

## **A História e as Relações no Poder do Lugar: Investigando a possibilidade de um mapeamento espiritual de Cachoeira e São Felix**

**Margaret Young<sup>33</sup>**

**Resumo:** Nesse artigo, proponho analisar a utilidade da metáfora de mapeamento como empregado por Bruno Latour, para um projeto de mapeamento literalmente geográfica. Refletindo sobre minha atual pesquisa do mestrado, que consta em um mapeamento de espaços e lugares religiosos públicos (fora das igrejas e terreiros) na cidade de Cachoeira, Bahia, efetuado usando tecnologias tal como GPS e GIS, discuto as possibilidades que mapeamento geográfico apresenta para abordar as mesmas questões postadas por Latour, na sua discussão de mapeamento de controvérsias. Como controvérsias podem ser associados e conectados através do espaço físico? Especificamente, o que é que mapeamento geográfico poderia mostrar ou esclarecer sobre as rizomas de controvérsias e fronteiras oscilantes entre o mundo de Candomblé, a crescente igreja evangélica, religião estabelecida, folclore, e superstição em Cachoeira? Mapeamento geográfico também tem a possibilidade de fazer “o mundo social *plano*” (LATOURE 2005) para esclarecer essas conexões? Como contemplar o espaço físico possibilita a consideração de outros atores (rios, árvores, praças, etc.) que fazem parte dessa estrutura? Como a construção do social e a construção do poder do espaço dialogam através da história e as relações interpessoais?

**Palavras Chave:** Mapeamento de controvérsias; Candomblé; Cosmologia regional

Fazia menos de um ano que morei na casa em São Felix quando ocorreu a noite assombrada. Foi o início do verão, e o ar na casa estava começando ficar abafado de novo.

---

33 Mestranda do Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia

Tudo mundo tinha dormido cedo; Beatriz no quarto dela, e eu e Maxsuel no meu quarto do lado. Fugindo do mofo no quarto dela, Sharita, minha companheira de casa Norte Americana, estava dormindo o na sala. De madrugada, ouvi o som de um grito aterrorizado rasgando a barreira entre nosso mundo e o mundo dos sonhos. Levantei e foi correndo para o corredor, onde encontrei com Beatriz, Maxsuel seguindo atrás. Fomos nós três para a sala, onde Sharita estava acordada num estado de confusão.

“Que foi, Sharita?”

“Porque gritou?”

“Está sentido o que, filha?”

Olhando para nós três com uma confusão calma, ela respondeu que tinha sonhado que estava dormindo na própria sala quando entrou um homem tentando esfaquear ela. No momento que ele foi dar o golpe final, ela se acordou gritando.

“Calma, Sharita, não tem ninguém aqui não.”

“Só, a gente mesmo.”

Abalado mas também aliviado, todo mundo voltou para os quartos para dormir.

Dai há alguns segundos, minutos, ou até horas, o silêncio da madrugada foi quebrado de novo, essa vez por um murmúrio de medo bem do meu lado.

“Que foi, Maxsuel?” eu falei. “Acorde!”

Ele acordou no susto.

“Ai Meg, eu senti alguma presença, alguma sombra aqui no quarto encostando em mim. Tentei gritar mas me senti paralisada!”

Tomando uma água para se acalmar, a gente foi dormir pela segunda vez. Porém, eu mal tinha pegado o sono quando ouvi um terceiro grito, essa vez vindo do quarto do outro lado.

Chamei, “Beatriz?” mas ela não respondeu, já tendo voltado para seus sonhos.



## **VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia**

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

Finalmente foi eu que fiquei acordada, refletindo sobre assassinos espectrais, presenças ocultos, e outros pesadelos. Minha mente viajou até as palavras dos mães e pais de santo da cidade com quais eu tinha conversado durante os últimos meses, atrás de interpretações de doença mental do olhar espiritual. Eles tinha me falado sobre uma assembleia de atores espirituais que, encostando, perturbando, ou até perseguindo um indivíduo, poderia causar uma grande variedade de doenças mentais e corporais, entre outros problemas. *Poderia ser uma coisa dessa que causou essa perturbação aqui em casa hoje a noite?* Me lembrei de um vizinho que tinha falado para Beatriz de um terreiro de Candomblé que funcionava dentro dessa casa muitos anos atrás. Será que poderia existir resquícios de espíritos em algum momento assentados aqui, fazendo sua presença perceptível para a gente nessa noite? Ou foi somente uma superstição minha, a gringa impressionável, empolgada demais na sua pesquisa?

Depois de mais oito horas de sono, os episódios da noite foram quase esquecidos. Somente quase um ano depois, já seguindo novos rumos de pesquisa, eu levantei o assunto numa entrevista com Dona Valdinezia, mãe de santo de um terreiro na zona rural de Cachoeira, a cidade vizinha de São Felix, e dona de uma loja de objetos religiosos no centro da cidade. Sentamos no quarto dos fundos da loja dela, o ar húmido a pesar do *zunzum* do ventilador, cercadas por painéis e vasos de barro, garrafas de banhos de ervas, e as roupas e acessórios para a saída dos Orixás pendurados do telhado. Conversando sobre a historia religiosa das duas cidades, ela falou que acreditava que Cachoeira poderia ter espíritos apegados em vários lugares, e até na cidade em se, sendo que a cidade carrega uma historia longo, desde a época que foi um porto de navios negreiros. Curiosa, eu contei a historia para ela, perguntando se poderia ter uma causa espiritual. “Eu já morei numa casa assim,” ela respondeu.

Ela explicou que antes de se iniciar em Candomblé, ela tinha ido morar num sobrado, um dos velhos casarões abandonados e reaproveitados que povoa as ruas de Cachoeira e São Felix. Porém, ela não se sentia bem na casa:



## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

*Quando entrei dentro da casa eu assombrei, não foi dormindo nem nada não. Foi acordada como eu estou aqui. Entrei na casa, eu me assombrei. Porque eu via homem com corrente no pé, mulher, criança. E ai foi nesse momento que eu fiquei muita desesperada. Meu marido saia, eu saia também. Não fazia nada dentro de casa. Na hora que ele saiu eu saia também. Sentava na porta e esperava ele chegar, de medo que eu tinha da casa. Depois do que eu fui fazer o santo, isso tudo passou. Porque você passa por um processo de iniciação que melhora esses tipos de coisas. Ai você fica certa que, mesmo se você veja, hoje se eu ver, eu não tenho medo. Se eu sentir alguma coisa eu não vou ter medo porque eu já sei o que é. Eu já conheço. E a gente tem medo do desconhecido. (Dona Valdinezia, entrevista 24/01/2017)*

Dona Valdinezia despertou uma curiosidade em mim de entender essa relação entre o lugar e a espiritualidade. Como seria esses espíritos apegados nesses lugares as quais ela referia? Como a historia de Cachoeira se manifestava na vida das pessoas através desses acontecimentos metafísicos? Como é que as pessoas que convivem e passam por esses lugares lidam com a presença do “desconhecido” da vida cotidiana? Como é que a cidade interage com a espiritualidade e religiosidade dos indivíduos?

Sem duvida, Cachoeira e São Felix representam lugares privilegiados para pensar a relação entre espaço e espiritualidade. Situados num vale nas margens do Rio Paraguaçu, duas horas de viagem do tumulto do capital Baiano, as cidades são simultaneamente deslumbrantes e misteriosas desde a primeira vista. Visto de cima, na descida do serrado, a arquitetura barroco se aconchega entre morros verdes, dando uma sensação de



## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

atemporalidade, um pequeno Brigadoon no recôncavo Baiano. Andando pelas ruas do centro das duas cidades, a influencia do tempo e a tentativa do mato retomar a cidade é mais evidente. Atrás das janelas de fachadas ornamentas, arvores repovoam alguns sobrados. Como na letra do reggae: *Nas margens do Paraguaçu/em plena América do Sul/só remanescente ficará.*

Atrás dessa aparente decadência tem uma cultura rica e extremamente viva. Além ser cidades históricas, tombado pelo IPHAN desde 1940, as duas cidades são considerados por muitos a serem o berço de Candomblé na Bahia, e talvez em todo o Brasil. No seu estudo do desenvolvimento da nação étnico/religioso Jeje na Bahia, Luis Nicolau Pares traça a evolução de Candomblé paralelamente em Salvador e Cachoeira. Seguindo a afirmação dele que Candomblé contemporâneo, parecido com os Candomblés de hoje, surgiu somente a partir do inicio do século XIX, ele documenta em a presença em Cachoeira dos precursores de Candomblé na forma de irmandades Católicos e *calundos* (PARES 2007, p.99) desde os meados do século XVIII. A partir da segunda metade do século XIX, Pares identifica a fundação do terreiro da Roça de Cima em Cachoeira, cujo legado deu continuidade no posteriormente fundado terreiro Seja Hunde, que funciona em Cachoeira até hoje (ibid, p.182). Da mesma forma, em São Felix fica a Casa da Caja, um terreiro que funciona continuamente desde sua fundação por um ex-escravizado (FRAGA, comunicação pessoal). Porém, o titulo do mais velho da cidade está disputado entre vários terreiros. Seguindo a Secretaria de Promoção da Igualdade Racial, atualmente existem em volta de setenta terreiros nas cidades de Cachoeira e São Felix, esses sendo de todo tamanho, estilo, e nação, predominado por Ketu-Nagô e com pouca presença de Angola (SEPROMI 2012). Não é por nada que na região do recôncavo, Cachoeira é conhecida popularmente como “a terra da macumba” ou “a cidade do feitiço.”

As historias das duas cidades também tem um forte laço com a igreja católica e suas manifestações afro-brasileiras. Talvez o lugar mais velha da cidade é uma igreja católica, a Capela d’Ajuda, que foi construído pelo português Paulo Dias Adorno nos meados do

século XVI como um ermida em homenagem a Nossa Senhora do Rosário. Dias Adorno construiu a ermida em sua fazenda, e foi em volta desse lugar que a povoação de Cachoeira, originalmente conhecido como Freguesia da Nossa Senhora do Rosário, se desenvolveu. Essa capela funciona até hoje, e entre outras funções, ocupa um papel na Festa da Nossa Senhora da Boa Morte, dirigida por uma das irmandades negras mais velhas do Brasil, a Irmandade da Nossa Senhora da Boa Morte.

Do outro lado do Rio Paraguaçu, São Felix, que até 1857 fazia parte da jurisdição da cidade de Cachoeira, foi construído em volta de uma aldeia Tupinambá. Teve forte influência dos Jesuítas, que construíram a primeira igreja e Casa de Misericórdia em São Felix. Devido a sua localização na fronteira entre o Recôncavo e o Sertão da Bahia, e também sua clima privilegiada para a produção de fumo (tabaco), as duas cidades prosperaram na época colonial e os anos depois da independência do Brasil. Porém, a partir do início do século XX, as cidades entraram num processo de decadência devido a uma série de crises econômicas, problemas na agroindústria fumageira, e a marginalização do seu porto e ferrovia com o surgimento da importância do transporte rodoviário.

Foi nessa cena de decadência que a terceira característica da paisagem religiosa de Cachoeira e São Felix entrou. Histórias do desenvolvimento da igreja evangélica nas cidades são escassos. Em 1983 a Igreja Universal do Reino de Deus se estabeleceu em Cachoeira (MELO ALVES 2014, p.22), mas isso é só um de inúmeras igrejas protestantes que permeiam todos os bairros das duas cidades.

Eu cheguei em Cachoeira no início de 2015 com uma bolsa para fazer um estudo da abordagem de saúde e doença mental dentro do Candomblé. Foi umas das minhas primeiras experiências no campo, cheia de surpresas e confusões, como qualquer outro. Na minha chegada na cidade, ouvi vários avisos e testemunhos sobre o poder da cidade em se, principalmente da população estudantil da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, a maioria também relativamente recém chegados na cidade, oriundos de outras cidades e estados.



## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

- *Cachoeira tem uma energia doida.*
- *Passei por coisas aqui que eu nunca na vida imaginei.*
- *Não posso ficar muito tempo aqui sem viajar, se não começo enlouquecer.*
- *Quem chega em Cachoeira não vai embora não.*

Além disso, na melhor das hipóteses, meu entendimento da relação entre Candomblé e a igreja evangélica era simplista. Seguindo a bibliografia em qual eu tinha me aprofundada, Candomblé era um belo símbolo de resistência cultural e a igreja evangélica e todos seus aderentes era simplesmente portadores de intolerância, e até racismo malicioso. Logo aprendi que a realidade local era mais sutil. Uma amiga, militante do Movimento Negro e admiradora de Candomblé, recusou de ir em qualquer festa de terreiro comigo, explicando que queria se afastar de Candomblé por medo das cobranças que os santos dela poderia fazer. Outra amiga, que se identificava como não-religiosa, explicou que ela não acreditava em Candomblé porque Candomblé era forte demais. Parecia que toda vez que eu ia num terreiro para fazer entrevista ou ver alguma festa ou ritual, teve alguém para dizer *cuidado Meg, não coma nada, reze antes de entrar, tente entrar com espírito forte*. Essas pessoas não eram fanáticos neopentecostais, condenando Candomblé como adoração do diabo. Eram vagamente católicos, ex-frequentadores de Umbanda, ateus auto-proclamados, ou pessoas que geralmente não expressaram nenhum outro interesse em religião.

Meu namorado Maxsuel, nascido e criado em Cachoeira, ficou afligido com o assunto da minha pesquisa, e me explicou que apesar da família dele ser evangélica, ele não acreditava em nenhuma religião, pois ele achava o povo da igreja dos pais dele hipócritas e fofoqueiros. Quando eu sondava mais, ele falou que também não acreditava em Candomblé porque tinha uma tia que enlouqueceu por causa das cobranças não cumpridas das orixás dela. Porém, ele referenciava fluentemente as pomba giras, Exús, e outros entidades que “baixava” inesperadamente em amigos e conhecidos, causando caos. Aparentemente seu vizinho periodicamente “baixava alguma porra, talvez Ogum, sei lá.”



## **VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia**

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

“Mas eu não sou religioso, minha religião é a natureza,” ele insistia.

Meus amigos desconstruíram as fronteiras entre crença, fé, e gosto, que minha cabeça, tão pragmática e geralmente Norte-Americana, tinha construído. Para mim “não acreditar” em tal coisa deveria significar não reconhecer a existência do mesmo e certamente não se preocupar com sua influencia na sua própria vida. Então como reconciliar esse repudio de religião com um medo ou até reverencia de seu poder, ou a admiração da religião com o medo e afastamento? O desconhecido metafísico que Dona Valdinezia descreveu apareceu nos momentos mais inesperados, enchendo os cantos escuros da vida cotidiana, ligados aos espíritos e entidades que ela atribuía a cidade em se. Ela ligava seu entendimento e forma de lidar com esses espíritos ao Candomblé, e de fato, o discurso sobre eles era preenchido com vocabulário e cosmologia de Candomblé, mas perpassava qualquer barreira entre crente, ateu, e Candomblecista, fluindo livremente pela cidade. Como era essa conexão entre o lugar e essa espiritualidade?

Muitos tem falado sobre as semelhanças entre algumas seitas da igreja evangélica e as religiões de matriz africana no Brasil, e até a apropriação da igreja das simbologias e aspectos litúrgicos de Candomblé, tanto de um interesse acadêmica (BIRMAN 1994; CAMPOS 2011; SILVA 2007) quanto de uma perspectiva crítica de dentro da própria igreja . Porém, essas discussões tem focado muito no contexto de competição no mercado religioso (PRANDI 2004), discursos de moralidade dos integrantes das religiões (SELKA 2010), e políticas identitárias debatido através da religião (PRANDI 1998; SELKA 2007). Essas perspectivas são delimitadas as pessoas que adirem a tais denominações religiosos e aos atores religiosos que conscientemente alteram suas táticas para atrair seguidores. Como mudaria essa discussão se não fosse limitado ao mercado “religioso” e sim tomado como uma reflexão de um fenômeno, abrangendo pessoas que não adirem a qualquer religião? Como seria considerar esses pontos comuns não como anomalias surgindo onde deve existir oposição, e sim como dados em se, indicadores de uma sensibilidade cosmológica ou espiritual em comum? Encarado dessa perspectiva, a afirmação “eu não acredito em



## **VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia**

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

Candomblé porque é muito forte” teria tudo sentido, partindo do pressuposto que as forças existem independentemente dos cultos devotados a eles, seja a adoração de Candomblé ou a demonização da igreja evangélica.

Não pretendo fazer nenhuma declaração sobre direções de causalidade, e com certeza não quero sugerir que as divindades e entidades cultuados em Candomblé surgiram primeiramente da cultura leiga do recôncavo. Como mostrei em cima, devido á rica historia das religiões de matriz africana na região, é muito provável que o caso é o contrario: ao longo dos anos, as cosmologias, sensibilidades espirituais, e os próprios entidades e espíritos de Candomblé, sincretizados com Catolicismo ou não, passaram a fazer parte da vida regional, igual as comidas (acarajé, caruru, vatapá, etc), musicas (samba), e roupas (turbante, saias largas, e fios de contas das “baianas”) das religiões de matriz africana. De qualquer forma, minha intenção é entender os significados, particularidades e ramificações dessa cosmologia regional na vida atual de Cachoeira e São Felix.

As duas historias de casas mal assombradas (minha e da Dona Valdinezia) são só umas de muitos exemplos da conexão entre o mundo espiritual e o espaço físico de Cachoeira e São Felix que ajuda formular essa cosmologia regional. Uma das caraterísticas mais marcantes do porto das cidades é a vista da Pedra da Baleia, uma pedra gigante no meio do rio, completo com farol, onde estão regularmente lançados oferendas para Oxum e Iemanjá. Na rua principal de Cachoeira, na frente de uma das padarias mais movimentadas da cidade, tem uma estrela de mármore embutida na calçada que dá mal sorte a quem pise em cima devido ao fato de ter um assentamento de Exu enterrado em baixo, seguindo fofocas, cautelas, e até testemunhos históricos (PARES 2007). Em cima de uma ladeira em São Felix fica a Milagre de Santa Barbara, uma fonte de agua frequentado tanto por peregrinos Católicos quanto por povo de santo. Ruas assombradas, esquinas especificas ocupadas diariamente por despachos, riachos enigmaticamente nomeado por divindades, como “o pouso mãe d’agua” constroem uma cartografia carregada por sentidos espirituais,



**VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia**  
Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

sem nem pisar num dos inumeráveis terreiros ou igrejas das duas cidades, uma metafísica delimitado por geografia.



**Figura 1: Barcos carregam presentes para Iemanjá e Oxum até a Pedra da Baleia durante a Festa de Iemanjá, 2017**

A ideia que pode existir esse tipo de sensibilidade cosmológica compartilhado entre moradores do mesmo espaço geográfico não representa nada novo na área de antropologia. Ao final das contas, as delimitações de muito dos grupos que povoam as etnografias clássicas são feitas por geografia – basta olhar as mapas meticulosamente desenhadas por esses antropólogos dos povoados, acampamentos, e vilas dos “tribos” que eles estudaram (TURNER 1957 fornece um exemplo marcante, mas não único). Dentro dessas delimitações, cientistas sociais buscaram fazer generalizações sobre a religião, sistema de parentesco, e organizações políticas desses grupos, partindo do pressuposto que dentro desses tribos (em muitos sentidos limitados por espaço) encontraria uma homogeneidade de perspectiva sobre esses assuntos. Subsequentemente, o conceito do tribo e a viabilidade de usá-lo como uma categoria de análise tem sido questionado e problematizado (MUNANGA sem data). Da mesma forma, sociólogas como Oyèrónkè Oyèwùmí (1997) tem mostrado como as categorias que os cientistas sociais usaram para analisar esses grupos foram enraizado em euro-centrismo e objetivos colonialistas. Porém, a ideia que um grupo social,

geográfico, ou outro pode ter um senso do mundo uniforme persistia, atualmente passando por transformações importantes, mais marcado por Eduardo Viveiros de Castro (1996; 2002; 2014).

Na obra de Viveiros de Castro, a partir de uma grande revisão bibliográfica e sua própria pesquisa com grupos indígenas na Amazônia, ele propõe uma senso do mundo – ontologia, para utilizar sua terminologia, sobre qual vou agonizar em breve – que seria particular aos povos indígenas das Américas, um “perspectivismo ameríndio” (VIVEIROS DE CASTRO 1996). Abrindo o ensaio, ele afirma que essa “concepção [é] comum a muitos povos do continente” (ibid, p.117), porém continue mais em diante afirmar que esse perspectivismo “se acha também [...] entre caçadores-coletores tropicais de outros continentes” (ibid, p.18). Nesse sentido a questão de geografia para Viveiros de Castro parece secundária, a delimitação do seu grupo sendo feito mais pela presença desse perspectivismo e não pela localização geográfica, a pesar do nome. Porém, a caracterização dessa ontologia como oriundo com os povos indígenas das Américas tem atraído uma série de críticas tanto teóricas quanto políticas. Turner (2009 apud BESSIRE e BOND 2014, p.443) acusa Viveiros de Castro de mis-caraterização e mis-interpretação das crenças e mitologia de alguns dos tribos que ele utiliza na construção de perspectivismo ameríndio. Além disso, Bessire e Bond problematiza a caracterização de pensamento ameríndio baseado numa visão essencializado e antiquado das culturas indígenas das Américas que não leva em conta as transformações, violências, integrações, e adaptações que as mesmas tem passado.

A pesar dessas problemas com a delimitação geográfica, o conceito de antropologia ontológica que Viveiros de Castro utiliza para investigar o olhar cosmológico do perspectivismo ameríndio ainda ajuda muito na tentativa e construir e entender a ideia de uma cosmologia regional. Na elaboração do perspectivismo ameríndio (1996; 2004), Viveiros de Castro não relega discussões de espíritos, fantasmas, e xamanismo ao campo da religião, encarando discursos sobre as mesmas a serem discursos ontológicos e não



## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

teológicos, e assim possibilitando uma análise mais ampla dos seus significados e implicações. Explicando o princípio da virada ontológica de delegação, ele afirma que o projeto de um antropólogo ontológico é

...definir o objeto dos seus estudos como contra-metafísicas com seus próprios requisitos e postulados. Antropologia torna metafísica comparativa enquanto metafísica torna etnografia comparativa... A antropologia *de* ontologia é antropologia *como* ontologia.

(VIVEIROS DE CASTRO 2014, p.7 tradução minha)

Embora que eu não esteja totalmente preparada para me comprometer á filosofia de alteridade radical e naturezas múltiplas - uma filosofia que David Graeber caracterizou como “a forma mais extremo possível de Idealismo” (GRAEBER 2015, p.15) – reconheço sua utilidade no projeto de entender e discutir fenômenos metafísicas como mais do que simples “construtos sociais,” possibilitando uma análise mais profundo das suas próprias dinâmicas e ações nas vidas dos sujeitos. Dessa forma, é possível aproveitar dos conceitos de ontologia e cosmologia utilizado por Viveiros de Castro, porém delimitado por um espaço geográfico muito mais modesto, assim reconhecendo e analisando essa geografia e não a tomando como dado.

Em seu livro *Reassembling the Social* (2005), Bruno Latour utiliza a metáfora de mapeamento para navegar questões de ontologia. Semelhantemente de Viveiros de Castro, Latour desencoraje a análise das afirmações dos atores em termos de sistemas simbólicas ou representativas, dizendo que essas afirmações representam a construção de ontologias múltiplas (LATOURE 2005, p.118). Diferentemente de Viveiros de Castro, Latour parece esperançoso que essas múltiplas ontologias poderia caber dentro de um mundo ou realidade coletiva, mas reconhece que essa possibilidade não é uma garantia. Ele afirma,

Mesmo quando realidade tem se estabelecido completamente, a questão da sua unidade está ainda pendente. O mundo em comum ainda precisa ser juntado e composto...Não tem nenhum mundo-atrás que se pode



## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

usar para julgar esse mundo, mas nesse mundo humilde ficam muitos outros mundos que poderia esperar se tornar um – ou não.

(LATOURE 2005, p.118 tradução minha).

Nessa investigação das construções e conexões entre ontologias múltiplas, Latour utiliza liberalmente metáforas de espaço, geografia, e mapeamento. Ele caracteriza os praticantes de *Actor-Network-Theory* como formigas (“ants”) efetuando uma jornada por terras desconhecidas, utilizando frequentemente as metáforas das suas malas, estradas, e rotas. Ele caracteriza a abordagem dele como um “mapeamento de controvérsias,” para ressaltar a importâncias das conexões entre pontos distintos num paisagem maior.

Na tentativa de entender a possibilidade de uma cosmologia regional existente (ou não) em volta de lugares espiritualmente carregados em Cachoeira e São Felix, o valor metafórico de mapeamento se torna extremamente interessante. Quais seriam as semelhanças entre o mapeamento metafórico utilizado por Latour e um mapeamento geográfico desses pontos? Sendo que Latour usa mapeamento como uma metáfora para a tentativa de entender múltiplos mundos e as controvérsias que os constituem, será que essa relação metafórica poderia também ser empregado entre um mapeamento geográfico de Cachoeira e São Felix e a tentativa de entender as controvérsias do mundo espiritual construído em volta deles? Quais são os cruzamentos entre mapeamento metafórico e mapeamento geográfico, e quais aspectos de *Actor-Network-Theory* são aplicáveis nesse projeto?

O pressuposto principal de *Actor-Network-Theory*, como apresentado em *Reassembling the Social* (LATOURE 2005) é a ideia do social não como um tipo de substancia ou entidade que existe definitivamente e pode ser utilizado para explicar outros fenômenos, e sim como “um dos múltiplos elementos conectivos circulando dentro de conduítes minúsculos” (ibid, p.4-5). Latour encara o social como “um tipo de conexão entre coisas que não são propriamente social” (ibid, p.5). Nesse contexto, o projeto de mapeamento buscaria seguir as conexões sociais entre pontos geográficos distintos,

também reconhecendo os outros tipos de conexões (físicas, históricas, etc) entre tais pontos para esclarecer as conexões sociais. Como Latour encara o social como dinâmica, constantemente sendo construído e reconstruído, a ideia de uma cosmologia regional composto por conexões entre lugares, mas que também forma um tipo de conectividade entre esses lugares encaixa bem.

O discurso de Walter Fraga, um historiador e natural São Felixta, ressalta a importância de conexões geográficos na construção da identidade e caráter de São Felix. Explicando para mim a importância de São Felix como ponto de conexão entre a região do Recôncavo e o sertão da Bahia, ele enfatizou a influencia de São Felix em outras partes da Bahia por meio desses rotas de transitou, inclusive a presença de uma rua na distante cidade de Lençóis carregando o nome de São Felix em homenagem o deslocamento das pessoas entre as duas cidades. No discurso de Walter, esse fluxo está conectado á construção e poder de pontos espirituais. Discutindo um oratória numa das esquinas principais da cidade, ele explica:

*No pé de ladeira assim, no inicio da ladeira, tem um oratório de 1888, e também ali foi, tem um cruzeiro, eu acho que foi ponto de parada de viajantes....Então é um lugar bem anterior. Esses viajantes venham de mulas, assim, trinta, cinquenta mulas subiram do sertão levando sua mercadoria. Então dessas viagens sempre tinha os pontos de parada. Ai esse cruzeiro eu acho era um ponto de parada. (Walter Fraga, entrevista 14/02/2017)*

Dessa forma, Walter coloca o significado religioso do lugar em conexão com sua localização geográfica e sua importância historia relativo a outros pontos geográficos.

Em momentos desses, a tentação de empregar esses pontos geográficos como símbolos ou aproximações para aspectos da cosmologia regional é muito grande. “Ah, o oratório representa a importância de catolicismo na conectividade espiritual entre o



## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

recôncavo e o sertão,” gostaria de poder dizer. Porém, Latour avisa fortemente contra o uso de aproximações e categorias pré-determinadas. Em um trecho metafórico ampla sobre mapeamento, Latour explica, “a sociedade é ‘aproximadamente’ feita de ‘indivíduos’, ‘culturas’, e ‘nação-estados’ da mesma forma que África é ‘aproximadamente’ um círculo, França um hexágono, ou Cornwall um triangulo,” (LATOURE 2005, p.24). Em vez de usar essas categorias ou tipos ideais, a cartógrafa do social precisa minuscilmente marcar uma serie de pontos num plano vazio. Agora, eu admito que usufruo livremente de tecnologias cartográficas já existentes (salve Google Maps!) e não tenho nenhuma pretensão de refazer uma cartografia geográfica das cidades de Cachoeira e São Felix. Apenas proponho suplementa-las. Porém, acho que nesse caso o valor metafórico de Latour predomina e permanece importante. Os pontos no mapeamento espiritual não simbolizam ou aproximam nada além dos significados dado a eles pelos atores que transitam entre eles. Cada ponto não simboliza uma controvérsia na navegação entre religiões da região, uma classificação de religião ou folclore, ou qualquer outra coisa. Somente simboliza, ou é composto por, as controvérsias empregadas pelos atores na sua própria construção. Dessa forma, a relação entre o mapeamento geográfico e interpretação de cosmologia regional mais uma vez consiste em seguir e desenhar conexões entre os aspectos e atributos dos lugares até emergir uma paisagem mais ampla.

Até agora, tenho utilizado o conceito de construção da forma muito especifica que Latour emprega em *Reassembling the Social*. Nas ciências sociais, o conceito de uma “construção social” é muitas vezes empregado para mostrar que um dado fenômeno (gênero, normas de casamento, espíritos dos mortos, etc) não existe empiricamente, sendo somente um conceito feito da substancia social. Já tendo criticado o conceito desse misterioso substancia social – “uma cola que poderia concertar tudo, inclusive o que as outras colas não conseguem consertar” (ibid, p.5 tradução minha) – ele também rejeita esse uso do fenômeno de construção. Seguindo Latour, o fato de um fenômeno ser construído não faz o fenômeno menos “real.” Nossas casas são construídas, mas mesmo assim moramos dentro delas. No uso Latouriana, considerar uma coisa construída não é uma

negação da existência de uma entidade, e sim uma qualidade da sua existência, reconhecendo as conexões e trabalhos empregados para constituir aquela entidade, e sua localização na rede de conectividade feito por ações. Nesse sentido, por exemplo, considerar a construção da já referenciada Pedra da Baleia não nega sua autenticidade ou a ontologia do seu poder. Pelo contrario, reconhece o verdadeiro trabalho envolvido e manter sua importância espiritual.

Minha amiga Beatriz, já tendo um ano de iniciação no Candomblé, ficou devendo sua primeira obrigação, mas se encontrou sem condições de cumprir a grande lista de requerimentos. Um dia de tarde, enquanto andamos pela orla de Cachoeira em pleno visto do rio, ela comentou que estava sentindo o peso da cobrança dos santos dela para cumprir sua obrigação, mas que a pior parte era sempre ver a Pedra da Baleia como uma lembrete da sua dívida com os Orixás. Nesse momento, Beatriz invocou a importância da Pedra da Baleia como feito por trabalhos concretos, igual o que ela estava devendo. Porém, ela também conectou essa construção física e histórica com o poder espiritual dos Orixás.

Quando Dona Valdinezia falou dos fantasmas que assombrava sua casa, ela também reconheceu o trabalho feito para construir sua casa assombrada – a história de pessoas escravizadas na casa, “o homem com corrente no pé, mulher, criança,” deixou sua marca, mudando o caráter da casa e a construindo, no senso Latouriana. Semelhantemente a Beatriz, o trabalho da feitura no santo também reconstrói as relações com lugares. No caso de Beatriz, o poder da Pedra da Baleia mudou após sua feitura no santo, pois virou uma lidite para o pacto que ela fez com os Orixás. Para Dona Valdinezia, sua iniciação mudou sua relação com os espíritos da casa, trazendo eles do mundo do desconhecido até o mundo do entendido.

Latour ressalta o fato que da mesma forma que objetos são construídos por redes que incluem fios sociais, o social também é construído por conexões entre atores não humanos – objetos, lugares, animais, etc. Latour enfatiza a importância de atores não humanos, especificamente, materiais e objetos, no processo de construção, interrogando

suas possibilidades para “autorizar, conceder, valer, encorajar, permitir, sugerir, influenciar, bloquear, possibilitar, [e] proibir...” ação humana (LATOURET 2005, p.72 tradução minha).

Uma das minhas primeiras experiências num terreiro em São Felix foi na casa de Pai Idelson. Embora a casa ser consagrada a Ogum, da nação Ketu, também trabalha extensamente com a linha dos Caboclos. Explicando para mim a importância dos Caboclos na casa, Pai Idelson caracterizava-os como “nosso primeiro Orixá...o Orixá Brasileiro.” Ele me falou que os Caboclos da casa dele tiveram uma história específica:

*Pai Idelson: Tem essa história que tinha uma aldeia [indígena] aqui em São Felix mesmo, tem essa história, aí os espíritos devem ter ficado por aí hoje incorporando a gente.*

*Margaret: Então é uma coisa regional, tipo uma pessoa que não é de São Felix não vai pegar o mesmo Caboclo que é de outra região?*

*Pai Idelson: Pode sim, não tem esse não, pode. O boiadeiro o povo fala que é da caatinga, do serrado, mas aqui tem muito boiadeiro.*

*(Entrevista 13/07/15)*

Assim, os filhos de santo dessa casa não somente incorporam a história de São Felix a partir dos Caboclos, mas também ativam o link espiritual, já elaborado por Walter, entre São Felix e o sertão da Bahia na sua incorporação de Caboclos Boiadeiros dessa região. Me remetia à festa de Caboclo da casa. O que eu lembrava como uma confusão de samba, bebida, comida, avisos e divinações compartilhados, assumiu um caráter mais fascinante

ainda sabendo que referia também a um ato de comemoração das histórias cruzadas do lugar.

Essa metafísica da história regional afeta o caráter dos Candomblés da região, e as pessoas que escolhem (ou são escolhidos) participar neles, mas até que ponto perpassa as paredes dos terreiros para agir na vida da cidade como todo? Crislene, a atendente na loja de Dona Valdinezia e *abiã* do terreiro da mesma, me falou que age. Ela me explicou que as vezes as problemas e acontecimentos da vida estão causado por falta de conhecimento e entendimento das responsabilidades às entidades que a pessoa carrega:

*Crislene: Tem muita gente que, as vezes não dá certo no casamento, bota culpa no relacionamento e não é. As vezes é porque não cuida do[s entidades] que tem. E ai o que não cuida, passa na frente e quer desmanchar o que tem construído. Então minha filha, se eu paro para te contar que tantas coisas ruins acontecem quando a gente não cuida do que a gente tem, começando pela saúde, pela família... Então, Cachoeira aqui é uma cidade que realmente é do Candomblé. O Candomblé reina aqui em Cachoeira.*

*Margaret: E até atinge a vida das pessoas que não entende disso?*

*Crislene: É verdade. Atinge as pessoas que não entende, está por fora.*

*(Entrevista 23/01/17)*

Maxsuel, apesar das suas convicções antirreligiosos, concordou. Ele me contou em mais detalhe a história da sua tia que, na sua juventude, era “a mulher mais bonita de Cachoeira.” As outras mulheres da cidade, ciumentas da sua beleza e o desejo dos seus

esposos por ela, começaram fazer trabalhos e feitiços para ela, e as coisas na vida dela começaram dar errado. Querendo desfazer os efeitos dos trabalhos, a tia recorreu ao Candomblé. Porém, ela não cumpriu suas obrigações de se cuidar devidamente, e por causa disso, após do nascimento do seu filho, entrou numa depressão pós-parto do qual ela não conseguiu sair nunca mais.

Maxsuel (ateu) e sua família (evangélica) invocam o poder das entidades de Candomblé, que Cris atribui ao poder do Candomblé na cidade, para interpretar essa tragédia. Também, eles encaram esse poder em termos de laços interpessoais, entre os habitantes da cidade, o indivíduo, e as entidades. Porém, enquanto Crislene considera isso como uma prova da importância de Candomblé em Cachoeira, Maxsuel e sua família encara essa história como prova do perigo e ameaça posto por Candomblé na cotidiana deles.

Na sua investigação do conceito do fetiche em antropologia, David Graeber propõe que objetos de fetiche são criados em momentos de criatividade social ou no ato de formar contratos sociais (GRAEBER 2005). Dessa forma, fetiches são coisas que nós mesmo criamos, mas que chega a ter sua própria poder e agencia, derivado aos laços interpessoais e o *trabalho* social (muito semelhante á palavra *feitiço*) que eles representam. Esse análise tem sido criticado e descartado por muitos antropólogos, particularmente do campo de estudos religiosos no Brasil (GOLDMAN 2009; VIVEIROS DE CASTRO 2014), por causa do posicionamento epistemológico de Graeber que “obviamente, seria demais dizer que a visão fetichista é simplesmente verdadeiro,” assim negando as possibilidades ontológicos dos discursos emicos desses objetos. Porém, quando se tira esse posicionamento construtivista (no sentido original, não Latouriana) e lida somente com a ideia de um fetiche como uma representação de criatividade social, o conceito dialoga bastante com o posicionamento de Latour, e também com os diálogos dos meus amigos Cachoeiranos e São Felixtas, fornecendo um trampolim útil para pensar sobre o poder do lugar.



## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

Na sua elaboração de *Actor Network Theory*, Latour afirma que para o funcionamento da abordagem, não humanos tem que ser atores “e não simplesmente os carregadores inconscientes de projeção simbólica,” e que para entender a agencia desses objetos, é importante investigar seus origens e o trabalho que eles representam (LATOURE 2005, p.10-11). No seu ensaio “Fetish-Factish” (2011) Latour conecta essa ideologia com objetos de fetiche, especificamente no contexto de Candomblé. Para ele, fetiches representam a desconstrução da dicotomia entre o construído e o real, objetos cujo poder metafísico não esteja diminuído pelo fato desses objetos ser construído por processos humanos.

Tomando essa ideia em combinação com a ênfase de David Graeber do papel do social e interpessoal, começa aproximar aos discursos sobre o poder do lugar em Cachoeira e São Felix. Porém, é necessário utilizar uma concepção do interpessoal muito mais largo do que a de Graeber, uma que contempla relações com divindades, entidades, e espíritos dos mortos. Assim, conforme com as falas dos meus amigos, o poder de uma casa assombrada, da Pedra da Baleia, ou das cidades como todo se deriva da rede de conexões entre a historia das cidades, os moradores, e as entidades e espíritos, perpetuamente e constantemente sendo reativadas por todos os atores, humanos e não humanos. Quais são as possibilidades que esse entendimento do poder dos lugares possibilita? Como esse lugares-fetiches conectam um com o outro e com os outros aspectos da vida de Cachoeira e São Felix para formular uma cosmologia regional? Como esses lugares poderia ser mapeadas para traçar uma cartografia espiritual das cidades? Será que essa cartografia espiritual, esse lugares-fetiches, estão os mesmos fatores a quais os universitários referem quando eles falam da “energia doida” das cidades”? Todo mundo que passa e convive nessas cidades sentem seu poder? Talvez, mas talvez não. Ao final das contas, eu sou apenas mais um ator confusa tentando navegar as ruas, os becos e as encruzilhadas das cidades, do espiritual, da academia, da teoria antropológica, em fim. Pelo menos consegui criar palavras para discutir uma confusão persistente, e talvez isso possibilita mais conversas e elucidações da mesma.



**VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia**  
Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

**Referencias:**

Bahia-Cachoeira-Histórico. Disponível em: <  
<http://www.cidades.ibge.gov.br/painel/historico.php?codmun=290490>> Acesso em 25 abril  
de 2017.

Bahia, Governo do Estado. Secretaria de Promoção da Igualdade Racial – SEPROMI.  
*Mapeamento dos Espaços Religiosos de Matriz Africana no Recôncavo*. Sempromi. 1ª  
Edição – Salvador: 2012

Cachoeira. Disponível em: < <http://www.prodeturbahia.turismo.ba.gov.br/municipios-beneficiados/cachoeira/>> Acesso em 25 de abril de 2017

Historia de São Felix. Disponível em: < <http://www2.ufrb.edu.br/eapsaofelix/historia>>  
Acesso em 25 abril de 2017

BESSIRE, Lucas e BOND, David. Ontological anthropology and the deferral of critique.  
*American Ethnologist* 41(3): 440-456.

BIRMAN, Patricia. 2003. Sobre o Mal á Brasileira e o Mal Estar que nos Acompanha.  
*Debates do NER, Porto Alegre* 4(4): 7-19

CAMPOS, Leonildo Silveira. 2011. Pentecostalismo e Protestantismo “Histórico” no  
Brasil: um século de conflitos, assimilação e mudanças. *Horizonte* 9(22): 504-533

GOLDMAN, Márcio. 2009. An Afro-Brazilian Theory of the Creative Process: An Essay  
in Anthropological Symmetrization. *Social Analysis*. 53(2): 108-129

GRAEBER, David. 2005. Fetishism as social creativity: or, Fetishes are gods in the process  
of construction. *Anthropological Theory* 5(4): 407-438

\_\_\_\_\_ 2015. Radical alterity is just another way of saying “reality.” A reply to Eduardo  
Viveiros de Castro. *HAU Journal of Ethnographic Theory* 5(2)



**VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia**  
Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

LATOURE, Bruno. 2005. *Assembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford – UK: Oxford University Press.

\_\_\_\_\_ 2011. Fetish – Factish. *Material Religion* 7(1): 42049

MELO ALVES, June. 2014. Movendo-se em Terreno Inimigo: Inserção da Igreja Universal do Reino de Deus na Configuração Religiosa de Cachoeira. Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Recôncavo da Bahia.

MUNANGA, Kabengele. 2016. Usos e Abusos do Conceito de Tribu em Antropologia: A Crise de um Conceito e suas Manipulações Ideológicas. Palestra, Universidade Federal do Recôncavo da Bahia.

OYEWUMI, Oyeronke. 1997. *Invention of Women: Making An African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis, US: Univ Of Minnesota Press.

PARES, Luis Nicolau. 2007 PARÉS, *A Formação do Candomblé: historia e ritual na nação jeje na Bahia*. Campinas – SP: Editora Unicamp.

PRANDI, Reginaldo. 2004. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. *Estudos Avançados* 18(52): 223-238

\_\_\_\_\_ 1998. Referências Sociais das Religiões Afro-Brasileiras: Sincretismo, Branqueamento, Africanização. *Horizontes Antropológicos* 4(8): 151-167

SELKA, Stephen. 2010. Morality in the religious marketplace: Evangelical Christianity, Candomblé, and the struggle for moral distinction in Brazil. *American Ethnologist* 37(2): 291-307

\_\_\_\_\_ 2007. *Religion and the Politics of Ethnic Identity in Bahia, Brazil*. University Press of Florida

SILVA, Lizandra Santana. 2010. Do Axé á Aleluia: Do Candomblé ao Protestantismo. Trabalho de Conclusão de Curso de Licenciatura em Historia, Universidade Estadual de Feira de Santana.



**VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia**  
Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

SILVA, Vagner Gonçalves. 2007. Neopentecostalismo e Religiões Afro-Brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa Africana no Brasil contemporâneo. *Mana* 13(1): 207-236

TURNER, Terrence. 2009. The Crisis of Late Structuralism, Perspectivism and Animism: Rethinking Culture, Nature, Spirit, and Bodiliness. *Tipiti* 7(1):3-42

TURNER, Victor W. 1957. *Schism and continuity in an African society*. Manchester -UK: The University of Manchester Press.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio. *Mana* 2(2): 115-144.

\_\_\_\_\_ 2002. O Nativo Relativo. *Mana* 8(1): 113-148

\_\_\_\_\_ 2014. Who is afraid of the ontological wolf? Some comments on an ongoing anthropological debate. CUSAS Annual Marilyn Strathern Lecture. Cambridge – UK: Cambridge University.