eu ir trabalhar”, os dois interlocutores trabalham em lojas no centro comercial de Macapá.

A religião em si não vem sendo associada por alguns ao consumo desses objetos. Para esses, a religião em si traz dogmas, crenças e práticas a serem seguidas; já a utilização desses objetos se correlaciona à prática da utilização de cada um, operando assim um processo de dissolução (PIERUCCI, 2006), ou de maneira mais sutil, um deslizamento entre identidades sociais e práticas religiosas marcadas pela ausência de vínculos de adesão expressivos e identitários, mas pela intenção de alcançar um objetivo particular em situações determinadas.

A Cabana tem uma grande importância na construção sociocultural da cidade de Macapá, tendo em vista que essa é a loja mais antiga em funcionamento destinada à venda de artigos segmentados para religiões afro-brasileiras. Hoje é considerada como a loja mais completa e com preços mais acessíveis para a compra, tendo sido reconhecida e condecorada como um dos primeiros empreendimentos no Estado do Amapá direcionado para o afro-

empreendedorismo⁹.

Possuindo materiais necessários para práticas ritualísticas de diversos cultos, matérias que até então poderiam ser de difícil acesso dentro do Estado, e a Cabana acaba por facilitar assim o acesso dos clientes a estes itens. Muitos desses objetos são utilizados por adeptos da umbanda e candomblé para entrar em contato ou pedir algo para suas divindades, esses serviços oferecidos por médiuns, pais de santo, benzedeiros, curandeiros e outros, contribuindo para a procura dos itens oferecidos pela Cabana da Jurema. As vendas desses objetos funcionam diretamente como um meio de legitimação das propriedades materiais e simbólicas dessas religiões, associando a sua condição de existência e permanência na sociedade. Causando bem mais que somente a satisfação de um grupo religioso determinado.

A crença na eficácia e eficiência dos objetos religiosos é associada aos cultos afro-brasileiros, por esses terem caráter mágico, ou seja, são objetos que quando devidamente utilizados em situações rituais podem correlacionar a sorte aos interesses do praticante, conforme sugere Pierucci (2001).

Ainda que não estejam associados especificamente à umbanda ou candomblé, muitos confiam no poder da crença, acreditando na funcionalidade do objeto-produto para que ele exerça a devida função. Como é exposto pelo pai Alexandre, quando comenta sobre a utilização dos objetos: “Isso é de profunda importância porque vai passar pela fé, e a fé é individual, fé íntima e a pessoa vai orar vai rezar um Pai Nosso, uma Ave Maria vai rezar uma oração de São Jorge, e aquilo passa ser sagrado”. Por adeptos do candomblé esses objetos são vistos como necessários para a possível representação de suas divindades no terreiro, para a personificação dos orixás e para a performance ritual. As diferentes crenças, fruto da liberdade religiosa, geram vários meios de utilização dos objetos adquiridos na Cabana, resultando assim na formulação de dois imaginários distintos relacionados a utilização desses objetos.

CRENÇA, CONSUMO E IMAGINÁRIO

A relação de consumo que se estabelece através dos objetos possibilita também a vinculação de dois circuitos: de um lado a utilização dos produtos-objetos nos ritos e na produção das performances em sua diversidade, e por outro, os serviços oferecidos pelos pais e mães de santos enquanto especialistas religiosos ou médiuns. Assim, os objetos acabam por

⁹ Refere-se ao termo utilizado por uma interlocutora para dar referência a homenagem recebida do Estado pelo empreendimento que foca no potencial do mercado afro.

mediar também as práticas e instâncias de consumo de produtos e serviços mágico-religiosos. O consumo dos objetos e produtos se verifica assim indiretamente também através das orientações e instruções produzidas nos terreiros e casas através do consumo dos serviços de pais de santos. A crença assim é dupla, se dirigindo tanto ao poder não só dos objetos, mas também da figura do médium como um canal entre o plano dos humanos e das divindades, na procura de auxílio para resolver seus entraves financeiros, amorosos, familiares ou de saúde.

Portanto, não há por que duvidar da eficácia de certas práticas mágicas. Porém, ao mesmo tempo, percebe-se que a eficácia da magia implica a crença na magia, que se apresenta sob três aspectos complementares: primeiro, a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; depois, a do doente de que ele trata ou da vítima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; e, finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva, que formam continuamente uma espécie de campo de gravitação no interior do qual se situam as relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça. (Lévi-Strauss, 2008, p. 182).

O consumo de rituais mágicos transborda o espaço do terreiro e acaba por fazer parte do domicílio de algumas pessoas. Como é o caso do Sr. Júlio, que comentou sobre o consumo dos objetos comprados para sua casa: “eu compro as coisas aqui para cuidar da minha casa, família, proteção, quando dá meia noite a gente banha a casa, acende incenso” (Júlio, Macapá, 2016). Mas pais e mães de santos são procurados para dar auxílios a pessoas que enfrentam problemas e dificuldades em algum momento de sua vida. Através do trabalho mágico ou mediúnico, essas pessoas acabam por receber informações e receitas de como devem utilizar os objetos comprados, de modo que podemos dizer que um dos atrativos das religiões afro-brasileiras vem a ser a utilização clara de práticas mágico-religiosas através da contratação, prestação ou cessão de serviços em uma modalidade de troca monetarizada. O rito mágico é considerado por alguns médiuns como “trabalho”, com o objetivo central de ajudar quem os procura. Kelson Oliveira explica:

A categoria trabalho tem muitos significados em umbanda, mas é como sinônimo daquilo que em Antropologia se entende por ato mágico-religioso que ela importou nesta pesquisa. Portanto, aqui, falar em experiência dos trabalhos é o mesmo que falar em experiência mágico-religiosa, e vice-versa (OLIVEIRA, 2010, p. 283).

Em suma, ao trabalho mágico corresponde um pagamento, ainda que esse pagamento seja distinto a depender do grau de intimidade, posição hierárquica ocupada dentro ou fora do terreiro, prestígio ou parentesco. A magia e a religião convivem entrelaçadas, já que esses

rituais religiosos possuem caráter de conectividade entre “natural” e “sobrenatural”, contendo elementos místicos e míticos que modificam as experiências do cotidiano.

Podemos entender que a crença aplicada nesses objetos faz com que de alguma forma eles tenham o poder de influenciar no cotidiano das pessoas, seja ele de forma positiva ou de forma negativa. Um dos objetos mais vendidos na Cabana são os banhos atrativos e de descarrego.

Os banhos de descarrego, utilizado também nos terreiros de umbanda, é mais uma das opções oferecidas pelas profissionais. São feitos à base de vegetais, sobretudo aqueles que têm a virtude de proteger contra o mau-olhado, tais como a arruda e a espada-de-são-jorge. O banho age como purificador na medida em que está associado à ideia de limpeza do corpo mediante as impurezas provenientes de influência negativas vindas de outras pessoas. Os banhos protegem as pessoas contra os feitiços, olho-gordo e outros “trabalhos” de espiritualidade negativa. Funcionam também para atrair fluidos benéficos (CALVELLI, 2011, p. 367).

Os clientes acreditam que o banho pode atrair coisas boas, e pode também afastar coisas ruins presentes em cada um, fazendo com que as pessoas não tivessem sucesso para alcançar seus objetivos, de certa forma esses objetos são utilizados para lidar com o inesperado, desconhecido instituindo assim tanto uma racionalidade de causa e efeito, como uma superfície de intervenção, como lembra Evans-Pritchard (2005). Nesses termos, o rito e os objetos nele implicados, estabelecendo uma relação entre homem, mundo e divindades, projetadas na crença das práticas estabelecidas e herdadas.

Os rituais ou as práticas de utilização desses objetos são independentes da presença do consumidor nos cultos religiosos. Durante as observações e conversas em campo na Cabana, pude notar que alguns dos clientes não possuíam uma clara crença nos objetos, mas mesmo assim utilizavam-se deles, produzindo tensões e ambivalências na forma como concebiam a própria eficácia dos procedimentos nos quais investiam. Próximo dessa experiência, Pierucci (2001) comenta sobre a “meia crença”, processo característico das tensões entre uma experiência religiosa de encantamento em um mundo fortemente impulsionado pela razão, como já apontou Luis Fernando Dias Duarte (1983). Retomando Pierucci (2001), o autor se refere através da ideia de “meia crença” aos atos de pessoas que acreditam sem acreditar, ou não acreditam acreditando, resultando que de uma forma ou de outra a magia influencia no comportamento humano, mesmo não admitida por alguns.

Essa tensão põe em suspensão a ideia de crença como algo individual, o fato é que, ainda que não se credite em determinados eventos à ação dos objetos e trabalhos mágicos, a

atmosfera de suspeita e dúvida permanece. A crença encontra-se assentada assim numa região que se comunica tanto com os procedimentos individuais quanto com a percepção coletiva de sua viabilidade.

Ainda em campo pude observar de maneira sistemática três grandes contingentes de pessoas em relação com a Cabana: o primeiro é composto por aqueles que frequentam a loja na condição de pessoas adeptas a religiões afro-brasileiras; o segundo, é constituído por pessoas que desenvolvem práticas mágicas e rituais diversas ainda que não comprometidos com uma identidade social enquanto candomblecista ou umbandista; por fim, o último grupo, é composto por pessoas que produzem relações de resistência ao espaço da Cabana, em geral pessoas pertencentes a segmentos e denominações religiosas divergentes e que produzem e disseminam concepções de conflito na organização do campo religioso. Pude observar que existe uma relação de reconhecimento e maior destreza no uso dos objetos rituais por parte das pessoas que pertencem às religiões afro-brasileiras, tendo estes um maior conhecimento sobre a utilização dos objetos, pelo fato dos mesmos fazerem parte dessa religiosidade.

Giumbelli (2011) sugere o sentido de “liberdade da crença” no contexto moderno, é marcado por um vínculo instável entre a crença e uma noção religiosa. A religião não funciona compulsoriamente como um espaço de coesão coletiva, mas sim existindo uma liberdade religiosa individual na qual permite o trânsito entre diversos meios.

O contexto de liberdade de crença permite colocar esses clientes frente a um processo de dissolução de vínculos mais consistentes e da adesão não exclusivista de uma religião específica, bem como de um possível crescimento de uma racionalidade técnica e científica a deslocar o espaço da religião em favor de uma orientação espiritualista, comprometido especificamente com a crença nas práticas que acionariam o sobrenatural.

O imaginário religioso diante do consumo dos objetos-produtos se mostrou diretamente ligado às noções de suas práticas rituais, fossem elas de umbanda ou de candomblé no campo das identidades religiosas, ou de “simpatia”, “mandiga” ou “feitiço” enquanto práticas mágicas dissociadas de uma identificação institucional objetiva.

Ponto em comum com os interlocutores foi a “necessidade” da sacralização de todo e qualquer objeto para que esse possa futuramente surtir efeito, ou seja, a inscrição dos objetos de um espaço simbólico de mercado para outro religioso através de atitudes rituais que lhe dotariam de um sentido não mais marcado pela permeabilidade entre sagrado-profano, artesanal-industrial, mercadológico-religioso. Esses procedimentos foram descritos por muitos interlocutores, entre eles o pai de Alexandre que alertava sobre importância de tais

procedimentos: “A importância principal é que esses objetos inanimados se tornam sagrados e animados e passam a ter ‘vida’ para a gente, porque ele passa a ser o sagrado, esse é o mais importante, esse é o ponto culminante” (Pai Alexandre, Macapá, Junho de 2016).

Esses procedimentos, contudo, em algum momento passam pela experiência e competência reconhecida de algum líder religioso, como afirma Alexandre:

Na hora da compra dos objetos tem que passar pelas mãos de um sacerdote, porque você tem que ter toda uma preparação com um babalorixá, uma yalorixá, um sacerdote, que esses tem que passar no mínimo 7 anos de preparação, então não é só chegar lá e comprar porque é uma simpatia, por alguém que escutou ou viu, porque mexer com as forças da natureza é uma coisa muito séria, você pode não dar conta, dessa energia que pode vim, e você tem que ter a sensibilidade para ver se realmente você está invocando de fato seres espirituais bons, ou um ser espiritual atrasado, então você precisa ter a intervenção de alguém (Alexandre, Macapá, Junho de 2016).

Esta intervenção mencionada pode ser associada com os símbolos da igreja católica, onde só passam a exercer suas devidas funções quando estes passam pelos padres para serem “benzidos”, como é perceptível em uma das falas dos interlocutores: “Eles têm que pegar aqueles objetos trazidos e consagrar, chamar aqueles seres espirituais chamados guias de luz para que possa vim e intervir por você, igual os santos católicos” (Pai Alexandre, Macapá, Junho de 2016), neste caminho podemos observar que para os objetos serem utilizados por essas religiões, eles em primeiro momento, teriam que passar pelo ritual feito por um sacerdote qualificado.

A procura por sacerdotes pode ser compreendida por dois pontos: primeiro, como um sentimento de insegurança social e posteriormente pelo reconhecimento da autoridade e práticas rituais de sacerdotes afro-religiosos qualificados. Podendo ser notado assim a presença dos imaginários popular e imaginário religioso sobre a utilização desses objetos.

Diante do imaginário popular podemos observar que a utilização desses objetos parte do sentimento de insegurança espiritual, onde recorreriam a esses para alcançar proteções e pedidos, servindo como um meio de ligação entre o plano natural e o espiritual, acreditando que os mesmos podem vim a influenciar na natureza cotidiana, diferente do imaginário religioso, este vem a utilizar estes objetos sem a necessidade de uma sacralização feita por um sacerdote, podemos entender que são utilizados com caráter de simpatias, esses populares exercendo certa autonomia diante de suas práticas e crenças.

O reconhecimento da autoridade do sacerdote é também característica desse processo de extensão e terceirização dos procedimentos de sacralização dos objetos. É no terreiro e no

trabalho mágico lá desempenhado que os devotos atingem a potência do rito, de modo que é no terreiro tutelado pelos sacerdotes que os objetos são dotados de maior poder e carga material e simbólica. Esse processo é sobremaneira evidente em um contexto de religião densamente hierarquizada como é o caso do candomblé e da umbanda, por exemplo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da experiência etnográfica, procurei compreender como se articula a comercialização de objetos religiosos afro-brasileiros que este acaba por produzir uma dinâmica de disjunções e síntese no cenário das crenças locais, e compreender os sentidos sociais mobilizados pelos sujeitos que usam esses objetos religiosos, a partir de uma dimensão material e simbólica.

Ao longo da pesquisa, a partir do contato com os diversos interlocutores, foi possível notar a Cabana da Jurema enquanto espaço de cruzamento de perspectivas e de difusão de materiais, informações e encontro de pessoas, causando assim sua inserção e importância no contexto da produção de sentidos e práticas no contexto afro-religioso.

A Cabana ocupa uma posição de destaque nas dinâmicas de circulação entre objetos, ideias, pessoas e valores, interessados e fornecedores, enfim, agentes que se relacionam em graus diversos com as expressões religiosas aqui analisadas e que tomam parte em uma ampla rede de relações. Essa rede, por sua vez, é uma rede que engloba aspectos econômicos, religiosos e interpessoais, fazendo convergir mercado e religião através do atendimento uma demanda social.

É notável os processos de reconhecimento dos usos dos objetos rituais pelos clientes, ainda que sua eficácia seja em determinados momentos posta em um clima de incerteza e dúvida. De igual maneira, pessoas se relacionam com esse sistema e espaço de maneiras diversas, seja pela convergência e afirmação produzida através da inserção, seja através da sua recusa, não importando significativamente seu pertencimento religioso.

A relação do consumo desses objetos religiosos permite a análise da vinculação destes com a crença dos consumidores nos poderes envolvendo magia através do rito, seja este feito dentro de uma residência administrado por uma pessoa desvinculada das religiões afro-brasileiras, ou, o este rito tendo como intermediário um sacerdote de religião afro-brasileira. Podemos entender que a crença aplicada nesses objetos faz com que de alguma forma eles tenham o poder de influenciar no cotidiano, seja ele de forma positiva ou de forma negativa, em âmbito financeiro, amoroso, familiar ou outros aspectos da vida cotidiana.

O que estrutura a utilização dos objetos rituais é o imaginário criado socialmente, seja ele decorrente da estrutura concreta de uma religião afro-brasileira, que utiliza os mesmos em seus cultos e rituais; seja, pelo imaginário criado socialmente por pessoas que se dizem não pertencer a essas religiões, exercendo práticas rituais desvinculadas de uma identidade social comum a uma denominação, podendo então transitar pelas mais variadas práticas religiosas.

Esses imaginários distintos sobre a utilização dos objetos rituais de umbanda e de outras religiões afro-brasileiras pode ser pautado como ações que acabam por legitimar a prática de determinado sistema simbólico, preocupado em orientar os sujeitos na construção das crenças em seus cotidianos, reafirmando também níveis e possibilidades de pertencimento às religiosidades afro-brasileiras.

A comercialização de objetos religiosos acaba por dar uma maior estrutura para as práticas rituais específicas de religiões afro-brasileiras, atendendo também as crenças individuais que não estão ligadas diretamente com essas religiosidades, sendo que de uma forma ou de outra o agenciamento desses objetos acaba por fomentar o universo de consumo afro-religioso. Os sentidos sociais mobilizados pelos sujeitos da pesquisa para qualificar o uso de objetos religiosos se estrutura na crença individual e religiosa de cada um.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Ronaldo. “Religiões em Trânsito”. In: DIAS-DUARTE, Luis Fernando. (Org). **Horizontes das Ciências Sociais no Brasil – Antropologia**. São Paulo: ANPOCS/Bacarrola, 2010.
- BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia: Rito nagô**. Tradução: Maria Isaura P. de Queiroz. São Paulo. Companhia das Letras 2001.
- CALVELLI, Germiniani H. “Um olhar Antropológico Sobre as Benzedeiiras, Cartomantes e Videntes da Zona da Mata Mineira”. In: Revista de Ciências Humanas UFV, v. 11, p. 359-373, 2011.
- DUARTE, Luis Fernando Dias. “O Culto do Eu no templo da razão: três ensaios sobre pessoa e modernidade” In: Boletim Museu Nacional, vol.42. 1983, p.4-27.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evans. **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- _____. **Antropologia Social da Religião**. Rio de Janeiro: Ed. Campus. 1978 .
- GELL, Alfred. **Art and Agency: an anthropological theory**. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- GEERTZ, CLIFFORD. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Editora Zahar . 1978.
- GOFFMAN, Erwin. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Trad. Mathias Lambert. São Paulo. ed. Guanabara, 2004.
- HANDERSON, Joseph. **Vodu No Haiti – Candomblé No Brasil: Identidades Culturais E Sistemas Religiosos Como Concepções De Mundo Afro-Latino-Americano**. 2010. 183f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas.
- LÉVI-STRAUSS, Magia e religião. In: **Antropologia estrutural**. Tradução Beatriz Perrone-Moisés, São Paulo, Cosac Naify. 2008.
- MAGNANI, José Guilherme. C. **Umbanda**. Editora Ática. 1991.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo. Abril Cultural, 1976 [1922].
- MAUSS, Marcel. “As Técnicas do Corpo”. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo, Cosac & Naify, 2003a.
- _____. “Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003b.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Magia e Religião na Umbanda**. Revista de Antropologia, São Paulo, v. 31, p. 76-89, 1996.

OLIVEIRA, Roberto Oliveira de. **O Ofício do Antropólogo: olhar, ouvir, escrever**. In: **O trabalho do antropólogo**. 3. ed. São Paulo: Paralelo 15, 2006.

ORO, Ari Pedro. **O atual campo afro-religioso gaúcho**. Civitas: Revista de Ciências Sociais. v. 12, p. 556-565, 2012.

PEREIRA, Decleoma L. **O candomblé no Amapá: história, memória, imigração e hibridismo cultural**. 2008. 229f. dissertação - programa de pós-graduação em história, universidade federal do Pará, Belém-PA 2008.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **A Magia..** São Paulo: Ed Folha. 2001.

_____. **Religião como solvente: uma aula**. In: Novos Estudos CEBRAP, n.75, vol.2. São Paulo, 2006, p. 111-127.

PIMENTEL, B. R.; PORTUGAL, F. S. **Breves Considerações Sobre os Caminhos da Umbanda**. Revista África e Africanidades, V. IV, p. 1-10, 2011.

PIRES, Rogério Brittes. **Pequena história da ideia de fetiche religioso: de sua emergência a meados do século XX**. In: Religião e Sociedade, vol.31, n.1. Rio de Janeiro: 2011, p.61-95.

PRANDI, Reginaldo. **Herdeiros do Axé**. São Paulo. Hucitec. 1996.

_____. **O Brasil com Axé: Candomblé e Umbanda no Mercado Religioso**. Estudos Avançados 18 (52), 2004

PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro. Ed. Zahar. 2003.

SILVA, Vagner Gonçalves. **Candomblé e Umbanda: Caminhos da Devoção Brasileira**. São Paulo. Selo Negro, 2005.

_____. **“Língua do santo”**. História Viva, Grandes Religiões, Cultos Afros, p. 10 - 11, 01 ago. 2007.

TURNER, Victor. **Os Símbolos no Ritual Ndembu**. In: Floresta de Símbolos: aspectos do ritual Ndembu. Niteroi (RJ): EdUFF, 2005, p. 49-82.

_____. **Dramas, Campos e Metáforas: a ação simbólica na sociedade humana**. Niteroi (RJ): edUFF, 2008.

VALENTE, Waldemar. **Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro**. São Paulo. Nacional, 1977