
A RELIGIÃO COMO PRÁTICA
Religion as a practice

Miriam C. M. Rabelo*
Universidade Federal da Bahia, Brasil
ORCID: 0000-0002-5212-6129

Resumo

Nesse texto pretendo explorar algumas das consequências para a antropologia da religião de um enfoque que privilegia a prática. Na primeira seção examino os efeitos do enquadramento proposto sobre o modo como tratamos os percursos pelos quais as pessoas transitam entre religiões e mudam de pertença religiosa. Na segunda endereço diretamente a questão de como abordar a religião como uma prática, a partir da proposta de uma ecologia das práticas delineada pela filósofa Isabelle Stengers. A reflexão é desenvolvida a partir de situações de pesquisa junto a religiões afro-brasileiras.

Palavras-chave: Religião, movimento, ecologia das práticas.

Abstract

The aim of this paper is to explore some of the consequences for the anthropology of religion in terms of an approach that privileges practice. In the first section an examination is made of the effects of the proposed framework on how we study

* Professora titular do departamento de Sociologia e Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Atua nos campos da antropologia da religião e da saúde e entre seus temas de pesquisa e publicação destaca-se o estudo das religiões de matriz africana no Brasil. Correio eletrônico: mcmrabelo@uol.com.br

the pathways by which people move between religions and change their religious allegiance. In the second section, the question of how to approach religion as a practice from the standpoint of an ecology of practices outlined by the philosopher Isabelle Stengers is addressed. This reflection is developed through the description of cases drawn from research among Afro-Brazilian religions.

Keywords: Religion, movement, ecology of practices.

Introdução

O que significa abordar a religião como prática? A resposta, é claro, depende do que se entende como prática. Como basta uma breve incursão no campo das ciências sociais para se perceber que o conceito figura como peça central em teorias bastante diferentes, parece difícil ou quase impossível endereçar a questão sem delimitar com clareza a perspectiva teórica a partir da qual se responde. Embora não discorde inteiramente dessa conclusão, não julgo necessário pôr todas as minhas cartas teóricas na mesa antes de iniciar o que pretende ser um conjunto de ponderações sobre os efeitos que uma atenção privilegiada à prática pode trazer para a pesquisa no campo da antropologia da religião. Ao longo do texto, minhas escolhas e predileções por certos estilos de pensamento irão, sem dúvida, transparecer.

Apesar de resistir a começar com uma preleção teórica sobre a prática, preciso esclarecer como este conceito será mobilizado na minha reflexão sobre religião. Aqui prática é tomada menos como um objeto (seja ele teórico ou empírico) do que como um procedimento para provocar reordenamentos na maneira como se articulam problemas. Em outras palavras, a questão não é delimitar a abrangência empírica do conceito de prática para então explorar sua relação com outros conceitos (e seus campos empíricos), senão perguntar o que acontece com certos conceitos e temas chaves da antropologia da religião quando são pensados a partir da prática.

Na primeira seção do texto, procuro evidenciar os efeitos do enquadramento proposto sobre o modo como tratamos os percursos pelos quais

as pessoas transitam entre religiões e mudam de pertença religiosa. Ao fazer isso irei, por um lado, recolocar questões centrais a boa parte das abordagens à prática – como aquelas relativas à agência, ao espaço e ao tempo – e, por outro, repensar questões relativas a mudanças de e nas religiões. Na segunda seção, endereço diretamente a questão de como abordar a religião como uma prática. Muitos dos pontos tratados na seção anterior reaparecem nessa seção, mas, conforme ficará claro, ganham uma nova dimensão quando examinados a partir dessa nova perspectiva.

Por fim, cabe notar ainda que a reflexão que desenvolvo aqui será alimentada por experiências no campo das religiões afro-brasileiras, sejam elas vividas por mim ou por outras pesquisadoras cujos trabalhos conheço.

Conexões religiosas se fazendo: mudanças de e nas religiões

A seguir apresento as trajetórias de trânsito religioso de quatro mulheres habitantes de bairros populares de Salvador.

Da Umbanda ao Candomblé

Lurdinha nasceu no interior da Bahia. Na infância, sua vida era dividida entre o trabalho na roça e os cuidados com a mãe doente. Nesta época já mantinha contato com entidades do universo afro-brasileiro. Sua mãe não frequentava terreiro de candomblé, mas socializou Lurdinha em um mundo de relações que incluía caboclos e orixás¹.

Por volta dos vinte, mudou-se com seu companheiro para Salvador, capital do estado, em busca de trabalho. Lá entrou na umbanda. No terreiro recebia o caboclo Boiadeiro, que dava consulta e prescrevia remédios. Mas quando caiu gravemente doente, deixou a umbanda e aproximou-se do

¹ Orixás são as divindades africanas cultuadas no candomblé. Os caboclos são entidades brasileiras – índios, boiadeiros, marujos – que hoje são também cultuados na maioria dos terreiros de candomblé (e na umbanda e sessão de mesa branca). Diferente dos orixás que, nas festas, se mantêm altivos e distantes, os caboclos interagem diretamente com as pessoas: conversam, dão conselhos e engajam-se em atividades de cura.

candomblé, convencida de que precisava de uma intervenção mais forte. Ficou no candomblé e acabou sendo iniciada (feita) para Oxum, orixá dona de sua cabeça. Teve muita dificuldade em se adaptar à rígida hierarquia do candomblé; as demonstrações de sujeição e obediência que lhe demandava a religião eram-lhe penosas e humilhantes. Diz que sofreu muito nas mãos dos irmãos de santo mais velhos (com mais tempo de iniciação) e dos próprios orixás (que frequentemente a castigavam) até aprender.

Muitos anos depois, tendo completado todas as obrigações rituais do candomblé, recebeu o cargo de mãe de santo e assim que foi possível abriu seu próprio terreiro em um bairro na periferia da cidade.

Apesar da centralidade dos deuses africanos no candomblé, as entidades que mais atuam no terreiro de Lurdinha são o exu² Sete Esquinas e o caboclo Boiadeiro, e não Oxum. Sete, como é carinhosamente chamado o exu, se apresentou na vida de Lurdinha pouco tempo após sua iniciação. Baixou em um contexto inapropriado para exus, durante uma festa de caboclo. A mãe de santo de Lurdinha logo percebeu que a entidade no corpo da moça não era um caboclo; seu comportamento mais agressivo indicava tratar-se de um exu. Chamou-o para um canto, fez com que revelasse sua identidade e o repreendeu por sua vinda não autorizada. Mas prometeu-lhe que, chegando em dia de festa de Exu, seria recebido com honraria. Assim aconteceu. Hoje, no terreiro de Lurdinha, é Sete quem inspeciona e preside as principais atividades do terreiro; é ele, e não a mãe de santo, quem bota jogo (de búzios), contrariando, neste ponto, a “ortodoxia” do candomblé³.

Boiadeiro veio diretamente da Umbanda. Sua vinda para o candomblé foi negociada. Quando Lurdinha decidiu-se pela mudança, ele manifestou sua

² Exu é o orixá das passagens e encruzilhadas, que controla e media a comunicação entre humanos e orixás. É uma divindade *trickster* e múltipla que na umbanda assumiu a forma de espíritos de malandros, marginais e criminosos, chamados de exus catiços. Os catiços já estão presentes no candomblé com nomes diversos como Exu Sete Facadas, Tranca Rua, Caveirinha etc. Como os caboclos, estes exus conversam, bebem e interagem cotidianamente com participantes e frequentadores do candomblé.

³ O jogo de búzios é usualmente feito pela mãe ou pai de santo, fora do estado de possessão.

vontade de acompanhá-la. Mas sob uma condição: para que ficasse no terreiro de candomblé, seria preciso que lhe permitissem atuar nos moldes da umbanda, seguir com as atividades que já realizava no centro. Tinha uma missão a cumprir na terra: trabalhar por caridade, ajudando os necessitados. Boiadeiro não queria (e não quer) parte com as coisas de candomblé: não gosta de sacrifícios de sangue. Atualmente preside as sessões de mesa branca⁴, realizadas quinzenalmente no terreiro de Lurdinha.

Nas sessões, a mãe de santo e seus filhos se reúnem em volta de uma grande mesa colocada no centro do barracão para orar e receber seus caboclos. Clientes aglomeram-se em volta da mesa. Os caboclos que chegam se desprendem do círculo e logo recebem folhas para dar passe. Entre eles está Boiadeiro – o mais procurado pelos presentes, que fazem fila para serem atendidos. Muitos conversam com o caboclo, contando-lhe seus problemas e pedindo conselhos. No bairro, Boiadeiro tem fama de curador caridoso e eficiente.

Entre o terreiro de candomblé e a igreja evangélica

Cremilda nasceu no interior da Bahia, mas desde sua adolescência reside em Salvador. Tinha seus quarenta e poucos anos quando se iniciou no candomblé. Mas antes passou um longo período dividida entre o terreiro e a igreja evangélica, frequentando os dois e travando uma verdadeira batalha para encontrar o paradeiro “certo”.

Na família de Cremilda frequentava-se o espiritismo e o candomblé. Em Salvador ela se manteve inicialmente ligada ao espiritismo, mas logo se aproximou de um terreiro de candomblé que ficava no mesmo bairro onde morava e aos poucos foi se inserindo na rotina da casa. Sempre que tinha festa no terreiro, vinha ajudar com os preparativos. Descobriu ser filha de Oxum. Fez uma limpeza de corpo no terreiro. Mas quando a mãe de santo disse que precisava

⁴ Sessões de mesa branca são encontros em que caboclos são chamados através de rezas e cantos para trabalhar – aconselhar, solucionar problemas e tratar doenças. Organizadas nos moldes de uma sessão espírita, não há atabaques nem dança nas sessões.

ser iniciada, Cremilda, que já andava assustada com as peripécias dos erês (entidades infantis) da casa, escutou os conselhos de seus colegas de trabalho, que procuravam dissuadi-la de um passo tão radical, e acabou desistindo. Afastou-se do terreiro, mas sua vida seguiu povoada de encontros com caboclos em sessões de mesa branca. Apesar de sua relação próxima com essas entidades, nessa época já participava de cultos evangélicos. Quando caiu doente com problemas de parto, esta participação aumentou – “ia pra Igreja Universal, dizia que queria ser cristã, mas circulava sempre, ia assim pra um candomblé, assistia a uma sessão”.

Viu-se em meio a duas redes, puxada em duas direções. As colegas da Universal procuravam mantê-la longe do candomblé e cercavam-na de atenções. A entrada na igreja, é claro, abalou relações de amizade antigas que mantinha com pessoas do universo religioso afro-brasileiro. Também provocou reação de sua família no interior. A opinião deles era ecoada por uma Padilha⁵, cuja voz Cremilda ouvia, quando estava na igreja, dizendo-lhe: “este não é seu lugar”. As obreiras da igreja explicavam que a rejeição da família era provação e lembravam-lhe de que assim deveria ser - “é provação, minha filha, é isso que Deus quer pra provar” - o próprio Jesus não havia abandonado pai, mãe, tudo para seguir só a Deus? Cremilda sentia seu propósito mais forte, queria ser crente, seu corpo era puro. Batizou-se no rio:

Fui de manhã primeiro pra igreja, quando foi quatro horas da tarde, os foguetes lá, pé – porque lá também tem axé⁶, né? – pé, pé, pé e eu, mergulhando! Quando eu acabei de mergulhar, eu fui saindo, uma coisa que eu não esqueço nunca da minha vida, a única coisa que eu senti mais maravilhosa nesse dia, que a água, quando eu mergulhei, que saí, só tinha perfume, era puro perfume, era uma coisa maravilhosa, e a obreira que estava do meu lado pisava nos espinhos e os pés dela não furavam.

⁵ Padilha é um exu feminino.

⁶ Axé é termo do universo religioso afro-brasileiro e significa energia vital. Cremilda associou os foguetes usados no batizado àqueles que anunciam a saída de santo no candomblé, quando as noviças são apresentadas após o processo de iniciação.

Depois da cerimônia do batismo, recebeu a visita inesperada de uma Padilha, enquanto assistia ao pastor passar galhos de folhas pelo corpo dos fiéis, no culto da Terapia do Amor. “Sentou um casal do meu lado, encostado, aí aquele negócio olhava pra mim dizia assim: ‘É. Não só Deus que é do amor, não, Padilha também é’.”

Parou de fumar e de beber. Trabalhava em casa de uma família evangélica. Mas não rompeu de todo os laços com o candomblé. Sentia muitas dores no ventre e uma amiga levou-a para se consultar com seu pai de santo que também era médico. Como receita para seu problema o pai de santo recomendou apenas frequência no terreiro.

Melhorou das dores com os passes dos caboclos. Afastou-se um pouco da Universal. Mas sentia muitas saudades da igreja e continuava a receber visitas das vizinhas obreiras, chamando-a para os cultos. A rede de amizade evangélica fazia-lhe falta; já não tinha muitos amigos fora desta rede. Na igreja procuravam convencê-la que estava vendendo a alma no candomblé, no terreiro insistiam que seu lugar não era entre os crentes. A solução para o dilema veio do pai de santo que lhe propôs a iniciação – já estava na hora de Cremilda fazer o santo. Ela teve medo, mas terminou consentindo. Atento, o caboclo do pai de santo atuou de modo decisivo para garantir que Cremilda fosse efetivamente incorporada à casa, aceita pelos irmãos de santo.

Do terreiro para a igreja evangélica

Jô e Jacira são vizinhas e amigas. Tinham aproximadamente cinquenta anos e nasceram no interior da Bahia. Antes de se tornarem evangélicas, estiveram por um curto período vinculadas a um terreiro de candomblé, localizado no bairro onde moram. Lá, Jacira recebeu do caboclo o cargo de

euede⁷ que ela nunca veio a confirmar; Jô era rodante⁸ e chegou a fazer o santo. Quando entrou para a igreja ainda tinha o cabelo raspado.

É difícil obter informação sobre seu período no candomblé. Insistem que este foi um grande equívoco nas suas vidas e não gostam muito de falar no assunto. A família de Jacira era católica e frequentava sessões de caboclo. Em Salvador, ela frequentou centro espírita e igreja católica, mas depois se aproximou da igreja Universal, passou anos participando de cultos e por fim foi batizada. Talvez ainda mantivesse vínculo com a Universal, quando passou a dar um caruru em sua casa. Uma vizinha do candomblé convenceu-a de que a saúde frágil de seus filhos poderia melhorar com um agrado anual a Cosme e Damião. Ela então preparava o caruru e a amiga presidia à oferenda. Depois conheceu Beto, pai de santo do bairro, a quem se afeioou. Ligou-se, então, ao candomblé.

Foi Jacira quem levou a amiga, Jô, ao terreiro. Ela chegou ao candomblé por necessidade. Estava muito doente, tinha dores de cabeça insuportáveis e não havia tratamento que a fizesse melhorar. Jacira então a levou à casa de Pai Beto. Lá fez o santo, mas não obteve a cura esperada. Poucos meses depois de sua feitura já se encontrava novamente em grande sofrimento. Em casa, não conseguia mais se erguer sozinha. Emagreceu muito. Em umas das visitas que fez à amiga, Jacira ficou muito preocupada com o agravamento do caso e ligou para o terreiro, pedindo ajuda. Beto estava viajando. Marivalda, filha de santo antiga, veio socorrê-la. Curiosamente chegou acompanhada por um pregador de uma igreja batista do bairro que ela estava frequentando (sem abandonar de todo o vínculo com o candomblé). Oraram por Jô e convidaram-na para a igreja. Ela se sentiu tocada. Assim que recuperou um pouco mais suas forças, passou a assistir aos cultos. Sentia muita vergonha dos adeptos da igreja, pois ainda trazia marcas visíveis de sua pertença religiosa anterior (tinha a cabeça raspada), mas nada disso parecia importar àqueles que a recebiam. Por fim, entregou ao pastor

⁷ Equeudes são filhas de santo que não recebem as entidades em seus corpos e têm como função cuidar dos orixás (também caboclos e exus) que se manifestam no terreiro.

⁸ Rodantes são filhas e filhos de santo que recebem entidades (rodam com santo).

todos seus pertences de candomblé, que ele queimou em uma fogueira, selando de uma vez a passagem.

No início Jô ainda sentia a presença do seu orixá:

Uma vez foi quando eu queria me levantar na igreja para aceitar Jesus. Aí a minha perna travou. Não tinha nada que eu fizesse que me colocasse de pé, porque eu não conseguia. Isso foi logo depois que eu saí do candomblé. Eu queria me levantar e uma coisa não deixava eu me levantar e caminhar para aceitar o nome de Jesus

Não demorou muito e foi batizada no fogo. As incorporações do candomblé cederam lugar ao recebimento do Espírito Santo.

A vida das duas amigas é marcada pelas atividades na igreja, que elas combinam com trabalho remunerado e tarefas domésticas. Fazem trabalho de evangelização no bairro. A estratégia, explicam, é bater de porta em porta: “É muito gratificante. Só é cansativo quando algumas vezes as pessoas pedem para que a gente não volte mais naquela casa. Aí a gente faz o quê? Batemos a poeirinha dos nossos pés e vamos embora, dando meia volta”.

Na época estavam entusiasmadamente trabalhando na evangelização de mulheres pertencentes ao terreiro que frequentaram.

Que acontece com o estudo do trânsito religioso quando abordado sob o prisma da prática? Ou, mais especificamente, o que esse enquadramento nos diz acerca das três trajetórias apresentadas aqui? A atenção é reorientada para os processos. No caso do estudo das trajetórias, essa reorientação parece óbvia; entretanto, como frequentemente ocorre, a atenção aos processos é interrompida a meio caminho sempre que a prática é lida como aquilo que acontece em um campo com posições e integrantes previamente definidos (sujeitos e objetos; agentes e meios; crenças etc.). Começamos tentando descrever os processos e atividades em jogo nos três casos.

A migração religiosa de Lurdinha parece ter transcorrido ao longo de um percurso sem grandes obstáculos. Uma série de mudanças, sem dúvida, marcou seu ingresso no candomblé e muitas delas foram vividas com resistência e

sofrimento, mas ao que tudo indica ela não passou por transformações radicais nem durante o percurso, nem na chegada. Entre sua experiência religiosa passada e a que posteriormente abraçou observam-se menos cortes que acomodações.

Lurdinha acomodou no seu terreiro de candomblé a sessão de mesa branca em que atuava com Boiadeiro quando ainda pertencia à umbanda. Trouxe para dentro da casa que passou a comandar um caboclo que manifestava abertamente sua recusa a se envolver com o candomblé. Para abrir no terreiro um espaço para a sessão, precisou transportar e recompor no candomblé uma fatia de seu universo religioso prévio.

As trajetórias de Jô e Jacira, tratadas aqui em conjunto, apresentam um quadro bem diferente. Entre candomblé e pentecostalismo não parece haver muita possibilidade de acomodação. Tem-se no caso das amigas o que a literatura costuma chamar de um processo típico de conversão, aquele em que a passagem de uma religião a outra envolve transformação em um sentido forte: abandono mais ou menos dramático das referências religiosas anteriores.

Jô e Jacira tiveram que se desfazer de qualquer resquício que ainda traziam do candomblé. Quando ambas, bem mais tarde, envolveram-se com afinco na evangelização de suas antigas irmãs do terreiro, buscavam separar, o melhor que podiam, aquelas que por amor queriam converter de tudo aquilo que as fixava no candomblé e que era objeto de seu desprezo. Experimentavam a possibilidade de amar as antigas companheiras do terreiro e, ao mesmo tempo (ou justamente por isso), destruir seus vínculos com o candomblé.

O caso de Cremilda é interessante não porque reverte um percurso mais usual – em que as pessoas deixam religiões de matriz africana para ingressarem no pentecostalismo – mas porque coloca em destaque oscilações e longos períodos de dupla pertença antes que o vínculo com o candomblé fosse estabilizado no terreiro em que foi, por fim, iniciada. Quando tratamos seu trânsito apenas em termos dos pontos de partida e chegada, desaparecem completamente as hesitações, as idas e vindas que se sucedem em ritmo variável, muitas vezes interrompidas pela estabilidade aparente do movimento que cessa,

apenas – como logo se percebe – para recuperar novamente a força. Do ponto de vista de uma abordagem interessada em processos, esse está longe de ser um tempo “morto”: é um tempo de experimentação e aprendizado da religião.

Cremilda sonda a distância que separa candomblé e igreja evangélica. Testa possibilidades de encontro entre as religiões. Podemos dizer que é em larga medida comparando as duas religiões que ela encontra fronteiras e passagens. Mas longe de ser atividade solitária, as comparações que tece tomam forma em conversas que ela não cessa de reconstituir. Cremilda compara conversando com seus colegas de trabalho, com fiéis da Igreja Universal, com parentes e conhecidos do candomblé, com caboclos que encontra na mesa branca e com a Padilha que a visita na igreja.

As atividades em que se engajam nossas protagonistas ao se moverem entre religiões não apenas as transformam (e as suas entidades), como também contribuem para definir o espaço das e entre as religiões pelas quais se movem. Os investimentos de Lurdinha para recriar a sessão redefinem candomblé e umbanda como modalidades de prática que podem ser acomodadas ao interior de seu terreiro e, assim fazendo, definem o terreiro como um espaço aberto a novas adições, passível de ser arrumado e rearrumado de acordo com as entidades que a ele se agregam. Os percursos de evangelização trilhados por Jô e Jacira projetam um espaço em contínua expansão, que só pode encontrar a diferença dissolvendo-a no seu próprio movimento. E a circulação de Cremilda entre o terreiro e a igreja neopentecostal não só confirma a existência de fronteiras e passagens reguladas para garantir um fluxo unidirecional constante (do candomblé para a igreja) como também ilumina pontos de “conversão” – as folhas, os foguetes – que tornam possível ir e vir de um mundo a outro (afinal na igreja tem axé e no terreiro, disse-lhe Padilha, também tem amor). Se as igrejas se apropriam de referências das religiões de matriz africana para atrair adeptos dessas religiões, apostando em um caminho de mão única, Cremilda encontra nessas referências a possibilidade de “virar”, de percorrer o caminho mais de uma vez e em mais de uma direção.

Nenhuma dessas construções deve ser tratada, a priori, como definitiva. Em certas situações, mesmo entre candomblé e umbanda são levantadas fronteiras rígidas. Entretanto, elas indicam que as práticas pelas quais as pessoas se movimentam e experimentam com a religião também contribuem para moldar as próprias religiões. Não há razão para separar o estudo das transformações pessoais com o ingresso na religião das transformações nas próprias religiões.

As três trajetórias também sugerem que conexões entre/com religiões são realizações práticas. Dão trabalho para serem produzidas e não contam com sucesso garantido. A história de Cremilda, em especial, mostra que seus efeitos podem não durar muito tempo e que os esforços dispendidos na sua produção podem conduzir a resultados inesperados. Afinal, elas são construídas (ou rompidas) em situações que são confluências sempre únicas e que trazem seus próprios apelos e desafios.

Mas como descrever os processos de conexão com ou entre religiões sem sacrificar sua abertura e indeterminação? Sem neutralizar a força dos seus muitos participantes? Ou, para colocar de outro modo, como descrever conexões em se fazendo?

Observei, ao tratar da trajetória de Lurdinha, que ela transportou uma fatia da umbanda para dentro de seu terreiro de candomblé. Cabe agora perguntar o que foi efetivamente transportado. Uma resposta óbvia seria dizer que Lurdinha trouxe para o candomblé crenças⁹ da umbanda. A transposição destas crenças teria produzido no terreiro que veio a chefiar a sessão de mesa branca, possibilitando aí a presença marcante de um caboclo que não se identifica com o candomblé.

Há pelo menos dois problemas com essa resposta e, de fato, com o recurso à crença para tratar de processos que se desenrolam nas ou entre as religiões.

⁹ Há uma farta discussão sobre o lugar das crenças na religião e não interessa aqui enveredar por ela. Para efeitos do meu argumento, é bastante observar que crença tende a ser concebida como um tipo especial de representação, frequentemente mobilizada seja para diferenciar a religião de outras esferas culturais (como ciência, política ou arte) em que supostamente estariam (ou deveriam estar) ausentes, seja para comparar e identificar diferenças entre religiões (cada qual com seu sistema de crenças).

Primeiro, isto tende a empobrecer a descrição desses processos, tornando invisíveis não só os esforços para conduzi-los a contento, como os diferentes objetos, materiais, palavras e gestos que são mobilizados no percurso. Também tende a apagar a incerteza que os cerca antes que se completem e o tempo necessário para que seus efeitos se façam sentir.

A vinda de Boiadeiro para o candomblé foi fruto de uma negociação entre o caboclo e a mãe de santo que certamente vinha se desenrolando desde que Lurdinha largou a umbanda. Foi garantida através de um trabalho material de composição, que instalou no terreiro o lugar de trabalho do caboclo, como um arranjo desmontável de objetos. Nesse arranjo, por exemplo, a mesa disposta no meio do barracão impõe aos presentes uma mobilidade restrita: traduz a vontade de Boiadeiro, lembrando a todos a posição do caboclo com respeito ao candomblé. Sua transportabilidade lembra que o arranjo pode ser desfeito para ceder lugar à movimentação intensa de atabaques, gente e orixás. Mas apesar de se valer de certas soluções preferenciais do universo religioso afro-brasileiro, antes de se consolidar no terreiro de Lurdinha, a convivência num terreiro de candomblé com um caboclo que não gosta de candomblé não passava de uma possibilidade a ser testada.

De modo semelhante, a ruptura de Jô com o candomblé se consumou de maneira dramática com a destruição daquilo que representava o vínculo, como uma extensão mesma de seu corpo: suas roupas de iaô, as vestimentas e as insígnias de seu orixá. Todas foram entregues ao pastor e queimadas em um ritual público. A separação então produzida entre Jô (a quem é possível salvar) e as extensões materiais que a definiam como filha de santo (aquilo de que precisa ser salva) ensinou às amigas uma das operações-chaves do trabalho de evangelização que viriam a conduzir, especialmente aquele que tinha como alvo as religiões de matriz africana.

Segundo: a crença frequentemente funciona como uma maneira enviesada de falar daquilo que põe em movimento as conexões religiosas. Lurdinha não leva para o candomblé representações que introjetou durante os

anos em que permaneceu na umbanda, ela continua mobilizada pelo vínculo com Boiadeiro. A questão chave para entender a continuidade da sessão no seu candomblé não é a persistência da crença, mas a vigência de um apelo que ainda lhe importa responder. É a dinâmica dos afetos e não a persistência da crença que a faz acolher Boiadeiro no seu candomblé. Cremilda expressa bem os efeitos dessa dinâmica quando diz se sentir puxada, em direções opostas, entre o candomblé e a igreja evangélica¹⁰.

Entre os participantes ativos das trajetórias, frequentemente silenciados pela crença, destacam-se caboclos, exus e padilhas. Algumas dessas entidades aparecem como existências em pleno vigor, outras são existências fracas, que aguardam seres responsivos a seus apelos ou que lutam com a força que lhes resta pelo reconhecimento que já tiveram. Em todo caso, entidades enredadas com parceiros humanos, dependentes deles, mas também capazes de movê-los. Acompanhar o modo como se afetam (e se enredam) permite-nos entender como a agência se coloca em casa caso. A relação de Boiadeiro com Lurdinha vem de longa data, na umbanda era Boiadeiro quem curava no corpo de Lurdinha (ou era ela que emprestava seu corpo – e agora também seu terreiro – para o caboclo atuar). O exu Sete Esquinas é mais novo e sua chegada no terreiro onde Lurdinha foi iniciada é reveladora de um dos modos como no candomblé se encaminha a formação de novas existências: ao reconhecer que o comportamento de Lurdinha numa festa de caboclo traía a presença, ainda vaga, de um exu intruso, a mãe de santo forçou a entidade a se revelar. Mandou-a embora, mas prometeu recebê-lo quando fosse a vez dos exus serem celebrados com festa. Com seu gesto e sua

¹⁰ Isso não significa que pensar as trajetórias religiosas pela perspectiva da prática exclua qualquer referência à crença. Quer dizer apenas que é preciso manter a crença firmemente ancorada na prática – evitando convertê-la em elemento que só pode ter uma relação externa com aos eventos. Gabriel Tarde (2007) e William James (1920) lograram escapar desse problema. Ao propor uma definição elementar de crença como força, Tarde não só desloca a atenção usualmente concedida ao conteúdo representacional das crenças, como as situa em meio a processos formativos. Com James não é muito diferente: em um mundo por fazer (ponto de partida de sua filosofia), não se chega à verdade sem assumir risco e confiar – elementos definidores da atitude da crença.

promessa agregou força ao exu que mais tarde se tornaria um dos dirigentes do terreiro de Lurdinha. Quando Cremilda frequenta os cultos evangélicos, Padilha é uma presença que só ela sente e escuta, a voz sorrateira que lhe faz lembrar de seu vínculo com o candomblé, mas que não tem nenhuma chance de se fortalecer na igreja (a não ser como um demônio a ser expulso). Quando Jô está preparada para aceitar Jesus, a força incômoda que lhe impede de se erguer são “eles” (as entidades com quem se associava no candomblé e que agora ela nem mais nomeia), num esforço por fim fracassado para evitarem o apagamento. Em cada um desses casos a agência emerge não como uma propriedade de alguém, mas como uma força que circula em direção incerta e numa intensidade que depende sempre da situação.

Há ainda duas questões a considerar se queremos entender conexões religiosas em se fazendo: tempo e espaço, ou melhor, tempo-espaço. Já vimos que o tempo das trajetórias comporta hesitações, transições, interrupções, intensidades e ritmos variáveis. Está longe de ser um fluxo linear e sem qualidades. Às vezes se contrai e congela, para em seguida correr em ritmo acelerado e transformar. Às vezes repousa nos lugares, às vezes corre sem notá-los. Tampouco o espaço do percurso é uniforme: idas e vindas desenhavam figuras intrincadas, deslocamentos e deslizamentos borram fronteiras e tornam difícil distinguir o dentro e o fora. Às vezes o espaço é carregado de novos acontecimentos, às vezes se mostra com o peso do passado, às vezes parece vazio de tempo, simples rota logo esquecida. Não é difícil perceber as interrelações intrincadas entre tempo(s) e espaço(s) nos percursos pelos quais nossas protagonistas se mantêm conectadas, rompem e/ou experimentam com novas conexões.

Entretanto não podemos separar o movimento das pessoas nas/entre religiões dos modos de temporalização e espacialização que são cultivados nas religiões e que figuram como diferentes apelos para elas se conectarem. As religiões evangélicas lançam um apelo à transformação, traçando com ele um espaço que se rompe (abre-se uma fenda entre passado e futuro) apenas para se

estender; é um espaço que se expande e some no horizonte (em direção ao futuro, ou salvação). O candomblé faz um apelo a retomada do lugar a que sempre se pertenceu; nele desenha-se um espaço que se dobra sobre si mesmo para fazer um retorno (em direção à origem ou herança). Cremilda oscila entre esses dois apelos.

III. A Religião como Prática

Uma ecologia das práticas

Referindo-se ao que ficou conhecido como virada praxiológica (ou virada da prática), durante a segunda metade do século XX – uma reorientação da teoria social em direção à prática – a filósofa Isabelle Stengers (2006) nota que a suposta virada se caracterizou mais por um conjunto de proposições negativas do que pelo delineamento claro da nova direção a ser tomada.

Deve uma prática ser descrita em termos dos hábitos e do saber viver individuais ou em termos de um coletivo e das negociações que o mantêm? Do ponto de vista do pesquisador, definir uma prática a partir de suas normas seria o melhor caminho para evitar uma posição de absoluta exterioridade frente ao objeto estudado? Ou, inversamente, permitiria escapar de um alinhamento ingênuo à definição veiculada pelos representantes mais loquazes da prática (alinhamento que desconsidera tanto os praticantes que a definição dominante silencia, quanto aqueles que são suas vítimas diretas)?

Para Stengers uma prática não pode ser reduzida nem ao comportamento dos indivíduos, nem à soma daquilo que eles têm em comum. Tampouco normas funcionam como boa entrada para se circunscrever uma prática, apesar de suas aparentes vantagens. A noção de norma remete diretamente às ideias de obediência e submissão. Também tende a converter em um enunciado geral aquilo que nunca se coloca em termos gerais para os praticantes.

Uma prática se define pela participação, mas participar não é compartilhar um traço comum, é “entrar em um processo de conexões, cada conexão produzindo e sendo produzida por um por um devir de seus termos” (Stengers, 2009, p.14). Em uma prática, propõe a autora, os participantes estão vinculados a algo que tem o poder de fazê-los pensar, sentir, hesitar. Este algo é um não-humano – a depender da prática pode ser uma ideia, uma entidade de laboratório, um livro sagrado, orixás, caboclos e exus, o Espírito Santo etc.; obrigação é

aquilo que um não-humano demanda do humano para que um nó entre eles seja criado¹¹. Enquanto seguir uma norma é conformar a conduta a um padrão geral, estar obrigado é enfrentar a questão, sempre particular e situada, de como não trair o vínculo ou como honrá-lo em situações que raramente são ideais. Quem está obrigado, hesita. A hesitação é o que diferencia uma prática de comportamento guiado por normas.

Dirigir-se a um praticante como alguém que é “obrigado” pela sua prática é apostar que ele é capaz de não se esconder por trás de uma identidade. De fato, uma obrigação não identifica, porque ela deixa em aberto a questão de saber como ela deve ser preenchida ou daquilo que irá traí-la. Ela não tem por vocação reunir em torno de um julgamento comum, e ela pode dividir. Além do mais a questão daquilo a que os praticantes estão obrigados nunca é geral. Trata-se sempre daquilo a que obriga aquela situação, aquela proposição. Mas ela exige também daqueles que buscam aproximar-se das práticas não colocar o “saber” aqui onde os praticantes hesitam. (Stengers, 2006, p.48)

Práticas têm obrigações divergentes – cada uma estabelece em seus próprios termos aquilo que importa. Divergência não deve ser confundida com contradição. Termos que se contradizem têm um denominador comum, que permite definir a relação como contradição. A divergência, por sua vez, não é relacional. Stengers lança mão da ecologia para abordar as práticas no seu modo próprio de divergir, o que significa também protegê-las contra descrições generalizantes. Essa é uma sabedoria dos naturalistas que a autora não cansa de enfatizar. Uma prática é descrita em termos gerais sempre que se desconsidera seu modo próprio de divergir, e sempre que se lhe atribui uma identidade como algo independente do meio. A ecologia exige pensar pelo meio (tanto no sentido de pensar com o meio, a partir da situação, quanto no sentido de evitar abstrações vazias, descoladas daquilo que mobiliza os praticantes, das obrigações que estes se empenham por honrar).

¹¹ Obrigações “expressam aquilo que um não humano, seja a Virgem Maria ou neutrinos, demanda [do humano] para que um nó seja criado” (Stengers, 2009, p. 14)

Foi assim que produzi o que chamaria de primeiro passo para uma ecologia da prática, a exigência de que nenhuma prática seja definida “como qualquer outra”, da mesma forma que nenhuma espécie viva é como qualquer outra. Abordar uma prática significa então abordá-la no seu modo de divergir, isto é, sentindo suas franjas, experimentando com questões que os praticantes possam aceitar como relevantes, mesmo se não são suas próprias questões, no lugar de colocar questões insultantes que poderiam levá-los a se mobilizar e a transformar suas bordas em uma defesa contra o exterior. (Stengers, 2006, p.184).

Como bem sabem os naturalistas, ecologia é mais propriamente eto-ecologia; afirma a inseparabilidade entre *ethos* (a maneira de se comportar própria de um ser) e *oikos* (seu ambiente ou habitat). Isso quer dizer que um *ethos* não define o que pode uma prática independente do poder da situação de mobilizá-la. Aquilo de que um ser é capaz (incluindo aquilo que pode vir a se tornar) só se define na situação. Mas a inseparabilidade entre *ethos* e ambiente não significa dependência funcional: um *ethos* não é redutível ao seu ambiente – não é um simples decalque ou efeito do meio. O ambiente pode satisfazer ou colocar em risco o *ethos*; pode mesmo oferecer oportunidade para novos *ethos* se atualizarem, mas não traça as linhas através das quais a prática irá se desdobrar. “O meio ambiente, poderíamos dizer, propõe, mas é o ser que dispõe dessa proposição, que lhe dá ou lhe nega uma significação ‘etológica’” (Stengers, 2018, p.449).

Quero a seguir explorar algumas das questões abertas pela proposição de Stengers para tratar da religião. Para isso recorro à etnografia de Thais Verçosa (2022).

O terreiro de Oxóssi

Em sua fascinante dissertação de mestrado, Thais Verçosa (2022) conta as histórias entrelaçadas de um terreiro de candomblé e da família consanguínea que é responsável por mantê-lo vivo. O terreiro está localizado em uma área de pequenos sítios na região metropolitana de Salvador. Foi construído na década

de 1970 em um terreno com muitas árvores e cercado de mata. Ao fundo do terreno passava um riacho. Reunindo mata e água, dois elementos fundamentais para o culto aos orixás e caboclos, o local era perfeito do ponto de vista do candomblé, apesar de exigir muito investimento para tornar-se habitável.

Quando Ana, a mãe de santo, adquiriu o terreno, já tinha um terreiro em Salvador. Mas o espaço era muito pequeno para que pudesse cuidar a contento de seus santos. Também já não servia para acomodar a sessão de seu caboclo Pena Branca, cuja clientela só fazia crescer. Oxóssi, o orixá de Ana, exigiu que ela transplantasse o terreiro para uma área maior. E Pena Branca interveio para encontrar o terreno, comprado de um de seus fiéis clientes. A parceria entre o orixá e o caboclo marcou assim o começo daquele candomblé. Viria a definir seus caminhos também.

Desde cedo Ana era ajudada por seu irmão, Carlos, que posteriormente foi também iniciado no candomblé. O novo terreiro de Oxóssi foi inaugurado em 1976. A fama de Pena Branca se espalhou pelas redondezas e com o tempo formou-se uma clientela assídua das sessões do caboclo. Alguns clientes começaram a se envolver e ajudar nas demais funções do terreiro, estabelecendo com ele o início de uma filiação religiosa. Embora contasse com muitos abiãs, como são chamados no candomblé adeptos não iniciados, Ana resistia em fazer o santo destes filhos potenciais. Mesmo assim, como observa Verçosa, seu terreiro seguia de vento em popa:

O terreiro era bastante frequentado pelos moradores do entorno e, mesmo sem um calendário de festas públicas, a circulação de pessoas era grande durante todo o ano, já que a casa “estava sempre aberta e qualquer um podia chegar”. Havia um pequeno calendário de atividades das quais as pessoas não iniciadas podiam participar, o que movimentava ainda mais o terreiro: durante o mês de setembro eles davam caruru para Ibeji e vinha gente de toda a região para prestigiar, trazendo presentes para os orixás gêmeos; além disso, as Águas de Oxalá¹² eram frequentadas tanto pelos abiãs da casa

¹² Cerimônia anual em homenagem ao orixá Oxalá.

quanto pelos vizinhos, e as sessões de caboclo continuavam cheias. A demanda era maior, mas o trabalho podia ser distribuído entre aqueles que circulavam com frequência. (Verçosa, 2022, p.71)

O avanço do tráfico de drogas na região durante a década de 1990 provocou uma mudança drástica na situação. A presença de traficantes nas redondezas tornou-se comum e começaram a circular histórias de violência ligadas ao tráfico. Quando a casa vizinha ao terreiro se tornou ponto de tráfico e Ana foi ameaçada por um traficante, decidiu tirar dali o seu terreiro. O caboclo Pena Branca transmitiu mensagem de Oxóssi pedindo a Ana para não mudar, mas a mãe de santo estava muito assustada. Depois de mais de vinte anos no bairro, o terreiro de Oxóssi ganhou novo endereço. Levaram os assentamentos e tudo mais que puderam transportar para um terreno localizado em uma área mais urbanizada da cidade. Não demorou muito e novos problemas surgiram. O terreiro não atraía muita gente do entorno e não era de fácil acesso para seus antigos vizinhos. Mesmo a clientela fiel de Pena Branca deixou de frequentar as sessões. A maioria das funções da casa passaram a ser realizadas internamente sem a presença de visitantes. As coisas seguiram assim por mais alguns anos, até que Ana finalmente deu ouvidos às mensagens que Oxóssi não cessava de lhe mandar. Decidiu reapossar-se do antigo terreno, que durante todo esse tempo esteve à venda sem que nunca tivesse aparecido um único comprador. A rede do tráfico havia se enfraquecido e ela avaliou que era o momento de voltar.

O retorno, entretanto, não foi fácil. Essa já era a quarta vez que o terreiro sofria deslocamento. Havia muito que reconstruir e, como acontece quando um terreiro é instalado, foi preciso plantar (de novo) o axé da casa – a energia vital que, fixada no chão mediante ritos específicos, lhe dá sustento. O entorno havia mudado muito nos anos de ausência. As igrejas evangélicas que antes eram pouco numerosas, dominavam a paisagem. Muitos antigos frequentadores e participantes do terreiro haviam se convertido e, embora esse movimento não fosse novidade para Ana, que já havia perdido com ele alguns de seus abiãs, agora tinha assumido uma dimensão muito maior. Na tradicional festa de Ibeji, era cada

vez mais difícil arregimentarem crianças da vizinhança para comerem de mão o caruru de sete meninos, como ditava o costume. Com a diminuição dos participantes, as sessões quinzenais tornaram-se mais esparsas. Gradativamente as atividades do terreiro ficaram a cargo do pequeno núcleo familiar que seguia fiel à mãe de santo. Quando ela ficou doente, também reduziu sua frequência (tem uma casa em Salvador) até que deixou de vir. Atualmente está muito debilitada para sair de casa.

O terreiro se mantém vivo graças a Carlos, sua esposa e seu filho, que seguem cuidando dos orixás e caboclos aí assentados, preparando-lhes oferendas e quando possível festejando a chegada das entidades que se fazem presentes no corpo de Carlos. Seu Pena Branca, caboclo de Ana, é uma dessas entidades. Com a doença da mãe de santo, escolheu o irmão dela.

Todas as obrigações do terreiro são realizadas pelos três. Já não vem mais ninguém de fora. Quando estão no terreiro, eles evitam sair e se precisam fazê-lo cuidam de trocar as roupas do candomblé e tirar as contas do pescoço. Procuram ser discretos. Verçosa acompanhou o filho de Carlos em uma dessas ocasiões:

Ele disse que “não é necessário se expor assim nos lugares”, o que ficou mais claro quando chegamos à loja, que fica próxima a outros estabelecimentos comerciais e em frente a uma sede da Igreja Universal. Há uma grande movimentação de pessoas naquela região. Mesmo com roupas “civis”, fomos olhados dentro da loja de ração e do mercadinho. Dentro do mercadinho, tocava música evangélica e os atendentes dos caixas usavam fardas com a frase “Deus é amor” bordada na altura do peito da camisa. (2022, p.86)

Nos domingos é comum passarem muitos evangélicos pela porta do terreiro. Chamam pelos de dentro e se encontram alguém, aproveitam sempre para pregar. Como observa Verçosa, cercado por igrejas e instalado em um bairro onde evangélicos formam maioria, o terreiro tem pouca chance de recriar uma rede de apoio local. Resta a Carlos e família cultivar a discrição e ensaiar pequenos gestos de resistência. Recorro, mais uma vez, à descrição de Verçosa:

Em uma das vezes, estávamos com o tempo bastante apertado e um despacho para Exu precisava ser feito à porta. Acompanhei Carlos até a entrada para ajudá-lo a abrir o portão e segurar alguns pratos, quando duas mulheres e um homem chegaram para conversar e pregar. Carlos, já atarefado e irritado com aquela constância, pediu licença e jogou farofa de azeite de dendê e água na direção das pessoas, o que fez com que elas se afastassem rapidamente. (...) Apesar disto, na semana seguinte outros integrantes da mesma igreja chamaram ao portão para pregar e convidar a todos para o culto dominical da noite. (2022, p.87)

No candomblé, filhos de santo estão obrigados às entidades que os acompanham. Obrigação é um termo corrente nos terreiros, usado em referência aos ritos pelos quais os orixás dos filhos de santo são alimentados. No terreiro, uma série de obrigações marca os anos de feitura. Dar ou pagar obrigação é como filhos de santo fortalecem seus orixás e se fortalecem com eles. É como crescem juntos. A palavra obrigação é também usada em um sentido mais amplo para falar de todas as práticas pelas quais os filhos de santo cuidam daqueles a quem estão vinculadas, não só orixás, caboclos, exus e erês, mas também as pessoas que ajudaram a “fazer” seus vínculos com essas entidades, principalmente sua mãe ou pai de santo (Rabelo, 2020). O cotidiano de um terreiro de candomblé gira, assim, em torno das questões colocadas pelas obrigações de seus participantes. É assim no terreiro de Oxóssi. A história do terreiro oferece um retrato de vidas definidas e enlaçadas por suas obrigações, continuamente desafiadas por situações que colocavam em risco a possibilidade de honrá-las e que exigiam cautela, experimentação, criação.

Obrigação é um conceito que remete diretamente à ética. Ao associar obrigação à hesitação, Stengers articula uma (re)definição potente dos termos pelos quais a questão da ética tem sido colocada na antropologia contemporânea. Como essa questão reveste-se de importância especial tanto para as discussões sobre prática, quanto para o estudo da religião, vou me deter um pouco sobre ela, mobilizando um autor que é também inspiração para Stengers, o filósofo pragmatista John Dewey.

Rabelo, M. (2022). A religião como prática. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), 236-263.

Muitas das discussões antropológicas contemporâneas sobre ética encontram inspiração no movimento filosófico conhecido como ética da virtude. Para seus defensores, esse movimento teria nítidas vantagens com relação às abordagens rivais. Enquanto o utilitarismo e a deontologia definem a ética em termos do fazer – o primeiro localizando a moralidade dos atos nas suas consequências (fazer o bem) e o segundo na fidelidade a princípios (realização do dever) – a ética da virtude define a moralidade em termos do ser (tornar-se um certo tipo de pessoa). Rompia assim com o escopo reduzido das duas primeiras abordagens para tratar dos modos de constituição da pessoa de acordo com ideais de virtude.

Dewey (1980) expressava reservas frente à ética da virtude. Conforme percebia, ela compartilhava com o utilitarismo de uma concepção possessiva ou aquisitiva da moralidade, em que o agir ético ou a autorrealização são concebidos em termos da obtenção de algo (virtude, felicidade etc.) para o eu. Nesta concepção o eu confronta sua conduta de um ponto de vista externo, tomando-a como meio para um determinado fim. Diferentemente, Dewey insistia que o eu é inseparável de sua atividade e se transforma com ela.

Entre os autores vinculados à ética da virtude (movimento internamente bastante diverso), Michel Foucault foi provavelmente aquele que exerceu maior influência sobre a antropologia. A força do argumento de Foucault (2004) estava justamente na possibilidade de liberar o estudo da ética da questão da obediência ou quebra de preceitos normativos para focar nas práticas e técnicas pelas quais os sujeitos éticos são formados e engajados em sua formação.

Os escritos de John Dewey sobre a moral acenam com outra possibilidade ainda: colocar no centro da ética a experiência de problemas éticos. Dessa opção decorria sua posição crítica frente às três principais abordagens da ética na filosofia (a utilitarista, a deontológica e a ética da virtude). Dewey recusava-se a optar ou a decidir-se pela superioridade de uma sobre as outras. Conforme avaliava, cada uma delas chamava atenção para um aspecto importante da vida moral das pessoas – o desejo de fazer o bem, o senso de dever e a preocupação

com a virtude – e falhava em não perceber que estes aspectos se encontram aí profundamente entrelaçados. Daí que, para ele, o verdadeiro problema ético residia nas situações que produziam nos atores incerteza ou hesitação – devo agir com base nas consequências, no dever ou na busca da virtude?

Stengers retoma a importância da hesitação, restituindo à ética o drama vital que a alimenta. Este drama, entretanto, quando pensado no horizonte da prática, diz respeito menos à incerteza quanto aos critérios avaliativos aplicáveis a uma situação do que à questão sempre aberta e situada de como preservar vínculos que nos definem. Por isso, insiste a autora, a ética se encontra fundamentalmente lá onde os praticantes hesitam – como não trair aqueles por quem estamos obrigados? Como atender a seus apelos nessas condições? Se essa não é uma questão geral para os praticantes é também porque – e aqui podemos novamente recuperar Dewey – eles não a confrontam de um ponto de vista externo. Descubram quem são e o que podem no trabalho mesmo de respondê-la.

Na história do terreiro de Oxóssi, há muitos momentos que sugerem hesitação. A mudança do terreiro devido à expansão do tráfico é uma delas. Como mãe de santo, Ana sabia bem dos problemas envolvidos no deslocamento de uma casa de candomblé. O lugar onde um terreiro está assentado é o lugar onde o axé da casa foi plantado. A mudança traz sempre o risco de perda de força. Além disso, Oxóssi manifestara, em mensagem veiculada por Pena Branca, sua posição contrária ao deslocamento. Mas Ana via o cerco do tráfico se fechando em torno da casa de Oxóssi e já sentia na pele o risco que isso colocava para a continuidade da casa. O deslocamento não foi uma decisão fácil.

A questão de como manter vivo o terreiro colocou-se para Ana e Carlos em diversas ocasiões. Na sombra dela estava outra questão, que não articulavam explicitamente: quantas perdas pode o terreiro suportar? Eles experimentaram com a possibilidade de tocar o candomblé sem filhos de santo iniciados, e depois também sem abiãs e sem clientes – componentes que não costumam faltar em um terreiro. Cada perda diminuía a vitalidade da casa. O terreiro recuou, voltou-se

para dentro, até que restou apenas o que seria seu núcleo essencial, aquilo que não poderiam sacrificar: o cuidado com as entidades aí assentadas. E mesmo isso foi colocado em risco com a doença e posterior afastamento de Ana do candomblé. Carlos não é pai de santo e nem deseja tornar-se um. Há um limite para o que ele pode fazer no terreiro. As entidades da mãe de santo, entretanto, autorizaram mudanças nos modos de cuidar. Pena Branca, que agora baixa no corpo de Carlos, disse já não precisar mais de sacrifício de bicho de quatro patas e Oxóssi deixou o recado de que para ele basta arriarem oferendas de comida seca (que não envolvem sangue). Mostraram que nem Ana nem Carlos precisavam enfrentar sozinhos as questões colocadas por suas obrigações. Se não podiam contar com respostas prontas, contavam com seus parceiros não-humanos para respondê-las.

O candomblé tem seu modo próprio de articular e encaminhar problemas e não é difícil perceber como a solução alcançada por Carlos, Oxóssi e Pena Branca para manter o terreiro se alimenta desse *ethos*. Mas ela não está, por assim dizer, “contida” no *ethos*, não é um simples efeito dele. O que torna surpreendente a solução é justamente o fato de revelar aquilo em que pode se converter um terreiro, para que, em uma situação tão adversa, não sejam traídas as obrigações de seus participantes. A ecologia das práticas ilumina uma ética do devir ou de um mundo por fazer.

Em duas ocasiões ao menos as perdas sofridas pelo terreiro estavam relacionadas a tensões com práticas que se expandiam e redefiniam de modo violento a situação do terreiro: o tráfico de drogas e as igrejas evangélicas. Ambos queriam fechar as portas da casa de Oxóssi. Para o tráfico, tratava-se provavelmente de reduzir ao máximo a circulação de gente na área que agora controlava. Para as igrejas, de drenar as forças e estagnar o movimento do terreiro, até que mesmo Ana e Carlos pudessem ser “ganhos” para sua obra.

Stengers propõe a ecologia das práticas como uma ferramenta para abordar aquilo que chama de heterogeneidade relacional – situações como essas vividas pelo terreiro de Oxóssi, que relacionam práticas diferentes, em que a

possibilidade de destruição de uma prática por outra é um risco sempre presente. À primeira vista, parece bastante próxima do conceito de campo, desenvolvido pelo sociólogo Pierre Bourdieu (1987) e muito empregado em estudos socioantropológicos da religião. Afinal, campo é também um conceito relacional, que coloca em relevo as diferentes posições ocupadas pelos integrantes de um mesmo espaço social. Para tratar a religião como uma prática poderíamos simplesmente mobilizar o já conhecido conceito de Bourdieu?

Duas diferenças cruciais, entretanto, revelam a distância que separa essas abordagens. Como já notei, do ponto de vista da ecologia, cada prática tem seu modo próprio de divergir e a divergência não é relacional. Assim, para Stengers, a definição de uma prática via conceitos generalizantes ou a redução de práticas diferentes a um denominador comum (como estratégia de comparação) são também exemplos de destruição (de um tipo praticado com frequência pelas ciências sociais explicativas). Ao converter a divergência em questão relacional – na luta para obter, aumentar ou controlar o capital em jogo no campo – Pierre Bourdieu equipara práticas e apaga seu modo de definir aquilo que importa – sua maneira de divergir.

Uma segunda diferença entre os conceitos diz respeito a sua pretensão. O conceito de campo tem um objetivo não só descritivo, como explicativo. Reduz as relações entre práticas diferentes a um número fixo de relações ou princípios gerais (posições antagônicas, *habitus*, capital, luta). Ao propor uma ecologia das práticas, Stengers não tem nenhuma pretensão explicativa deste tipo. Mas a autora também não toma o conceito como uma ferramenta meramente descritiva. A ecologia das práticas, esclarece, não é um termo neutro para descrever práticas “tal qual elas são”, independentemente de qualquer interesse que se tenha nos seus desdobramentos. Na proposta de Stengers, importa abordar as práticas segundo a perspectiva do que elas podem vir a ser (2005, p.186). O emprego do termo não é descritivo, mas especulativo. Stengers está interessada em experimentar com uma ferramenta que auxilie na construção de novas possibilidades para práticas diferentes se conectarem.

Não parece haver muitas possibilidades de conexão entre o terreiro de Oxóssi e as igrejas evangélicas que o cercam, pelo menos não na situação atual. Para proteger o terreiro da ameaça de destruição, seus participantes evitam exposição – mantêm uma postura discreta e um desinteresse aparente no que acontece do lado de fora. Quando, vindo de Salvador, atravessam o portão do terreiro, concentram-se em cuidar das entidades que contribuíram para assentar e que já viram em seu pleno vigor quando a mãe de santo por lá andava. Sabem que ainda contam com elas e elas precisam contar com eles.

Ao mobilizar uma ecologia das práticas, Stengers quer pensar na possibilidade de conexões em que as práticas conectadas possam seguir divergindo. Conexões desse tipo requerem interesses comuns, mas, como ela mesma explica, “*comum* não significa ter o mesmo interesse em comum, apenas que interesses divergentes agora precisam um do outro” (Stengers, 2011, p.60). Gostaria de fazer uma última observação quanto a isso. A ecologia das práticas não é uma ferramenta apenas para orientar a pesquisa. Não se pode mobilizá-la a partir de um ponto de vista externo. Ela requer também que, enquanto praticantes, estejamos atentos às conexões que estabelecemos com as práticas que estudamos. Afinal, o modo como as endereçamos pode tanto contribuir para apagar sua divergência e drenar sua força quanto para restituir-lhes a capacidade de interpelar, provocar e mover.

Conclusão

Neste texto procurei articular algumas direções para o estudo da religião quando queremos situá-lo em um plano definido pela prática. Na primeira parte, mostrei como a injunção metodológica de manter a análise firmemente ancorada na prática conduz a atenção para as particularidades das situações ou singularidade dos eventos em que conexões religiosas são feitas e desfeitas. Protege a descrição do recurso fácil a categorias genéricas que tornam invisíveis as muitas entidades envolvidas no trabalho de produzir conexões religiosas.

Também produz incerteza: evita que se possa responder de antemão quais serão os efeitos desse trabalho.

Muitas dessas questões reapareceram na segunda parte. Mas ao formulá-las a partir de uma ecologia das práticas elas se transformam. Isto é, deixam de ser simplesmente questões metodológicas, para se converterem em questões práticas, éticas e políticas. Colocar essas questões no estudo da religião me parece cada vez mais urgente.

Referências

- Bourdieu, P. (1987). *An Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dewey, J. (1980). Teoria da Vida Moral. Em: *Dewey. Os Pensadores*. (pp. 202-318). São Paulo: Abril Cultural.
- Foucault, M. (2004). A Ética do Cuidado de Si como Prática da Liberdade. Em *Foucault: ética, sexualidade e política*. (pp. 264-287). M. B. Motta (Org.). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- James, W. (1920). *A Pluralistic Universe*. New York: Longman, Green & Co.
- Rabelo, M. C. M. (2020). “Obrigações e a construção de vínculos no candomblé”. *MANA*, 26(1), pp. 1-31.
- Stengers, I. (2006). *La Vierge et le Neutrino: les scientifiques dans la tourmente*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond.
- Stengers, I. (2009). Including Nonhumans in Political Theory: Opening Pandora’s Box? Em *Political Matter: Technoscience, Democracy, and Public Life*. (pp. 3-34). B. Braun & S.J. Whatmore (Orgs.). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Stengers, I. (2011). “Comparison as a Matter of Concern”. *Common Knowledge*, 17(1), pp. 48-63.
- Tarde, G. (2007). *Monadologia e Sociologia*. São Paulo: Cosac Naify.

Verçosa. T. (2022) *Seguir movimentos: o fazer e refazer de terreiros de candombl3*. Dissertaç3o para obtenç3o de t3tulo de mestre em Ci3ncias Sociais da Universidade Federal da Bahia. Salvador. Brasil.