



Caboclos e cosmopolíticas: encruzilhadas e invocações em terreiros no recôncavo baiano

Fábio Alex Ferreira da Silva¹

Resumo

A partir do culto aos caboclos em terreiros de candomblé no recôncavo baiano, reflito sobre as dimensões cosmopolíticas de suas práticas, pensando como determinadas disposições espirituais mobilizam ações de resistência às capturas de projetos de transformação dos territórios e identidades. Para pensar os tipos de engajamentos criativos que quero enfatizar, experimentei chamá-los “feitiços resistenciais”. Compreendendo-os enquanto uma possibilidade de tecnologia afro-confluente que permite viver pluriontologias e viver uma não dissolução da existência em formas de resistir específicas. Sendo o ato de existir já contendo o resisitir, inspirado nos saberes relatados por Nego Bispo, discuto as confluências e os deslocamentos conceituais operados na cosmopolítica. Assim, reflito sobre perspectivas de práticas e pensamentos abordando-as enquanto avessas, como uma fractalidade de atr[avessa]mentos, reforçando a ideia de fluxos. Essa perspectiva nos possibilita pensar a noção de territórios desvinculada apenas da questão da terra, ligando-se a retomadas de formas de vida. Permite também, seguindo o pensamento de José Carlos dos Anjos - na proposição de uma filosofia política da religiosidade afro-brasileira - pensar o culto aos caboclos enquanto um modelo rizomático de encontro das diferenças que existe às capturas da identidade, abordando-as desde a encruzilhada. Nesse sentido, mobilizo a capacidade de enfatizar a Anunciação das formas de vida que existem e que empreendem ações necessárias para a continuidade da vida no ato de posicionar-se através de ações cosmopolíticas. Operam assim, através da invocação, reativando a possibilidade de outras agencias e perspectivas que expressam um campo pulsante de práticas e que conjugam ações de humanos e não-humanos, mas que principalmente, formulam suas propostas em relação à possibilidade e presença de um futuro colocado em outras temporalidades. Postulam então alternativas possíveis, porque apontam para um futuro que já aconteceu e porque se comunicam com a concepção de que o futuro é Ancestral, como nos diz Ailton Krenak.

Palavras-chave: culto aos caboclos, resistência, encruzilhada, cosmopolítica

¹ Doutorando em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina.

Pensar a pandemia fora do tempo

O presente etnográfico no qual se baseia a maior parte das reflexões aqui compartilhadas não se refere ao período temporal atualmente compreendido enquanto pandemia. Por diversos motivos, incluindo a Covid-19, estive afastado do convívio presencial dos terreiros desde o início de 2019, no entanto, por ser parte de uma das comunidades de terreiro interlocutoras - enquanto ogã da casa - estive constantemente conversando com a zeladora e com outras filhas e filhos da casa, articulando projetos de manutenção das atividades, formas de acesso a recursos financeiros, participando de vaquinhas e rifas para eventuais necessidades e acompanhando os registros da realização de rituais. Então, minha proposição será pensar como os modos de agenciamentos mobilizados na prática sócio-ritual do culto aos caboclos nos possibilitam refletir sobre concepções cosmopolíticas de resistências, gestadas em momentos anteriores ao chamado período pandêmico, mas que revelam chaves de compreensão importantes.

De todo modo, o contexto vivenciado no terreiro não foi absolutamente diferente de diversas outras formas de socialidades, que durante a pandemia não puderam seguir completamente os protocolos sanitários estabelecidos (Gualinga, Milanez e Trujillo 2020), pois:

Resumidamente, as políticas de combate à pandemia adotadas estão centradas num eixo supostamente geral e universal que, no fundo, toma como medida as circunstâncias de vida e os recursos acessados pelos segmentos brancos da sociedade brasileira. Assim, as principais orientações e medidas, a exemplo da intensificação da higienização mediante o uso de álcool em gel, água e sabão, a adesão ao isolamento social, o desenvolvimento de atividades laborais em home office, a suspensão de atividades escolares e de parte dos serviços públicos e atividades econômicas não essenciais, além de outras práticas de distanciamento social, só se mostram efetivamente possíveis para as parcelas brancas da sociedade brasileira (Milanez e Vida 2020).

No caso etnográfico que orientou a maior parte das reflexões, a configuração familiar consanguínea da zeladora do terreiro e a manutenção da rede de cuidados e afeto mobilizada implicava o trânsito constante de aproximadamente 20 pessoas, distribuídas em 4 casas, núcleos familiares distintos, mas correlacionados (incluindo filhos (as), cônjuges e netas), e que têm no terreiro-casa um ponto de convivência do qual não puderam se ausentar. Soma-se o fato de que algumas obrigações rituais foram mantidas durante o período, com a redução de público externo, mas conjugando a presença da família consanguínea, família-de-santo do terreiro, juntamente com

a família-de-santo de outras casas com laços rituais, configurou-se aí a presença de aproximadamente 30 ou mais pessoas em celebrações rituais.

Outra questão correlacionada é o fato de que as atividades do terreiro (consultas e limpezas) constituem parte considerável dos ingressos financeiros da mãe de santo. Deste modo, não foi possível deixar de realizar atendimentos durante o período da pandemia, embora a quantidade destes tenha decaído significativamente. Em conversa telefônica, quando perguntei como andava a situação com a pandemia, a resposta que me foi dada revela as dimensões dos problemas decorrentes do período e enfatiza qual a dificuldade que se estava vivendo: “o problema da fome é a boca vazia”.

Em todos os casos, a realização de rituais religiosos em Santo Amaro – BA foi autorizada pela prefeitura ainda em meados de 2020, e o que me interessa apontar são as formas de agenciamentos que relacionam as fronteiras entre as possibilidades de contaminação viral e os domínios de uma possível seguridade espiritual conformada na presença das entidades no ambiente ritual.

Um das orientações que me proporciona a abertura para essa reflexão foi dada para a realização de uma sessão de caboclo: “Todos com máscara. Quem é rodante tira a máscara na hora que manifestar”. Inicialmente, refleti sobre qual a diferença na dimensão corpórea em termos de suscetibilidade à contaminação, pelo fato de que o ambiente das festas e sessões de culto aos caboclos, com fumaça de charutos, bebidas sendo compartilhadas pelas entidades, ambientes calorosos, danças enérgicas, movimentação e contato físico entre pessoas, etc, inviabiliza o cumprimento das restrições impostas pela covid-19. Consequentemente, proponho como questão antropológica mais profunda refletir até que ponto levamos a sério nossos interlocutores, quando, por exemplo, afirmam que “o fato do caboclo Capangueiro ser de cura, não haveria o risco de contaminação”.

O meu desafio foi pensar conexões que pudessem auxiliar na compreensão de uma realidade social, através de uma cosmovisão que invocasse experiências de períodos anteriores para pensar o agora de uma comunidade, que frente a uma situação pandêmica buscou manter suas formas de culto e vida.

Nesta reflexão, me oriento pela proposta de Denise Ferreira da Silva (2018) que, ao pensar o evento racial, propõe “ler os “tempos de outrora” e o “lá longe” como constitutivos daquilo que está acontecendo aqui e agora e daquilo que está para acontecer”, através de uma “imaginação

composicional”. Assim, podemos situar a possibilidade de pensar um ciclo pandêmico de longa duração, desde dois *momentos* cruciais e originais da modernidade, a saber, a desterritorialização de milhões de africanos para compor a força de trabalho escravizada do projeto colonial, associada à também desterritorialização e escravização de milhões de povos indígenas, na confiscação (Villela 2020) de territórios.

Isso significa compreender a dinâmica pandêmica do projeto colonial-capital-global, de modo que o que acontece agora é parte uma composição com o que aconteceu antes, sem estabelecer uma relação causal, mas atentando às arquiteturas jurídico-econômicas fundamentais, expressas no evento racial (Silva 2018). Assim, torna-se possível enfatizar o que aparece como imagem de *reexistência* fora do tempo, abordando as formas de aliança daqueles que são, foram e formam parte do contingente social submetido aos processos de distinção e classificação racial, mas que expressam, sob diversos aspectos, a capacidade de produzir potências de vida frente à máquina de extermínio e de morte coletiva de povos racializados

Lá na mata tem um pau chamado tapicuru, debaixo dele mora a cobra chamada surucucu, se ela morder não me mata, se ela matar não me come.

Feitiços reexistenciais: atr[avessa]mento de encruzilhadas

A perspectiva a partir da qual pretendo abordar um determinado campo de interações, vinculados ao contexto sócio-religioso do culto aos caboclos nos candomblés do recôncavo baiano, é também um fator de irradiação para a própria estrutura do texto, pois a sua aplicação tem por orientação a possibilidade de um direcionamento que busca focalizar determinados aspectos e assim enfatizar na análise as orientações que mobilizam ações de *reexistência* às capturas dos projetos de transformação dos territórios, identidades e discursos.

Para nomear os tipos de engajamentos criativos que pretendo abordar, experimentei chamá-los “feitiços reistenciais”. Nessa composição, me inspiro em reflexões propostas por Tiganá Santa (2019), para compreensão das tecnologias ancestrais operadas através de cosmologias negras, derivando feitiço do termo *kindoki* (em língua kikongo), como ciência e a capacidade de tornar visível, propondo o *fazer* como vetor de força de eficácia mais do que simbólica, no sentido

transformativo da experiência no mundo. Aqui, mobilizo também a decomposição etimológico-criativa apresentada por Nego Bispo, ao conceituar feitiço a partir do termo “feito isso”.

Complementando, o termo “reexistenciais” é utilizado enquanto um neologismo, cuja criatividade gramatical permite atribuição do sentido específico que quero propor – uma não dissolução da existência em formas de resistir específicas. O ato de existir já contendo o resistir, confluindo com o exemplo dos modos de vida quilombos apontados por Nego Bispo (Santos 2015) entre outras manifestações contracoloniais.

Assim, pretendo refletir sobre algumas perspectivas de práticas e pensamentos enquanto *avessas*. Como o avesso não perfeito de um bordado, que carrega marcas, trajetos e registro de processos. *Avessa* como uma fractalidade de *atr[avessa]mentos*, reforçando a ideia de fluxos. O termo então, não quer dizer contrário, um oposto binário, mas a capacidade de atravessar uma agenda de debates específica propondo outra reflexão, ainda que relacionada. Isso significa abordá-las desde a sua capacidade de tornar visível e “fazer acontecimentos” (Stengers 2017) a partir dos processos cosmo-orientados constitutivos da sua realização.

Complementando essa perspectiva, inspirado no pensamento de Leda Maria Martins (1997), utilizo a encruzilhada como operador conceitual destas reflexões, buscando no encontro de caminhos a possibilidade de posicionar-me e de “interpretação do trânsito sistêmico e epistêmico que emergem dos processos inter e transculturais, nos quais se confrontam e dialogam, nem sempre amistosamente, registros, concepções e sistemas simbólicos diferenciados e diversos” (idem: 28).

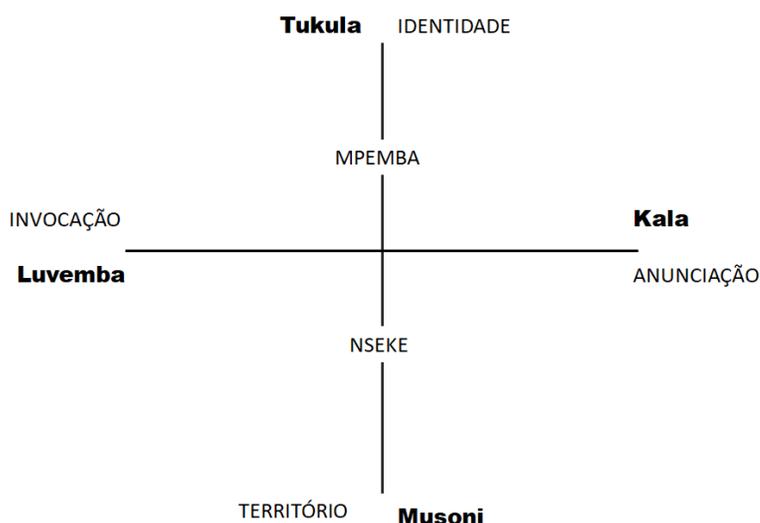


Figura 1 Epistemograma modulações de ontologia desde a encruzilhada

Caboclo índio, ajoelhado na jurema, pedindo força pra Deus lhe ajudar

O termo “caboclos”, no universo das religiões afro-brasileiras, abarca um conjunto de entidades espirituais com características indígenas e regionais. Embora se refira semanticamente à mistura entre indígenas e o branco colonizador, e nesse sentido torne-se uma categoria que historicamente articula concepções teóricas do campo da “mestiçagem”, no contexto do candomblé o termo adquire outro valor. Atentando ainda o fato de que no campo teórico da antropologia das religiões afro-brasileiras a sua expressão foi geralmente compreendida dentro do escopo teórico do “sincretismo”, pretendo aqui apontar um primeiro deslocamento possível, que se refere a uma dimensão da identidade.

Assim, utilizo pressupostos de uma teoria da contramestiçagem (Goldman 2015, 2017) para compreender os seus modos de ajuntamento, orientando-me pela concepção de que a interação entre distintas práticas religiosas não “supõe que o destino inelutável de qualquer agenciamento entre diferenças seja a homogeneidade, quer essa se manifeste por depuração e purificação, quer por mistura e fusão” (Goldman 2017: 15), elaborando uma proposta de compreensão que não se reduza a um modelo homogeneizante como resultado de uma mistura.

Argumentei em outro trabalho (Silva no prelo) sobre uma possibilidade de se pensar sobre o repertório (Taylor 2013) do culto aos caboclos nos terreiros, em uma chave homóloga à transformação de “índios misturados” em “regimados” (Carvalho 2011), mobilizando um engajamento na transformação do significado de uma categoria antes utilizada para designar o resultado da “mestiçagem”, ou seja, de “índio misturado” para uma nova identificação através da performance ritual, compondo um “índio performado”.

O caboclo Sete Flechas afirma: “eu sou um índio!”. A partir da sua manifestação, a entidade mobiliza um propósito de recuperação da indianidade, acionando rupturas das unidades fundantes da identidade no mundo ocidental. O deslocamento aqui opera não apenas no campo conceitual, tensionando a categorização de “índio misturado”, mas também ontológico, porque deve apresentar-se no ritual. Assim, atribuo a esta performance o potencial de criar um mundo no qual se realiza um “processo de reconstrução da indianidade”, a afirmação de uma (id)entidade espiritual e também cosmopolítica, no sentido em que se refere a uma nova ontologia, um cosmo, que difere do reconhecimento da política do que seria um “índio”.

No entanto, pretendo aqui valer-me de outros pressupostos para seguirmos, compreendendo que a entidade que estamos pensando *é índio porque é caboclo, mas por ser caboclo também poderia ser boiadeiro ou marujo, que não é índio, mas vem como caboclo*, enfatizando assim uma possibilidade de diferenciação.

Ontologicamente, o Ser é a manifestação da multiplicidade e da diversidade dos entes. Essa é a pluriversalidade do ser, sempre presente. Para que essa condição existencial dos entes faça sentido, eles são identificados e determinados a partir de particularidades específicas. Assim, a particularidade assume uma posição primária a partir da qual o ser é concebido. Essa assunção da primazia da particularidade como modo de entender o ser é frequentemente mal colocada como a condição ontológica originária do ser. O mal-entendido se torna a substituição da pluriversalidade original ineliminável do Ser. (Ramos 2011: 11 *apud* Malomalo 2018:86).

Uma das compreensões para o culto aos caboclos nos candomblés propõe a possibilidade do encontro entre africanos e indígenas ainda no período da colonização e o estabelecimento de uma aliança. Em base a ritos centro-africanos de culto aos ancestrais territoriais, se reconstruíram cosmologias e epistemologias na diáspora. Na impossibilidade de se cultuar os ancestrais que estavam vinculados à terra, e que, portanto, não puderam deslocar-se (Santos 1995), se realizou

uma confluência, reformulando as bases do culto em relação aos “donos da terra” pindorâmica, os indígenas. Tiganá Santana (2020, comunicação oral) oferece uma importante compreensão desse encontro:

Na medida em que se vive noutro território que não os do bakongo e se cultivam outras folhas que não as presentes naqueles territórios, são outros os ancestrais daqueles territórios. Mas esses encantados, antes presentes no calundus e depois presentes no que se conhece como candomblés congo-angola, são ancestrais outros, mas não são outros ancestrais. Mudam as morfologias e as referências a partir das quais esses ancestrais surgem, são emanados. Eles se outrificam em relação a um cultivo ancestral vivenciado num território originalmente negro africano, no entanto eles não são ancestrais que pertencem a outras instancias de cultivo que não aquelas mesmas negras. Os ancestrais outros são ancestrais que dizem respeito a esses corpos negros que outrora em seu território originário cultivavam outros corpos que se ancestralizaram.

Estes agenciamentos, a partir de modulações de ontologias, que conjugam identidade e território e possibilitam ser uma coisa e outra ao mesmo tempo em uma concepção do ser-sendo em encruzilhada, permitem-nos uma linha de fuga das concepções e confiscações (Villela 2020) que pretendem deter o movimento de cultivo ritual, ao categorizar e delimitar o ser em uma única posição. O que Anjos (2008) aponta enquanto lógica rizomática da religiosidade afro-brasileira, que “em lugar de dissolver as diferenças conecta o diferente ao diferente deixando as diferenças subsistirem enquanto tal”, operaria então no culto aos caboclos como uma tradução em base a uma epistemologia negra, de modo que nos terreiros, “a religião de matriz africana é componente crucial para a elaboração indígena” (Flores 2017: 48).

O caboclo é um vento, é o tempo e a força do infinito.

Assim respondeu Mãe Edinha, quando perguntada: “o que é um caboclo?”. A indiscernibilidade (Goldman 2021) das imagens evocadas traz mais perguntas à resposta, de modo que nos é dada a possibilidade de seguir refletindo sobre como a resposta nos pode fazer pensar. Nego Bispo diz que as perguntas é que ensinam. Novamente, o ontológico é modulado, pois ser um vento, um tempo ou a força do infinito não é a mesma coisa e poder ser qualquer um deles, sem deixar de ser os outros, ao mesmo tempo, expressa que o Ser é uma relação.

(...) os seres e as ideias que povoam esses saberes não são pensados como se existissem em estados fixos, mas justamente sempre em modulação. De tal modo que tudo pode aparecer de diferentes maneiras ou, para ser mais preciso, de que, para esses saberes, o ser só pode existir aparecendo de diferentes maneiras. (Goldman 2021: 18)

Essas modulações se referem não apenas a possíveis “viradas” entre entidades ou nações (Anjos 2006; Goldman 2006), controladas por especialistas das tecnologias ancestrais de mediação dos dispositivos espirituais, mas também a um ser-sendo (Malomalo 2018), que é o mesmo tempo uma coisa e outra. Nesse sentido, Aragão (2016) expressa um tipo de relação existente na manifestação das entidades, em fluxos nas biografias de seus rodantes, ao afirmar que “ser rodante é ser com-os-outros”.

Na minha dissertação (Silva 2018), escrevi sobre um momento ritual, em que me foi solicitado que permanecesse à porta do barracão, sustentando um pano branco, para evitar que um caboclo capangueiro saísse do terreiro, pois seria *perigoso* que ele se metesse nas matas e não pudéssemos encontrá-lo. Associei este acontecimento a outro momento parecido, em que um caboclo havia escapado e a pessoa, que sem sucesso tentou detê-lo, perguntava de modo retórico “como se segura o vento?”, refletindo assim sobre uma possibilidade de tornar visível o invisível, mantendo ainda características do invisível na visibilidade.

Eugenio Barba (1995) aponta que em Bali, o termo usado para descrever a presença do ator é Bayu, que significa “vento” e se refere à distribuição correta de energia. Traçando um paralelo com os caboclos, podemos então dizer que, se o vento possui a qualidade de não poder ser segurado, então a metáfora age projetando esta característica aos caboclos, assim paradoxalmente a manifestação do caboclo no corpo do rodante se caracteriza também pela sua imaterialidade (Silva 2018: 147).

Composições de territorialidades

Eu disse, camarada, que eu vinha
na sua aldeia, camarada, um dia.

A “aldeia” dos caboclos é uma composição em atravessamento que liga diversos domínios fisicamente separados através de uma relação. Aragão e Rabelo (2016) tratam da questão espacial, considerando que “o espaço é justamente o plano em que diferenças podem se encontrar ou se conectar enquanto diferenças, sem serem neutralizadas: resolvidas a priori por uma perspectiva de síntese futura ou reduzidas a um passado original”. Nesse sentido, os autores refletem sobre os tipos de espaço (e de corpos) que são feitos através das relações entre as entidades, como questão de convivência e concluem:

O espaço, além disso, se apresenta como algo composto, tanto no sentido, [...], de que é produzido, quanto no sentido de que é formado de diferentes partes que se agregam. Estas podem ser lugares relativamente autônomos, mas interligados, ou nichos, aposentos, montagens temporárias (que garantem, por exemplo, a separação entre o tempo do caboclo e o do orixá), ou estruturas permanentes ligadas por caminhos, portas, entradas mais ou menos controladas, zonas visíveis e áreas ocultas, apenas sugeridas ou indicadas pelas primeiras. Talvez mais significativo, neste tipo de composição, contínuas subdivisões permitem que diferenças entre partes exteriores umas às outras possam ser trazidas para dentro de cada uma delas. O resultado disso é não apenas a multiplicação das diferenças, mas uma relativização delas, pois este movimento de divisão impede a cristalização de diferenças absolutas (2016:24).

No ritual, os enquadramentos dos espaços propõem um significado, transformam o barracão, “como se” fosse as matas, evocando o território dos caboclos. Através de um “ambiente restaurado” (Schechner 1985), o espaço ritual internaliza ambientes externos. Ao mesmo tempo, a ação dos caboclos no espaço interno reterritorializa a dimensão externa das suas possibilidades de modulação. Agir dentro do terreiro amplia a relação com espaços outros, que passam a fazer parte de uma composição de modos de relação implicados no ser-pertencer território dos caboclos.

Em 2016, no último dia da Festa do Caboclo Sete Flechas, ao levarem o presente do caboclo para as matas, próxima a uma cachoeira, o grupo formado por ogãs, equédes e mães de santo teve a trajetória interrompida por um homem, residente nas proximidades do local onde o presente seria entregue e que mantém aí um ponto de venda de bebidas. Seu argumento era que não queria que deixassem oferendas nas águas, porque desciam e acabavam “sujando” a piscina que ele havia construído ali, ao represar uma parte do leito do rio, e que é utilizada para o lazer da população e serve como atrativo para o seu ponto de venda de bebidas. O grupo argumentou que o presente iria para as matas e não para as águas, ainda assim o homem insistia na posição e tentava

evitar que pudessem seguir o caminho. A situação acabou sendo resolvida, com alguns empurrões, quando uma mãe-de-santo e um ogã tomaram a frente e firmaram o pé dizendo que iriam passar.

Além de registrar uma situação de intolerância religiosa e confiscação de territórios existenciais, esse acontecimento nos permite refletir também a partir das suas consequências. Na definição de Villela (2020: 279), o termo confiscatório “descreve um procedimento aquém do que descreve a expropriação porque aquele, à diferença desse, não supõe ainda a distinção do sujeito com o objeto, vítima da expropriação”. Assim, o autor propõe que “o que é confiscado não são objetos nem meios, é um modo de vida inteiro”, pois, trata-se de pensar “um eu sempre composto”.

Assim, busco elaborar outra reflexão, refletindo a partir das suas consequências e dos efeitos sobre os que existem às tentativas de confiscação de seus territórios. Atentando ao fato de que mesmo o presente podendo ser entregue na ocasião e em diversas outras, nesse mesmo local, Mãe Edinha me disse que em algum momento seria preciso procurar outro lugar, porque ali as pessoas já estavam chegando muito perto.

Escolher um lugar para deixar um presente, uma oferenda, requer um conhecimento e a mobilização de agenciamentos que envolvem diversos fatores: aceitação ou determinação por parte da entidade sobre o local, possibilidade humana de acesso ao local escolhido e também uma modulação da entidade na relação com o território. As matas são o território existencial e potencial dos caboclos, mas, de algum modo elas são a territorialização da própria entidade e por isso devem resguardar certas condições para continuarem existindo.

A escolha do local pode estabelecer relações territoriais afetivas, históricas e econômicas, mas sempre em relação a um cosmos que orienta a decisão. Um elemento importante é que configure relações de pertencimento com entidade presenteada. As matas pertencem aos caboclos e os caboclos pertencem às matas, porque ser-sendo um com o outro.

Nesse sentido, é possível confluir com a elaboração de Lewandovsky e Goltara (2020), ao “imaginar uma teoria-prática da posse como uma contra-teoria da propriedade”. Deste modo, no “feitiço reexistencial” operado pelos caboclos, num existir sendo-com-o-território, o pertencimento é também uma modulação da existência. Conformando assim

(...) uma superposição intensiva de territórios heterogêneos – de humanos e não humanos – e dos modos de relação que ela implica. Pessoas e lugares constituem-se reciprocamente num processo em que os lugares estabilizam a perspectiva dos seres seus habitantes, de modo que estar em um lugar implica estabelecer uma

relação com a perspectiva dos seres para os quais aquele lugar é uma aldeia ou um território (Nunes 2019 *apud* Lewandovsky e Goltara 2020: 77).

O futuro repete o irrepetido.

Durante uma atividade pedagógica em um terreiro de Santo Amaro, o pai de santo comentou sobre o passado de seu caboclo. Respondendo “se a entidade já havia narrado histórias de sua vida carnal?”, ele disse que esta era “*A pergunta que se cala!*” e que, segundo haviam lhe contado: antes de seu caboclo incorporar nele, ele já havia se manifestado em uma tia e *trabalhado* e que após o falecimento desta o caboclo passou 30 anos sem aparecer, mas como não havia cumprido sua missão na Terra, voltou a manifestar-se, agora através do referido pai de santo, sendo assim um caboclo de herança: “são águas passageiras, água que está se passando”.

Esse exemplo nos permite pensar em muitas direções sobre o fluxo temporal da manifestação dos caboclos e sobre a possibilidade de ser-de-novo com alguém. Desse modo, também desestabiliza o pressuposto de um sujeito autônomo e indivisível, a partir uma identidade nômade, em que aquele que foi, é e poderá ser novamente, sendo outro.

Nego Bispo (Santos 2019) ressalta o caráter circular do pensamento contracolonial, numa manifestação que não tem fim, mas tem “começo, meio e começo de novo”. Esse modo de existência é também exemplificado na relação geracional - avó, mãe, filha - que vai sucessivamente se transformando e reflete uma relação com o cosmos, baseada na ancestralidade, ao mesmo tempo em que aponta para uma sucessão de eventos de reexistência relacionados, que configuram uma lógica de emancipação confluyente.

Leda Maria Martins (2002) elabora o pensamento sobre a performance do tempo espiralar e aponta que os ritos reterritorializam a ancestralidade, enquanto concepção africana que concebe, “em um mesmo circuito fenomenológico, as divindades, a natureza cósmica, a fauna, a flora, os elementos físicos, os mortos, os vivos e os que ainda vão nascer” (2002: 81), de modo que, nas espirais do tempo, tudo vai e tudo volta. Assim, “a ideia de sucessividade temporal é obliterada pela reativação e atualização da ação, similar e diversa, já realizada tanto no antes, quanto no depois do instante que a restitui, em evento” (2002: 82).

Então, se abordamos desde corporalidades negras e pensamos o que acontece quando corpos negros vivenciam experiências e temporalidades indígenas na relação de parentesco ritual?

E como isso nos direciona ao futuro? Podemos seguir refletindo com essas perguntas e elaborar modos de pensar outras temporalidades através dos rituais que:

Trazem ao instante, ao ápice da performance uma outra coisa, isso que eu chamo de transtemporalidade. Hoje, alguém, num terreiro de candomblé, (...) quando pessoas estão em relação com os tambores, com o cantar, com dançar, com cromatismos e certos desenhos de pensamentos, com perguntas e respostas (...) Nesse instante, evocam-se experiências temporais já frequentadas por outras corporalidades e mesmo por uma outra experiência de historicidade (...). Ao tempo em que há combinações que ainda não foram visitadas (...), aquilo que não foi previsto. (...) no instante performativo (...) não são sujeitos pessoas que engendram sozinhas, como inteligências privilegiadas, essas situações. (...) são as relação no instante performativo que (...) podem evocar tempos que foram visitados outrora e podem propor aquilo que ainda não foi visitado. Repetem-se frequências, palavras e cultivos coletivos (...), mas há algo que não foi repetido. Repete-se, portanto o irrepetido. (Santana 2020b, comunicação oral).

O feitiço do avesso

Ao fim de uma Festa do Caboclo Sete Flechas, um senhor, amigo do terreiro, saiu dizendo que iria dormir em sua casa, porque já tinha bebido muito e queria descansar. Tentaram impedi-lo, dizendo que era tarde e que ele dormisse ali mesmo, mas ele insistiu e saiu. Fui dormir sem dar muita atenção ao fato. No dia seguinte, ao despertar, fiquei surpreso em ver o mesmo senhor dormindo em uma esteira em um canto do barracão. Perguntei à Mãe Edinha o que havia acontecido e ela respondeu que ele tinha saído bêbado e pegou o sentido errado do caminho e acabou indo parar na Vitória, um bairro razoavelmente distante do local da festa. Afinal, quando se deu conta, retornou e acabou dormindo ali no terreiro mesmo.

Quando o senhor acordou, o pessoal fez brincadeiras com o acontecimento, ao que ele somente respondia “mas, rapaz!” e ria junto. Quando lhe perguntei o que havia acontecido, ele me disse: - Foi a caipora! Eu saí daqui e escutava “por aqui, é por aqui” e fui indo na direção. Quando eu cheguei lá na Vitória, um homem me perguntou pra onde que eu ia e eu disse que ia pra Caixa d’água, ai ele falou, “então pode voltar tudo, porque você tá indo por lado errado”. Mas, rapaz! Foi a caipora que me chamou. Mas é porque, quando a gente sai assim, no escuro, tem que colocar a camisa do lado avesso, pra caipora não te enxergar, senão ela te vê e te engana.

Este é o tipo de contra-feitiço que busco evocar ao propor um avesso. Goldman (2021) aponta que um dos sentidos para “virar” é justamente “pôr do avesso, voltar o lado interior para

fora”, proponho então que esse sentido do virar permite passar despercebido e escapar como um vento às capturas e armadilhas que colocam outras direções aos propósitos. Nesse sentido, concordo com o referido autor, quando propõe uma dimensão deontológica aos debates antropológicos, colocando os problemas em termos de “como agir nesse mundo que só existe em sua relação conosco assim como só existimos em relação a ele? Como atuar nesse mundo sem ter que julgá-lo? O que evidentemente implica um mundo no qual agir e um saber sobre como nele atuar. (Goldman 2021: 14)

Para finalizar, gostaria de retomar as reflexões realizadas e utilizá-las para pensar o corpo, a identidade e o tempo como territórios cosmológicos e possíveis relações com a pandemia da Covid-19. No entanto, não estou delineando uma generalização da relação de adeptos, comunidades ou mesmo teológica do candomblé com as estabilizações científicas reconhecidas como possibilidades de contágios virais. Tão pouco poderia afirmar que o modo como as interlocutoras desta composição etnográfica elaboram a relação com o coronavírus está em uma chave conceitual totalmente alinhada com as reflexões que proponho aqui.

O que pretendi então foi experimentar a elaboração de uma *perspectiva de atr[avessa]mento*, refletindo sobre um conjunto de respostas dadas por pessoas específicas para as necessidades de continuidade da sua forma de existência, em termos das experiências socialmente reconhecidas como religiosas, em um momento de emergência de relações pandêmicas. Para isso, tentei articular deslocamentos conceituais de território e identidade, enquanto possibilidades de agenciamentos e modulações conectadas a partir do culto aos caboclos. Ao buscar abordá-los desde a encruzilhada, explorei algumas possibilidades de posicionar-se e mover-se, em que ser-ocupar um lugar (corpos, territórios e/ou tempos) aparece como modulação da distinção e variação no ato de existir.

A suscetibilidade à contaminação por covid-19 pode ser pensada em composição com algumas imagens rituais, mobilizando a lógica da associação de diferenças, a evocação do invisível, a relação com certos perigos e as modulações do ser em corpo-território. Não o vírus como ontologia, mas a fenomenologia do contágio (Maldonado 2021), que “es casi tan amplia como lo son las familias, los grupos humanos e incluso los individuos” (Maldonado 2021: 8).

Como se segura um vento? O vírus pode ser pensado na relação de perigos e proteções. Para sua entrada é preciso que penetre por aberturas. Nesse sentido, sendo o próprio capitalismo um sistema feiticeiro (bruxo), de fluxos reorganizadores móveis (Stengers e Pignarre 2005),

podemos propor, retomando a imaginação composicional de Silva (2018), os momentos de outrora e a ativação dos feitiços rexitênciais, os contra-feitiços, de outros momentos como parte do que acontece agora. O covid-19 é também um sistema de diferenças que pode ser conectado pela lógica rizomática das religiões afro-brasileiras (Anjos 2016). A sua capacidade de conjugar-se é associada pelos seus poderes, sem que os seus efeitos sobre os corpos possam dissolver as fronteiras que delimitam as modalidades de fluxos das composições espirituais, formulando um “cuidado com a coexistência arriscada de heterogêneos e a necessidade de uma política “cosmocorporal” (Lewandovsky e Goltara 2020: 92).

Opera-se através da *invocação*, reativando a possibilidade de outras agências e perspectivas que expressam um campo pulsante de práticas e que conjugam ações de humanos e não-humanos. Ao dizer que *um caboclo é de cura e previne o contágio*, invoca-se os poderes e formula-se propostas em relação à possibilidade e presença de um futuro colocado em outras temporalidades. Assim, mobiliza-se a capacidade de enfatizar a *Anunciação* das formas de vida, exaltar os devires, que rexistem e que cansadas de denunciar o Estado para ele mesmo, empreendem ações necessárias para a continuidade da vida no ato de posicionar-se através de ações cosmopolíticas.

Referências

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

ANJOS, José Carlos dos. 2008. A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano. *Debates do NER, Porto Alegre*, 9(13): 77-96, Jan./Jun.

CARVALHO, Maria. Rosário de. 2011. De índios “misturados” a índios “regimados”. In: CARVALHO, M. R. de et al. (org.). *Negros no mundo dos índios: Imagens, reflexos, alteridades*. Natal, Editora da UFRN.

FLORES, Luisa Dias. 2017. A guerra comancheira: contribuições a uma antropologia afroindígena. *Revista de @ntropologia da UFSCar, São Carlos*, 9(2): 43-63, 2017.

GOLDMAN, Márcio. 2015. “Quinhentos anos de Contato”: Por uma Teoria Etnográfica da (Contra)Mestiçagem. *Mana* 21(3): 641-659.

GOLDMAN, Márcio. 2017. Contradiscursos Afroindígenas sobre Mistura, Sincretismo e mestiçagem Estudos Etnográficos. *Revista de Antropologia da UFSCar*, São Carlos9(2): 11-28.

GUALINGA, Patricia; MILANEZ, Felipe e TRUJILLO, Mina Lorena (Org.). 2020. *Senti-pensarnos tierra : Epistemicidio y genocidio en tiempos de COVID-19*. [S.l: s.n.] v.1.

LEWANDOWSKI, Andressa; GOLTARA, Diogo Bonadiman. 2020. A terra em transe: conversão e possessão. In: VIEIRA, Suzane de Alencar; VILLELA, Jorge Mattar (orgs). *Insurgências, ecologias dissidentes e antropologia modal*. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária.

MALDOANDO, Carlos Eduardo. 2021. Fenomenología de la Pandemia. *Le Monde Diplomatique*, edición 207, febrero.

MALOMALO, Bas'llele. 2019. Filosofia Africana do Ntu e a defesa de direitos biocósmicos. *Problemata: R. Intern. Fil.* 10(2): 76-92.

MARTINS, Leda Maria. 1997. *Afrografias da memória: o Reinado do Rosário no Jatobá*. Mazza Edições.

MARTINS, Leda Maria. 2002. Performances do tempo espiralar. In: RAVETTI, Graciela e ARBEX, Márcia (orgs). *Performance, Exílio, Fronteiras: Errâncias Territoriais e Textuais*. Belo Horizonte: Departamento de Letras Românicas, PosLit, FALE/UFMG.

RAMOSE, Mogobe. 2011. Sobre a legitimidade e estudo da filosofia africana. In: *Ensaios Filosóficos*, IV: 9-25. Disponível em: http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo4/RAMOSE_MB.pdf

SANTANA, Tiganá. 2019. Tradução, Interações E Cosmologias Africanas. *Cad. Trad., Florianópolis*, 39(esp.): 65-77, set-dez.

SANTOS, Antônio Bispo dos (Nêgo Bispo). 2015. *Colonização, Quilombos – modos e significações*. Brasília: INCT.

SANTOS, Antônio Bispo dos (Nêgo Bispo). 2018. Somos da terra. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, 12: 44 - 51.

SANTOS, Antônio Bispo dos (Nêgo Bispo). 2019. As fronteiras entre o saber orgânico e o saber sintético. In: Anderson Ribeiro Oliva, Anderson Ribeiro; Marona Marjorie Corrêa Marona; Filice, Renísia Cristina Garcia (Eds.). *Tecendo Redes Antirracistas: Áfricas, Brasis, Portugal.T* São Paulo: Autêntica.

SANTOS, Jocélio Teles dos. 1995. *O Dono da Terra: O Caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: SarahLetras.

SILVA, Denise Ferreira da. 2018. O evento racial ou aquilo que acontece fora do tempo. In: PEDROSA, A., TOLEDO, T. (orgs). *Histórias Afro-Atlânticas. Afro-Atlantic Histories Catálogo - Volume 1*. MASP/Instituto Tomie Ohtake, SP.

SILVA, Fábio Ferreira da. A cosmopolítica afroindígena da performance no culto aos Caboclos. No prelo.

STENGERS, Isabelle e PIGNARRE, Philippe. 2005. *La brujería capitalista*. Editions La Decouverte.

TAYLOR, Diana. 2013. *O arquivo e o repertório: performance e memória cultural nas Américas*. Tradução de Eliana Lourenço de Lima Reis. Belo Horizonte: Editora UFMG.

VILLELA, Jorge Mattar. 2020. Confiscações, Lutas Anti-Confiscatórias e Antropologia Modal. In: VIEIRA, Suzane de Alencar; VILLELA, Jorge Mattar (orgs). *Insurgências, ecologias dissidentes e antropologia modal*. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária.

Vídeos:

SANTANA, Tiganá. 2020a. *Transtemporalidade, tecnologias e arte-feitiço negras*. aula-show, XVI Enecult. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=IM0CO7Cnm80>

SANTANA, Tiganá. 2020b. *Cosmologia Africana dos Bantu-Kongo*. I Ciclo de Cursos Encruzilhada de saberes afroindígenas. Youtube, canal Confluência Afroindígena. Acessado em 20/04/2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=1Sk0h7RuTvs&t=2622s>