

Religião, hibridismos e margens na vida e na pesquisa

Fátima Tavares
Universidade Federal da Bahia – UFBA

Refazer minha trajetória de pesquisa na antropologia da religião é algo que está irremediavelmente conectado aos lugares onde vivi.¹ São os entrelaçamentos que as coisas da vida nos oportunizam e que transformam o percurso profissional. Dessas coisas que importam, falarei com uma espécie de “vigilância libertária”, para buscar um relato honesto da minha trajetória como professora, orientadora e pesquisadora da religião em conexão com outras dimensões da vida. É inspirada nesse movimento que separo minha vida em “tempos” marcados por descontinuidades de lugares, amigos, casamentos e trabalhos: nas Ciências Sociais; nas Ciências da Religião; na Antropologia. Começamos com o Rio de Janeiro, onde percorri toda minha formação acadêmica.

Sou carioca da Penha, filha única de quatro irmãos, e sempre estudei em escola pública. De formação católica, no final da adolescência, fui convertida aos movimentos católicos de esquerda, da pastoral de saúde e da pastoral de favelas na Penha, onde fui catequista em meados dos anos

1 Este texto tem como ponto de partida o Memorial para progressão de professora titular, em 2017. Naquela ocasião, inspirei-me no Memorial de Moacir Palmeira (2014) para fazer uma narrativa-comentário, dizendo e redizendo coisas escritas e faladas, na universidade e para além dela. Continuarei esse trajeto, revisitando e atualizando aquelas reflexões, sabendo da impossibilidade de refazer com precisão os traçados de uma rota que necessariamente apresenta muitos pontos cegos e linhas soltas.

de 1980.² O silêncio imposto a Leonardo Boff em 1985 desencadeou protestos organizados pelo grande grupo de jovens ligados a essas atividades (de que eu participava), tendo como consequência a perseguição de lideranças e a deslegitimação de nosso trabalho pastoral pelo pároco local e outras autoridades eclesiais. A desmobilização desse movimento foi inevitável, redefinindo trajetórias, não somente de jovens leigos, como também de diáconos e padres que viviam nas comunidades periféricas da paróquia e que estavam conosco, orientando-nos e partilhando momentos do cotidiano nessas comunidades. Essa experiência foi um divisor de águas, afastando-me “da religião” e levando-me às Ciências Sociais e ao estudo das religiões. Iniciei minha graduação em Ciências Sociais no Instituto de Filosofia de Ciências Sociais (IFCS) da UFRJ, em 1985. Estudava pela manhã, e à tarde seguia para meu trabalho como servidora da UFRJ na Ilha do Fundão. Em 1986, solicitei transferência para o IFCS, para participar da implantação do Laboratório de Pesquisa Social (LPS), vinculando-me como servidora técnica-administrativa e graduanda nesse empreendimento coletivo de pesquisa. Com financiamento da Fundação Ford, o LPS constituiu um projeto decisivo para o amadurecimento acadêmico das gerações de estudantes dos anos de 1980 e 1990 no IFCS, formando muitos cientistas sociais por meio dos vários núcleos de pesquisa lá sediados. Dentre eles, estive ligada durante alguns anos ao Arquivo de Memória Operária do Rio de Janeiro (AMORJ), coordenado por minha queridíssima orientadora de iniciação científica e de mestrado, Elina Pessanha, realizando atividades ligadas à pesquisa, documentação e orientação de alunos de graduação.

2 A catequese acontecia no Morro da Penha, localidade contígua à igreja de mesmo nome, na “casa das irmãs”, uma casa antiga, de fachada verde, com quintal na frente e nos fundos do terreno, na Comunidade Santo Antônio, como era conhecida a casa em que moravam as quatro irmãs (irmã São Francisco, irmã São Gabriel, irmã Joana e irmã Luiza) da Congregação das Religiosas Missionárias de Nossa Senhora das Dores, que desenvolviam atividades religiosas (círculo bíblico, missas e celebrações) e assistenciais (visitas e auxílio na construção de casas) na localidade.

O trabalho no LPS (e mais especificamente no AMORJ) vinculava-me às investigações sobre as condições de vida e política das classes operárias cariocas. Minha experiência de iniciação científica com Elina levou-me ao Sindicato dos Metalúrgicos do Rio de Janeiro (onde ajudamos na organização da documentação do sindicato, que estava dispersa e mal preservada), o que me possibilitou desenvolver o projeto de mestrado em Ciências Sociais no IFCS/UFRJ, cujo tema era a memória dos círculos operários católicos do pré-64 no Rio de Janeiro. No entanto, apesar de já haver passado pela qualificação, esse projeto não foi adiante: algum tempo após essa etapa, alterei radialmente meu objeto de pesquisa, que passou a ser sobre o processo de iniciação ao mundo do tarô no contexto carioca.³

A pesquisa do mestrado realizada no início dos anos de 1990 sobre o aprendizado no tarô entre as camadas médias urbanas foi um desafio, dado seu caráter precursor em um campo de estudos ainda incipiente no Brasil⁴ e que me levou ao interesse nas confluências entre terapêuticas e religiosidades alternativas, que me orienta até hoje. Iniciei o doutorado no ano seguinte ao término do mestrado, sob a orientação de Regina Novaes, antropóloga instigante, parceira e amiga, sobre as terapêuticas alternativas do tipo Nova Era, tema ainda incipiente naquele momento no Brasil. A tese apresenta as(os) práticas e orientações das(os) terapeutas alternativos do Rio de Janeiro e Niterói (autoidentificados como terapeutas holísticos),

3 No início de 1992, a situação em que eu me encontrava era de total desestímulo com a pesquisa sobre círculos operários católicos. Nessa ocasião, iniciava um curso de formação em tarô que me abriu novas possibilidades intelectuais e experienciais, culminado com a “escolha” do tarô como objeto da dissertação de mestrado, concluída no ano seguinte. Foi uma “escolha” bem distante do ideário moderno do termo, que supõe autonomia, decisão e liberdade. Comento na introdução da dissertação que, de certa forma, o tarô é quem se impôs como projeto viável para a conclusão do trabalho, já que em todos os jogos em que eu perguntava sobre a finalização do mestrado, este “respondia” afirmativamente, indicando que o tema do trabalho seria alterado.

4 O trabalho inaugural de Luís Rodolfo Vilhena (1990) sobre o aprendizado e a prática da astrologia no Rio de Janeiro foi decisivo na pesquisa.

redefinindo a espiritualidade da Nova Era em um processo de especialização profissional que designei por “espiritualidade terapêutica”.

No início da pesquisa, vi-me com o mesmo problema da “falta” de referências bibliográficas brasileiras que marcou a pesquisa do mestrado. Até o início dos anos de 1990, minhas principais referências tangenciavam o campo de pesquisa sobre as terapêuticas Nova Era. Destaco algumas: Loyola (1984), sobre a pluralidade terapêutica em uma localidade da Baixada Fluminense; Paula Montero (1985), sobre terapêutica na umbanda; Laplantine e Rabeyron (1989), sobre medicinas paralelas, envolvendo um universo heterogêneo e mais amplo que o das práticas alternativas da Nova Era; Jane Russo (1991), sobre as terapêuticas corporais do “campo psi”; e Madel Luz, sobre as racionalidades médicas alternativas.

A oportunidade de fazer o doutorado sanduíche na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), em 1996–1997, teve grande impacto na pesquisa: o curso de Sociologia da Religião com Danièle Hervieu-Léger e a pesquisa bibliográfica em diferentes instituições (em um tempo em que se requeria um deslocamento real, e não virtual) criaram as condições efetivas para o amadurecimento intelectual nesse tema. Foi na biblioteca da École que tomei conhecimento da tese de Sônia Maluf, defendida na instituição, sobre as terapêuticas alternativas da Nova Era no sul do Brasil (Maluf, 1996), que me ajudou a situar as características do movimento carioca em relação às experiências do sul. As abordagens de Danièle Hervieu-Léger e Françoise Champion foram centrais na formulação do problema da pesquisa: da primeira, a questão da autoridade da tradição legítima na configuração do mundo moderno, de desregulação do religioso (Hervieu-Léger, 1993); da segunda, o conceito de *nébuleuse mystique-ésotérique* (Champion, 1989; 1990) para lidar com os fluxos de práticas terapêuticas e religiosas da Nova Era que atravessavam diferentes tradições do campo religioso brasileiro.⁵

5 Além da tese de Maluf, importante destacar a pesquisa seminal de doutorado de Leila Amaral (2000) sobre o movimento Nova Era, mas que foi concluída após minha defesa.

Ciências da Religião, sociologia e antropologia

Concluí o doutorado em 1998 e no ano seguinte iniciei a atividade docente na UFJF e uma nova vida, distante do cotidiano carioca.⁶ Apoio, acolhimento e amizade marcaram o tempo passado no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião (PPCIR),⁷ mas que também envolveram alguma dificuldade. Única mulher (e carioca) até a chegada de Vitória, em 2002, tive discussões com alguns colegas teólogos “sulistas” (que também exerciam atividades pastorais) em seminários e aulas conjuntas sobre a pluralidade metodológica *versus* a fenomenologia como “o” método adequado à Ciência da Religião. Considerando o pluralismo teórico-metodológico das Ciências Sociais, era uma “diferença ruim” essa ortodoxia metodológica, por mais justificada que fosse.

Juntamente com Marcelo Camurça, buscamos consolidar a área de Ciências Sociais da Religião do PPCIR (que contou posteriormente com a contribuição de Francisco Pereira Neto). Antes de minha chegada, Marcelo literalmente “segurava nas costas” a área, e na divisão de trabalho que fizemos, encarreguei-me da subárea da Sociologia da Religião (com disciplinas de “teoria e de “campo religioso brasileiro”.”⁸

6 A entrada para a UFJF implicou em mudança de residência em duas ocasiões: na primeira, uma curta tentativa (malsucedida) de me adaptar à cidade, em 2001; na segunda, em razão de minha separação conjugal, residi em Juiz de Fora entre 2004 e 2008.

7 Tomei conhecimento do PPCIR por meio de Regina Novaes, quando da montagem da banca de defesa do doutorado. Naquela ocasião, Regina sugeriu-me convidar Marcelo Camurça, antropólogo e professor do programa, que se tornou parceiro de pesquisa e grande amigo. Importante lembrar de amigos queridos como Faustino Teixeira, fomentador do diálogo interreligioso e da mística comparada, que coordenou o PPCIR por cerca de uma década; o saudoso Zwinglio Mota; Volney Berkenbrock; Vitória Peres de Oliveira, “pessoa interdisciplinar” (acadêmica e existencialmente), falecida tragicamente em acidente rodoviário; Wilmar Barbosa, filósofo, e Francisco Pereira Neto, antropólogo.

8 Além das disciplinas no PPCIR, tínhamos um acordo com o departamento de serviço social da UFJF, oferecendo “antropologia da religião” para o curso de graduação de serviço social (disciplina que foi ministrada por vários professores do PPCIR).

Uma primeira contribuição que marcou a área de Ciências Sociais da Religião foi a organização do livro *Minas das devoções: diversidade religiosa em Juiz de Fora* (Tavares e Camurça, 2003), que deu visibilidade à produção dos estudantes do PPCIR (e de outros programas que pesquisavam a diversidade religiosa na cidade na perspectiva das Ciências Sociais). Com trabalhos sobre catolicismos (romanizado, brasileiro, renovação carismática), protestantismos (luteranos, metodistas, presbiterianos, batistas), pentecostalismos (história do pentecostalismo e IURD), espiritismos e religiões afro-brasileiras (diversidade identitária espírita, umbandistas, candomblecistas) e novas religiosidades (espaços holísticos, Nova Era, religiões orientais), o livro descortinou uma paisagem eclética e dinâmica do campo religioso juizforano na contemporaneidade.

Nesse livro, contribuí, em parceria com Graça Floriano, com o capítulo que abordou a antiguidade da umbanda na cidade (o “canjerê”, como era conhecido pelos mais velhos), e histórias sobre Dona Mindoca, famosa umbandista local na primeira metade do século XX. Na pesquisa, também investigamos a “passagem” da umbanda ao candomblé, realizada por várias lideranças religiosas nos anos de 1990, que apresentava especificidades quando comparada aos processos vivenciados por umbandistas cariocas e paulistanos. Prandi (1991) e Capone (1999) indicavam a perda de legitimidade da umbanda (com o “controle” de caboclos e outras entidades) e a busca por mais força e reconhecimento no candomblé. Mas, em Juiz de Fora, “fazer a cabeça” no candomblé implicava na convivência com caboclos, pretos-velhos, exus e pombasgiras, fosse construindo um barracão exclusivo ou alternando as festas das entidades da umbanda com os orixás no mesmo barracão. Diziam os afrorreligiosos que a umbanda era o fundamento daquela região (a cidade, a Zona da Mata, o estado, a amplitude variava). Como sugere o título de uma dissertação daquela época, nossos interlocutores eram “umbandistas de cabeça feita” (Beloti, 2004).

Concomitante à pesquisa com umbandistas, continuei investigando as interfaces das religiosidades Nova Era: a) com outros contextos religiosos, buscando observar processos de ressignificação dos estilos de

espiritualidade; b) nos diferentes contextos terapêutico-religiosos, das relações com a medicina oficial, especialmente no que se refere à formação de seus quadros profissionais. A partir desses projetos, ampliei a investigação sobre o campo terapêutico alternativo, desenvolvida no doutorado, articulando-o às religiosidades terapêuticas afro-brasileiras (no trabalho sobre a umbanda em Juiz de Fora) e outras dimensões do conflito nesse campo, como as relações com o saber psicológico e biomédico (Tavares, 2003).

Juntamente com Marcelo Camurça e Léa Perez, iniciamos em 2003 uma experiência interinstitucional de pesquisa sobre juventude e religião em Minas Gerais.⁹ A partir de um convite de Rubem Barboza (do departamento de Ciências Sociais da UFJF), foi firmada uma parceria com o Centro de Avaliação em Políticas Públicas em Educação (CAED) da UFJF para a pesquisa sobre religião com estudantes secundaristas de escolas públicas do estado. O CAED supervisionou a aplicação de um *survey* a 11.481 estudantes, como parte das atividades do SIMAVE (Sistema Mineiro de Avaliação da Educação Pública). Nossa contribuição envolveu a análise desse material, além da realização de grupos focais em Juiz de Fora e Belo Horizonte, construindo dados qualitativos para cotejar com os resultados obtidos no *survey*.

Investigar identidades religiosas da juventude mineira em articulação com sociabilidade e cultura política foi um desafio teórico e metodológico. Tivemos como inspiração os trabalhos seminais de Novaes (1994),¹⁰ com estudantes de Ciências Sociais do IFCS, e de Carlos Steil (2001), com estudantes de Ciências Sociais de várias universidades. Como já observara Pierre Bourdieu (1983), a juventude enquanto “categoria” socialmente reconhecida é sujeita a manipulações de toda a ordem. Ao abordar o “problema da juventude” na contemporaneidade, o primeiro desafio que os cientistas sociais têm pela frente é o de compreender como os jovens

9 Financiada pela FAPEMIG e pelo programa BIC-PIBIC na UFJF entre 2003 e 2006.

10 Além de precursora no tema, Regina Novaes publicou vários trabalhos posteriores, consolidando-se como uma pesquisadora de referência no campo.

experienciam essa condição social (a “moratória” da juventude, na abordagem de Margulis e Urresti, 1996). Mas a abordagem socioantropológica da juventude entrelaça-se intimamente com a própria construção social da categoria, ao mesmo tempo em que tem contribuído para sua problematização, iluminando faces de uma experiência polissêmica. Assim, a discussão em torno da abordagem mais adequada da “questão da juventude”, se por meio do recorte geracional ou a partir de outros vetores que qualificariam essa experiência, como, por exemplo, a experiência classista (como na abordagem de Paes, 1993), só faz evidenciar as ambiguidades e os dilemas de que se reveste essa categoria.¹¹

Naqueles anos, na área de Ciências Sociais da Religião, estivemos muito envolvidos com discussões sobre o campo religioso brasileiro.¹² Desde os anos de 1990, pesquisadores das Ciências Sociais da Religião têm abordado as dimensões contraditórias de sua atual configuração, com o crescente pluralismo institucional, por um lado, e a desregulação e privatização religiosa, por outro (Mariz; Machado, 1998). Os censos demográficos de 2000 e 2010, que apontaram um recrudescimento do catolicismo e o crescimento dos pentecostais e dos “sem religião”, ancoram as interpretações sobre o caráter plural e de intenso trânsito religioso que atravessa a modernidade das identidades religiosas. Por outro lado, a diminuição dos

11 Juntamente com as possibilidades analíticas do tratamento da juventude e religião, a pesquisa também se debruçou sobre o desafio metodológico de articular dados quantitativos e qualitativos, por meio da triangulação de resultados. O trabalho com grupos focais em Juiz de Fora e Belo Horizonte trouxe novas questões e possibilitou desdobramentos imprevistos dos resultados do *survey*, com os resultados publicados em artigos e em livro conjunto (Perez; Tavares; Camurça, 2009).

12 A chegada de Francisco Pereira Neto consolidou a área de Ciências Sociais da Religião, reestruturando-a por meio da criação de três linhas de pesquisa: a) campo religioso brasileiro (mapeamento das características e dinâmicas das religiões e religiosidades na relação com a sociedade brasileira); b) história social e cultural da religião (investigação das transformações ocorridas na interface entre religião, sociedade e cultura na sociedade brasileira ou na sua comparação com outros contextos); c) religião e espaço público (compreensão do fenômeno religioso para além de seus limites institucionais, contemplando processos de transversalidade no âmbito do espaço público).

católicos não nos autoriza a minimizar seu prestígio simbólico e poder de influência no espaço público brasileiro. Os desafios do catolicismo situam uma arena onde novos agentes, sobretudo pentecostais e afroreligiosos, reivindicam legitimidade pública (Teixeira; Menezes, 2014).

Mas o pluralismo religioso também pode ser problematizado em sua “modernidade”. Como observou Pierre Sanchis (1997), o Brasil já teria “nascido” plural (na confluência das tradições religiosas formadoras da nação), em uma capacidade de construir equivalências simbólicas que atravessa a história do país. Caberia, então, rastrear as diferentes configurações que essa pluralidade vai assumindo, observando-se também as inflexões desse processo (Sanchis, 1997; Brandão, 1994; Carvalho, 1994). Os limites dessa pluralidade secularizada ganham, ainda, relevância nos estudos que enfocam o campo da “religiosidade popular” (Negrão, 1979; Duarte, 1988; Birman, 1992).

Transformações do campo religioso também emergem no âmbito da experiência religiosa, que se torna mais individualizada, no sentido há tempos apontado por Cândido Procópio Camargo (1961), que identificou um movimento de internalização religiosa (envolvendo escolhas conscientes), confluyente com os valores da sociedade moderna. O “afrouxamento” da adesão do tipo “igreja” (nossa religião “de nascença”) tem implicado em uma mediação mais reflexiva de pertencimento institucional (o pertencimento exclusivo seria, nesse caso, uma opção do adepto), incrementando diferentes modalidades de trânsitos transversais à diversidade religiosa. Por outro lado, a experimentação religiosa também mobiliza novos experimentos emocionais de descentramento do sujeito que se imbricam com as liberdades individuais, como os observados no âmbito dos avivamentos religiosos cristãos (católico e evangélico) e nas religiosidades Nova Era.

O pluralismo religioso brasileiro manifesta os limites de uma experiência religiosa subjetivada, cujos efeitos nem sempre se estendem à transformação das estruturas secularizadas da sociedade mais ampla (o incremento dos emocionalismos religiosos e os movimentos Nova Era). Pode, ainda, apresentar interrupções na universalidade de seus efeitos

secularizantes, marcando a visão de mundo “tradicional”, partilhada pelas camadas mais pobres da população (Duarte, 1988; Birman, 1992; 1995). Essas advertências já são antigas, e acho que continuam valendo na investigação das religiões em suas interfaces com a cura, o corpo (Latour, 2008) e a condição do sujeito na tensão entre indivíduo e pessoa (Duarte, 2003).

Desde o doutorado, tenho investigado experiências heterodoxas que tensionam o ideário religioso cristão, de identidades mais ou menos demarcadas (do protestantismo, pentecostalismo e catolicismo). As experiências religiosas alternativas também têm de lidar com as formas estigmatizadas da “magia”. Temos uma vasta literatura que trata da perseguição aos candomblés no Brasil a partir da abjeção à magia e, ambigualmente, compartilhando do reconhecimento de seu poder como no “medo do feitiço”, de Yvonne Maggie (1992). Por outro lado, como já destacou Gilberto Velho (1991), transe, mediunidade e possessão constituem experiências sociais bastante familiares, indicando a popularidade que a crença em espíritos e em sua manifestação adquire no código cultural brasileiro. E se isso vale para o universo religioso que se convencionou designar por Brasil “arcaico”, rural, apegado às tradições dos portugueses, indígenas e africanos (com as experiências da mediunidade e possessão), não soa menos verdadeiro sua intensificação no campo religioso contemporâneo, espalhando-se pela vertente emocional dos carismáticos e pentecostais, além das religiosidades Nova Era. Apesar das formas científica e religiosa de regulação da magia que teve lugar até meados do século passado (Montero, 1994; 2006), sua vitalidade presentifica-se no Brasil contemporâneo.

Considerando essas controvérsias, também me interessava saber como nos aproximar das religiosidades mágicas, antigas e novas, no Brasil contemporâneo. Como contraface da crise de uma religiosidade secularizada (por exemplo, Pierucci e Prandi, 1996; Prandi, 1998)? Ou como visibilização das heterodoxias religiosas, que, afinal, nunca desapareceram? As interpretações decorrem de uma certa compreensão da natureza e dos efeitos do processo de secularização em sociedades como as nossas, marcadas por forte desigualdade no acesso às promessas da modernidade. Mas

também podem visibilizar, como aponta Paula Montero (2006, p. 48) os “usos e abusos do conceito de secularização”, que fazem emergir “identidades” religiosas como desdobramentos das lutas por reconhecimento social de práticas que não eram consideradas como tal. Enfim, pesquisar os desdobramentos terapêuticos de religiosidades mágicas (umbanda e nova era, dentre outras) foi minha contribuição às discussões sobre o campo religioso brasileiro com meus colegas antropólogos nos tempos das ciências da religião em Juiz de Fora.

A aproximação com as Ciências Sociais da UFJF¹³ possibilitou novas parcerias e interesses de pesquisa sobre religiões e cura. Em 2005, estabeleci com Octávio Bonet (do departamento de Ciências Sociais) uma parceria de amizade e de pesquisa sobre pluralidade terapêutica no contexto da Saúde da Família. Nossa questão naquele momento referia-se aos dilemas e desafios implicados no âmbito do PSF (atualmente Estratégia Saúde da Família – ESF), programa federal pensado para reformular o contexto das relações de cuidado entre usuário e profissionais de saúde. Queríamos saber em que medida essa política pública poderia realizar seu ideário e como se processavam as interações com outras abordagens terapêuticas não médicas (“medicina popular” e terapêuticas religiosas). A pesquisa foi realizada no âmbito dos módulos do então PSF de Juiz de Fora, incorporando os profissionais da saúde, a população-alvo e os agentes religiosos da cura situados dentro dos limites da área programática desse programa.

Em 2007, juntamente com Octávio, Marcelo e Francisco, ampliamos o escopo da investigação sobre saúde e religião para as dimensões da sociabilidade e participação política.¹⁴ Nossa intenção foi a de perseguir os processos de confecção das redes a partir da noção mais ampla de “cuidado”, visto aqui como práticas que apontam para a elaboração de vínculos

13 Que se deu em razão criação do mestrado, quando fui convidada (junto com Marcelo) a contribuir na elaboração do APCN, em 2004, enquanto antropólogos, já que naquela ocasião o departamento de Ciências Sociais estava carente de profissionais da área.

14 Entre 2007 e 2009, desenvolvemos a pesquisa com financiamento do CNPq e como projeto no edital BIC-PIBIC da UFJF.

com o “outro” em múltiplas dimensões (Latour, 2012): ações de proteção, ajuda mútua, novos sentidos de cidadania. Considerando a amplitude de situações no trabalho de campo, focamos duas dimensões de confecção das redes de cuidado: a interpenetração de práticas e saberes terapêuticos-religiosos que se associam aos usos distintivos do corpo e a uma diferente economia das emoções; e os contextos de sociabilidades, mobilizados por motivações religiosas que apontam para uma concepção de reconhecimento mútuo em processos de proteção e ajuda. Essas duas dimensões não configuravam redes distintas (“micro” e “macro”), mas pontos de observação, ou perspectivas, da rede de cuidados.

A essa altura, o grupo de antropologia do mestrado em Ciências Sociais já se encontrava consolidado com a chegada de novos colegas e com a criação do núcleo de pesquisa “Antropologia das fronteiras conceituais”, que reunia antropólogas(os) dos dois departamentos (Ciências da Religião e Ciências Sociais), focando em novas abordagens teóricas a partir de nossos temas de pesquisa.

Bahia, religião e antropologia

A vinda para a Bahia foi vivida como um “acontecimento” no sentido de-leuziano, que não é apenas da ordem da linguagem, mas também do devir no mundo, um paradoxo que “exprime” e ao mesmo tempo “é” atributo do mundo. O que se pode falar sobre esse devir, estando eu lançada na vida naquele setembro de 2008, quando conheci meu atual companheiro e colega de departamento? Esse acontecimento apaixonante foi uma nova encruzilhada de vida. O fato é que em dezembro daquele mesmo ano, mudei-me para Salvador, meu filho foi morar com o pai no Rio de Janeiro e minha redistribuição para o departamento de antropologia da UFBA já estava resolvida.

A passagem “profissional” da Ciências da Religião para a Antropologia não apenas ampliou meu leque de interesse de pesquisas articuladas aos estudos de religião e as parcerias, mas também transformou minha

abordagem teórica e empírica na antropologia da religião. No Programa de Pós-graduação em Antropologia (PPGA) da UFBA, estou vinculada a duas linhas de pesquisa, “Religião, corpo e saúde” e “Patrimônio, imagens e memória”, articulando, em ambas as linhas, minhas pesquisas e os desdobramentos de parceria com comunidades quilombolas e de terreiro na Bahia, que serão detalhadas adiante. Na passagem pela coordenação do programa (2010–2011) viabilizei o Programa de Cooperação-PROCAD, com o PPGAS/UFRGS, sendo uma das publicações conjuntas organizadas por mim e Emerson Giumbelli sobre religiões e desafios contemporâneos, reunindo trabalhos dos estudantes das duas universidades (Tavares; Giumbelli, 2015). A orientação na UFBA foi mais diversificada do que na UFJF, incluindo a graduação, além da pós-graduação, orientando trabalhos sobre gênero, cuidado, cura e festa em interface com diversas religiões (anglicanos, evangélicos, espíritas, católicos, candomblecistas, Nova Era); a experiência de coorientação (Universidade de Lyon II) de doutorado com o tema da iniciação ao candomblé; a supervisão de estágio de pós-doutorado com pesquisa sobre eficácia ritual e terapêutica no candomblé.¹⁵

A partir de um convite de Carlos Caroso para organizar o livro *Baía de Todos os Santos: aspectos humanos*, uma publicação de referência sobre essa ampla região que compreende Salvador e o Recôncavo Baiano (Caroso; Tavares; Pereira, 2011), aproximei-me desse campo de pesquisa em parceira com colegas da UFBA.¹⁶ Iniciamos a pesquisa em alguns municípios, concentrando posteriormente em Itaparica, em explícita continuidade com as questões teóricas problematizadas nos tempos de Juiz de Fora, com o foco nas relações entre a Estratégia Saúde da Família (ESF) e as redes

15 Um resultado do trabalho de supervisão e parceria com Francesca Bassi foi a organização da coletânea *Para além da eficácia simbólica: estudo em ritual, religião e saúde*, reunindo trabalhos de importantes pesquisadores nacionais e estrangeiros em três seções: discussões teóricas sobre o conceito de eficácia, a questão da eficácia em contexto ritual/religioso e a eficácia terapêutica (Tavares; Bassi, 2013).

16 Nesse livro, colaborei com o capítulo sobre vida religiosa e dimensão pública na Baía de Todos os Santos (Tavares; Pereira; Caroso, 2011).

terapêutico-religiosas. Essa análise ancorou-se na noção mais ampla de redes de cuidado, que articulam práticas comunitárias e o setor profissional contemporâneo, considerando a heterogeneidade de suas mediações práticas, em que humanos e não humanos são mobilizados (Latour, 2012). Em Itaparica, buscamos compreender os processos de conflito, assimilação e/ou ressignificação que caracterizam as mediações no trabalho dos agentes comunitários de saúde, terapeutas religiosos e clientela no âmbito da ESF (Tavares; Caroso; Santana, 2015).¹⁷ A partir de 2015, deixei de realizar pesquisa em âmbito municipal, voltando-me para setores específicos da Baía de Todos os Santos, sobretudo com comunidades de terreiros e quilombolas, investigando dimensões do cuidado na relação com serviços públicos de saúde, que serão detalhadas adiante.

Em 2012, após mais de uma década da defesa de doutorado, pude, enfim, publicar minha tese de doutorado pela Edufba (Tavares, 2012),¹⁸ um pouco modificada em relação à versão original, com a retirada do capítulo inicial (com discussão teórica mais ampla) e a inclusão de artigo publicado posteriormente à defesa, sobre os desafios da regulamentação da profissão de “terapeuta alternativo”, ainda incipiente no final dos anos de 1990 e início dos 2000. A publicação da tese incrementou sua visibilidade e fez-me rever, nos anos seguintes à minha pesquisa, as transformações pelas quais vinham passando as terapêuticas alternativas da Nova Era. A partir de um convite de Rodrigo Toniol e Carlos Steil para colaborar em uma coletânea sobre Nova Era no Brasil e no México, pude, juntamente com Caroso, retomar as relações entre terapêuticas alternativas e religiosidades Nova Era (Tavares; Caroso, 2018a). Buscamos contornar armadilhas essencialistas na “forma” – que reconhecem as transformações das terapêuticas, mas não das religiosidades –, abordando a Nova Era como uma cosmologia ou um “estilo” (atemporal) de hibridismos. Não podíamos compreender as terapêuticas alternativas a partir da maior ou menor proximidade com a Nova

17 Pesquisa financiada pelo CNPq (Edital Universal) e editais do Pibic/UFBA.

18 Com financiamento da Fapesb.

Era, diagnosticando mais hibridismos em novos contextos; ao contrário, as terapêuticas alternativas precisavam ser compreendidas em sua positividade, sem a métrica implícita do “desvio” em relação aos referenciais Nova Era de origem.

Essa discussão foi retomada em artigo (Tavares; Caroso, 2018b), com a pergunta provocativa do título: “Ainda é possível falar em religiosidades terapêuticas da nova era?” A inspiração veio da coletânea organizada por De La torre e colaboradores (2013), que trata das ambiguidades do processo de disseminação das culturas Nova Era em novos contextos, por um lado; e sua “indigenização” envolvendo o crescimento das práticas “tradicionais” (étnicas e/ou religiosas), por outro. No artigo queríamos perseguir as relações entremeadas das terapêuticas e religiosidades Nova Era sem cair em historicismos ou tipologias sobre as transformações de um lado a outro, implodindo com a ideia de um referente Nova Era que se propaga sem transformação pelos campos da cultura. Para isso, seria preciso considerar ambos os movimentos nas itinações terapêuticas da Nova Era: transformações em contextos religiosos, populares e/ou étnicos, nos quais se verifica uma indigenização da cultura; em contextos médicos e de políticas públicas, que apresentam uma legitimação social de uma cultura Nova Era.

Rever características e tendências apontadas na tese a partir de uma visada *a posteriori* (duas décadas depois) só foi possível a partir do trabalho de Rodrigo Toniol sobre as terapias alternativas e complementares nos serviços públicos de saúde (Toniol, 2015a; 2015b). Ele aponta como a diversidade terapêutica e outros mediadores intervêm nesse processo que tem como um de seus desaguadouros a “oficialização” no âmbito do SUS, isto é, o processo de transformação (formatação) das terapêuticas alternativas em políticas de saúde (PICs), a partir de 2006. Ao tratar da “profissionalização” das terapêuticas alternativas da Nova Era, Toniol vai rastreando desdobramentos de um movimento que era muito incipiente à época de minha pesquisa, na década de 1990, e que me possibilitou, como em uma série televisiva, conhecer o próximo capítulo dessa história. Finalmente, destaco a problematização, feita por Toniol (2016), da relação naturalizada entre

terapias alternativas e movimento Nova Era, que dificulta a compreensão das transformações das terapêuticas alternativas para além desse universo. Sua menção ao meu trabalho como exceção a essa tendência ajudou-me a dissolver um certo mal-estar por me situar nas margens de uma identidade profissional de “antropóloga da religião que estuda religiosidades Nova Era”. Pois não se tratava de estar na, por vezes, incomoda posição “entre” a antropologia da religião e da saúde, mas reconhecer que meu “objeto” de pesquisa levava-me para fora da religião.¹⁹

Concomitante às investigações sobre religiões e saúde, iniciei pesquisas na relação entre religião, patrimônio e sociabilidade festiva. Essas conexões seguem de perto o deslocamento da “festa-fato” para a “festa-questão” proposto por Léa Perez (2012). Como ela observa, a perspectiva da festa-fato acaba levando à ideia da festa como um epifenômeno de algo que lhe é exterior (a cultura, a sociedade, a religião etc.) e do qual seria sua expressão. A festa-questão busca ultrapassar o empírico, fenomênico e autoevidente conteúdo da festa, abrindo-se um campo de possibilidades sobre o que a festa pode fazer, deixando “de ser um fato sociológico para se tornar uma virtualidade antropológica” (Perez, 2012, p. 35).

Pesquisar as festas na Baía de Todos os Santos²⁰ implicou em contornar assimetrias midiáticas, pois encontramos um panorama muito rico e diversificado, como o carnaval de Salvador e a Lavagem do Bonfim, ou a Festa da Boa Morte, em Cachoeira, até as festas em pequenas localidades, em terreiros, em quilombos, nos espaços domésticos. Entre as festas católicas, afroreligiosas e evangélicas elencadas, temos: festas de largo (de santos católicos sincretizados com orixás, com exceção de Yemanjá, que

19 Recentemente, em artigo com duas orientandas de doutorado, pude aprofundar as questões dos hibridismos e as interrupções ou cortes nas transformações das religiosidades nova era a partir do caso empírico dos “Círculos de Mulheres” (Tavares; Ribeiro; Silvera, 2023).

20 Entre 2013 e 2016, coordenei a pesquisa “Lazer, festividades e patrimônio cultural na Baía de Todos os Santos”, financiada pela FAPESB, no Edital Baías da Bahia (uma articulação de pesquisadores em rede, objetivando a produção de resultados interdisciplinares).

tem festa exclusiva), com procissões (terrestres e marítimas) e lavagens; presentes de Yemanjá; peditórios (festas preparatórias às dos santos); sambas de caruru (em homenagem aos santos gêmeos sincretizados nos ibejis, quando também se manifestam entidades e orixás); festas de terreiro; festas do ciclo natalino (reisados, ternos e “queimada da palhinha”), da semana santa e do ciclo junino; “Marcha para Jesus” (Tavares; Bassi, 2015; Tavares e colaboradores, 2019a). As festas dessa região ambientam-se nas novas lógicas econômicas e midiáticas, tanto abrindo-se às formas festivas mais conhecidas e visíveis (“tradições” festivas patrocinadas pelas prefeituras) quanto mantendo uma performance identitária que demarca a comunidade em sua própria prática festiva (festas em quilombos).

Nas incursões da festa, busco tornar visíveis outras mediações entre religião e cidade: a festa “fazendo” religião e cultura. Por meio da patrimonialização das festas, também se pode perceber as transformações que marcam o panorama religioso de uma cidade como Salvador. No cenário contemporâneo, as festas baianas traduzem com intensidade a imbricação entre os aspectos religiosos e laicos da cultura, produzindo deslizamentos, zonas de superposição e sombra, resultando em fronteiras borradas entre os fenômenos, transformando essas expressões religiosas em ícones da cultura local (Sansi, 2003). É religião transformando-se em cultura por meio da patrimonialização dos espaços, estéticas, passando pelas comidas, corpos e ambientes.²¹

Inicialmente na festa, mas não apenas, interessa-me compreender os desafios que as religiões colocam para as configurações contemporâneas do espaço público, considerando as redefinições dos termos dessa relação.

21 Por outro lado, a ideia de que o candomblé está em todos os lugares não significa uma indistinção entre os circuitos e nem desconsiderar as assimetrias (a intolerância religiosa), ou seja, é preciso reconhecer os diferentes agenciamentos que o candomblé opera. Considerar o candomblé como “banco de símbolos” apenas é deixar de fora a especificidade da mediação operada pela religião, que compreende modos de agenciamento que transformam as práticas, e não apenas símbolos estabilizados que circulam por diferentes contextos do espaço público.

Isso também implica em problematizar o então suposto (ou desejado) confinamento da religião à esfera privada implicado no(s) paradigma(s) da secularização. Sair dessa armadilha implica em “descontaminar” um terreno há muito habitado por pesquisadores das religiões, como sugere Paula Montero (2016, p. 129): “[...] uma nova abordagem na qual as ‘religiões públicas’ não sejam mais tomadas como a presença (indevida) das religiões na esfera pública, mas sim como diferentes formas de produção de públicos e de publicidade [...]” (p. 129–130).

Não é meu objetivo aqui retomar as questões de secularização, já abordadas, mas indicar as premissas que vêm orientando minhas pesquisas e que apontam outro ponto de partida: mais do que saber se religião e sociedade são ou não compatíveis, pode-se suspeitar dessas essências. Fazendo essa torção, podemos considerar os conceitos de religião e sociedade como domínios relacionais, compreendendo as circularidades e os deslizamentos que fazem emergir diferentes configurações nas relações entre religiões e espaço público (Birman, 2003). Esse movimento implica, então, reconhecer que tanto o conceito de religião como de espaço público não estão “dados”, mas configuram campos de forças que somente *a posteriori* emergem como “realidades” autoatribuídas. São ideias que configuram um movimento compartilhado na antropologia da religião brasileira (Giumbelli, 2002; Birman, 2003; Montero, 2006).

Garantir a permeabilidade desses conceitos tem possibilitado compreender as religiões de forma aberta, em processo, fazendo desconfiar dos lugares canônicos que possam produzir definições legítimas sobre o que seria a verdadeira religião. Enquanto pesquisadores, temos de contornar esse caminho perigoso das teorias que produzem definições sobre as coisas do mundo, trazendo também as religiões para o contexto das controvérsias que reconfiguram seus mediadores legítimos e delineiam os contornos de um debate público (Giumbelli, 2002). Pode-se, então, dizer que aquilo que uma sociedade considera como “religião” aparece como um terreno provisório, movido e sujeito permanentemente a ambiguidades e reconfigurações.

Essa abordagem também se estende para as transformações da religião em cultura patrimonializada, um dos espriamentos do candomblé em Salvador (Tavares; Caroso; Bassi, 2014). Meu interesse é saber como nós, pesquisadores, podemos tornar produtivo um traçado de cartografias planas, no sentido de Latour (2012), por onde circulam as “modalidades” de se fazer o candomblé sem abraçar essencialismos, sem advogar versões mais ou menos autênticas, sem deixar de fora da investigação os interesses que são mobilizados nos diferentes circuitos por onde circula o candomblé, como sugere Matthijs van de Port (2012). Podemos compreender a circularidade das religiões de matriz africana na sociedade baiana por meio da fluidez das fronteiras entre os terreiros e outros circuitos da cidade, mas sem perder de vista as especificidades desses agenciamentos religiosos?

Em Salvador, a visibilização do candomblé passa fortemente (mas não apenas) por sua transformação em “banco de símbolos” (Van de Port, 2012) e em “patrimônio material”, com o tombamento de terreiros pelo IPHAN, IPAC e pelo município de Salvador. Mas a circularidade do candomblé de Salvador (e no Recôncavo Baiano) também é publicizada no que atualmente é reconhecido como “patrimônio imaterial”, expressando-se na plenitude do evento festivo ou em seus inúmeros “vazamentos” simbólicos, como a culinária, as danças, a estética das imagens. A marcada presença de elementos reconhecidos como patrimônio cultural afrocatólico, mimetizado em patrimônio da cultura local soteropolitana aparece, por exemplo, na regulamentação da autenticidade do acarajé. Ser reconhecido como autêntico implica na observância de várias dimensões da atividade, dentre estas o uso da indumentária que evoca os arquétipos atribuídos e reconhecidos como deidades do candomblé, mas também no pertencimento religioso. Os sinais externos (questões de indumentária, dentre outras) e as experiências religiosas de algumas ou “bairras do acarajé”, ou, simplesmente

“bairanas”²² convertidas a religiões evangélicas, fornece elementos para fortes controvérsias em torno da patrimonialização da cultura em suas relações com a religião (Évora, 2015). O candomblé também dissemina-se como cultura afrocatólica nas festas “de Largo” do verão soteropolitano (e de outros municípios da região), gerando polêmicas que se visibilizam no espaço público, especialmente durante a Festa do Bonfim, com a presença marcante de católicos e adeptos de religiões de matriz africana no cortejo da Lavagem (e de evangélicos situados nas margens do cortejo). Situações assemelhadas estão presentes na festa de Santa Bárbara, que comporta procissão e caruru, e na festa de Iemanjá (também patrimonializada), para destacar apenas as mais conhecidas.²³

Aqui as questões da patrimonialização e da festa imbricam-se em uma reflexão mais recente que venho realizando e que busca problematizar as fronteiras entre o material e o imaterial como domínios da cultura, conforme aponta Ingold (2015). Festa e religião fazem vida produzindo dobraduras, como etnicidade e patrimônio. Na festa de São Roque, no quilombo do Engenho da Ponte, em Cachoeira, pudemos abordar o reflorescimento da devoção afrocatólica na tensão com a recente conversão evangélica de parte dos moradores. A festa propiciou a rememoração das conexões entre a devoção ao santo, a presença das entidades e orixás e as lutas pelo reconhecimento da cultura quilombola como identidade étnica (Bassi; Tavares, 2017). As políticas do IPHAN (Instituto do Patrimônio Artístico Nacional) e IPAC (Instituto do Patrimônio Artístico Cultural da Bahia) de “registro”

22 Baianas do acarajé é a forma comum para referir-se às pessoas que preparam e vendem acarajé e outros alimentos que compõem o “tabuleiro das bairanas” nas ruas da “Baía”. Contudo, esta não é uma atividade exclusivamente feminina, mas as mulheres preponderam nos “pontos” de venda, muitas vezes auxiliadas por homens que desempenham funções complementares a eles atribuídas.

23 Também ocorrem festas menos midiáticas, como a de São Lázaro (no mês de janeiro) e de São Roque (no mês de agosto), que mobilizam mais intensamente as referências afroreligiosas.

dos bens intangíveis ou imateriais têm contribuído para a valorização da diversidade das formas de viver e de celebrar as devoções religiosas.²⁴

No final de 2013, iniciei a aproximação com as comunidades quilombolas de Cachoeira, município do Recôncavo Baiano, organizadas politicamente no Conselho Quilombola da Bacia e Vale do Iguape. Nessa ocasião, Caroso e eu apresentamos nossa intenção de realizar pesquisa na área e solicitamos autorização junto ao Conselho, processo que se desenrolou por mais duas reuniões (janeiro e fevereiro de 2014).²⁵

Inicialmente interessada em questões de saúde e religião, juntamente com orientandos e colegas, fomos nos envolvendo com outras dimensões da vida de nossos interlocutores. Acompanhamos reuniões e realização de laudos na FIOCRUZ (Salvador) sobre o problema dermatológico das marisqueiras e pescadores da Resex do Iguape; realizamos projeto de financiamento para a festa de São Roque na comunidade do Engenho da Ponte; desde 2015, fazemos assessoria nos encontros anuais de lideranças das comunidades quilombolas do território do Recôncavo, atividade política articulada ao “Festival Cultural e Gastronômico da Ostra” que acontece no quilombo Kaonge.

Durante esse processo, a demanda pela realização de relatórios antropológicos (instrumento que compõe o processo de regularização das terras) foi se intensificando, de modo que nos comprometemos com essa

24 Mas essas políticas trazem consigo novos desafios ao direcionar e inspecionar as festas de Largo, como na festa de Santa Bárbara, quando uma equipe do IPAC esteve *in loco* para verificar se havia alguma “descharacterização” do evento (Ramos; Tavares, 2021).

25 As lideranças viam como necessário que as comunidades envolvidas se posicionassem sobre o interesse em ter mais pesquisadores “invadindo” suas terras, já que experiências recentes com outros antropólogos haviam causado constrangimento e indignação entre muitos deles. Esse processo contou com a solicitação de informações sobre nossas intenções, bem como com a comprovação da origem do nosso financiamento, com a clara advertência de que se fosse financiamento de “empresa” a pesquisa não poderia ser realizada. A autorização, por parte do Conselho, só se materializou após a negociação e formulação de um contrato de pesquisa, assinado por ambas as partes em uma das reuniões mensais, no qual se encontram discriminadas as responsabilidades dos pesquisadores em relação ao trabalho de campo

tarefa. A entrega do Relatório Antropológico de três comunidades, em 2018, configurou uma “devolutiva” junto ao Conselho Quilombola, momento em que iniciamos o mapeamento social das rezadeiras e rezadores das comunidades quilombolas dessa região, projeto igualmente solicitado pelo Conselho Quilombola.²⁶

Considerando as características dos relatórios, que abarcam diferentes dimensões da vida nas comunidades, pude conhecer de perto as dinâmicas religiosas de três quilombos que envolvem as transformações recentes da conversão evangélica; o retraimento da dimensão festiva decorrente da diminuição dos católicos; o fechamento de candomblés e terreiros sincretizados (“espiritistas”, como mencionam), com o falecimento das antigas lideranças e a ausência de sucessores.²⁷ Rezadeiras e rezadores reconhecidos na região já eram bem idosos (os dois mais famosos faleceram pouco depois da pesquisa), e as agentes de saúde eram evangélicas e não estimulavam as práticas terapêuticas tradicionais (Tavares; Caroso, 2024).

Abarcando todos os quilombos da região, no mapeamento das rezadeiras e rezadores, pude observar outras características e processos que não estavam presentes nos quilombos do relatório (Tavares e colaboradores, 2019b). Mapeamos as redes de cuidado desses “praticantes terapêuticos”²⁸ para problematizar pressupostos como as clivagens entre “sistema tradicional” *versus* biomedicina e da eficácia empírica (fitoterápica) das “ervas”

26 Estive na coordenação do relatório e do mapeamento social dos terapeutas tradicionais. O relatório abrangeu os quilombos da Imbiara, Kalolé, Tombo e Palmeira/Desterro. Essas comunidades fazem parte do Conselho Quilombola da Bacia e Vale do Iguape, tendo sido certificadas como quilombos pela Fundação Cultural Palmares em 2004.

27 Esses são movimentos disseminados por muitos quilombos. Será publicado em breve um artigo meu e de Caroso sobre os dilemas em torno da tradição e conversão religiosa em quilombos no Brasil.

28 Utilizamos esse termo em contraponto ao conceito de terapeutas tradicionais, problematizando a ideia de que esses conhecimentos estão concentrados em especialistas. Nos quilombos, as práticas e os saberes terapêuticos estão disseminados por um conjunto mais amplo de pessoas que não se reconhecem como rezadores, incluindo homens e mulheres jovens.

versus eficácia simbólica das rezas. Os agenciamentos terapêuticos-religiosos fazem-se em imbricamento com outras modalidades de vínculo e de crescimento nesses territórios. Tomar esse caminho de pesquisa implicou em considerar que essas práticas não estão contidas apenas nos processos curativos de transformação da experiência subjetiva (Tavares, 2017), mas se estendem a formas de atenção espalhadas no ambiente, nas socialidades e nos processos de produção de pessoas em experiências de coabitação que, “[...] muito mais que simples ajuda, é “participação” interpessoal — algo que nunca mais vai sair dessas pessoas, lhes é constitutivo enquanto pessoas” (Pina Cabral; Godoi, 2014, p. 14). Assim, tem sido objeto de minha investigação compreender os agenciamentos terapêuticos em seus imbricamentos com outras dimensões da vida cotidiana que “vazam” de seus contextos específicos e contribuem para as transformações na qualidade de vida (Ingold, 2015).

As redes de cuidado quilombolas mobilizam agenciamentos terapêuticos que se estendem às coisas, no sentido de Ingold (2012a), no ambiente vivido (de plantas, animais, minerais, coisas industrializadas; marés, mato, quintais, estradas, encruzilhadas, movimentos do Sol e da Lua; entidades, orixás, espíritos, irradiações etc.), em uma relação de continuidade, problematizando as correspondências que estabilizam inapropriadamente a eficácia curativa apenas nas propriedades fitoterápicas (ervas para chá e para banho, lambedores, xaropes, garrafadas, remédios etc.). As terapêuticas quilombolas conectam e interrompem práticas em pontos que não coincidem com abordagens apriorísticas que separam cuidados “terapêuticos” de “religiosos”, “fitoterápicos” de “rezas”, “especialistas” de “cliente” (Bassi; Sá; Tavares, 2021).

A realização do relatório e do mapeamento social das rezadeiras e dos rezadores propiciou o amadurecimento de nossas relações com as comunidades, ao mesmo tempo em que transformou minha abordagem sobre a “vulnerabilidade” de comunidades etnicamente diferenciadas. O surgimento de novas dinâmicas de promoção e revalorização do autoreconhecimento étnico ou etnogênese, como destaca José Maurício Arruti (2008),

vem renomeando e qualificando especificidades culturais entre segmentos que anteriormente eram vistos como indistintos (como os índios do Nordeste, por um bom tempo tidos como “desaparecidos”). A emergência de um largo espectro de grupos étnicos e populações tradicionais (outro conceito recente, como apontam Pacheco de Oliveira, 1998; Little, 2002; Almeida, 2011; Cunha e Almeida, 2012) ativa o (re)surgimento de “novas” etnias indígenas e comunidades tradicionais. Destaque-se também o incremento, por parte dos diferentes grupos, de estratégias de politização dos conflitos “por fora” das instâncias jurídicas tradicionais, mobilizando fóruns e organizações internacionais, promovendo uma visibilidade social ampliada e que repercuta no contexto nacional mais eficazmente para o incremento da legitimidade de seus pleitos.

Penso que o conceito de vulnerabilidade é somente o começo da conversa, pois precisamos de algo mais do que fazer “dialogar” dados objetivos sobre as condições de vida. Em vez da vulnerabilidade, pode emergir o “habitar” do mundo com suas incertezas (Ingold, 2015) e sofrimentos, extraindo dessas experiências imagens “traduzíveis” (Das, 2023).

Os agenciamentos quilombolas também nos levam para as margens. No entanto, não se trata de tomar as margens por oposição ou contraste a algum centro, acepção que poderia nos levar a uma compreensão restrita desses territórios como “vulneráveis”, dada sua posição periférica. A ideia de “margens” possibilita avivar as alteridades, os lugares não circunscritos aos espaços domesticados (relações intraespecíficas), no sentido de Tsing (2017). As redes de cuidado configuram “lugares familiares”, que não apresentam demarcações rígidas entre espécies “selvagens” e “domesticadas” e prestam atenção à interdependência e coprodução de humanos, vegetais, animais e “ambiente”, fomentando, assim, uma “paisagem multiespécie”, potencializando conexões de ontologias variadas em territórios vividos.

Na minha experiência profissional e pessoal com comunidades quilombolas, tem sido um desafio saber como lidar, teórica e eticamente, com a pesquisa antropológica enquanto “tradução” de culturas. Como sugere Eduardo Viveiros de Castro (2008), pode-se experimentar outras

possibilidades comparativas que não as de nossas “teorias” científicas e as “concepções” deles – investigar e reconhecer as diferenças implica, antes de tudo, em não as congelar no dualismo da tradição *versus* modernidade. Além disso, temos de nos equilibrar diante das transformações a que essas populações vêm sendo submetidas, sem buscar sermos “peritos” ou “porta-vozes” (posição refutada pelos quilombolas) de um processo acelerado de indigenização cultural, considerando a assimetria das dimensões conflituais aí envolvidas (Sahlins, 1997). Rita Segato (2021, p. 16) propõe outra tarefa para a antropologia que não aquelas do relativismo, da reflexividade e da interculturalidade: “[...] que o nosso ‘objeto’ clássico seja aquele que nos interpele, nos diga quem somos e o que espera de nós [...]”.

O convite para integrar a comissão de Laicidade e Democracia da ABA, em 2020, levou-me para questões de intolerância e racismo religioso em Salvador e região metropolitana. Dilemas e ambiguidades envolvendo a cultura patrimonializada das religiões de matriz africana na capital, mencionada anteriormente, deslizaram para o campo das relações conflituosas entre religiões e espaço público.²⁹ Em Salvador, os conflitos entre afroreligiosos e evangélicos vem tomando novas configurações. Para além das já tradicionais “caminhadas” contra a intolerância e racismo religiosos, a realização de “ebós coletivos” e “xirês patrimoniais” evidenciam novas formas de ocupar o espaço público, ressignificando rituais antes restritos ao terreiro (Tavares, 2021). Chama a atenção o acirramento dos conflitos entre afroreligiosos e evangélicos em torno das “dunas do Abaeté”, no bairro de mesmo nome, território marcado pela presença antiga de rituais religiosos de ambas as religiões. A recente requalificação da área das dunas pela prefeitura levou os evangélicos a demandar a alteração do nome do

29 Entre as atividades da comissão, tivemos a organização de alguns dossiês. Juntamente com Christina Vital, organizamos dois dossiês (em 2021 e 2022) na revista *Intolerância Religiosa*, dando conta das notícias sobre o 21 de Janeiro, Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa. Em 2022, organizei o dossiê “Racismo religioso, cuidado e comunidades negras tradicionais” na revista *OQ*, Observatório Quilombola, da Koinonia.

lugar para “Monte Santo”, indicando que também eles e elas lutam pelo reconhecimento de seus símbolos na cidade (Bradymir; Tavares, 2024).

A investigação das ambiguidades e dos conflitos religiosos no espaço público estendeu-se à minha pesquisa das redes de cuidado na interface com as dinâmicas religiosas em comunidades quilombolas de Cachoeira. Estes envolvem as dimensões de visibilidade pública e do sofrimento cotidiano (Das, 2023) atravessado pela pobreza e pelo racismo, nos embates em torno do que designei por “racismo terapêutico-religioso” — a disposição de tolerar as diferenças terapêuticas apenas como “cultura”, desconsiderando outras premissas de cura que embaralham a agência de humanos e não humanos (Tavares; Caroso, 2022).

O racismo estrutural — institucional e sistêmico — objetifica a “raça” como produto das teorias de hierarquias sociais, tornando-se importante variável na compreensão das diferenças no acesso das comunidades quilombolas aos serviços públicos de saúde, bem como na legitimidade das práticas terapêuticas ali disseminadas. São assimetrias que persistem a despeito das diferenças de organização comunitária entre as comunidades quilombolas e das interseccionalidades (de gênero, classe, idade etc.).

Nesse processo, é preciso incluir o racismo religioso, uma forma de “vazamento” do racismo institucionalizado, pois, embora o princípio da laicidade faça-se presente como ideal, a regulação das relações entre Estado e religiões desde a República sempre envolveu variadas possibilidades na garantia do pluralismo e dos direitos de expressão religiosa.³⁰ O racismo religioso desdobra-se nos contornos da pluralidade terapêutica das comunidades negras. Assim, do ponto de vista das práticas de cuidado em saúde, tenho observado confluências entre comunidades quilombolas e afroreligiosas (rurais e urbanas), acirrando tensões entre a biomedicina

30 Para o contexto brasileiro, conforme observado por Camurça (2017, p. 882), laicidade não significa ausência da religião no espaço público, pelo contrário: “[...] o termo “laicidade” no país parece funcionar mais como uma “referência” utilizada para tratar das relações entre religiões e Estado, referência esta sempre valorizada e adaptada aos interesses de cada um destes segmentos sociais, civil ou religioso.”

e as heterodoxias — populares, alternativas e tradicionais — constituindo apenas uma das dimensões que atravessam a saúde pública, sobretudo a ESF no contexto contemporâneo brasileiro. A percepção da injustiça e as estratégias e enfrentamentos das iniquidades visibilizam muitas faces do racismo terapêutico-religioso, que se espraia para além do campo da saúde, repercutindo nas tradições terapêuticas e religiosas, além de étnicas e políticas.

Para concluir

Finalizo esta história retomando dois pontos. O primeiro refere-se aos hibridismos e às margens explicitados no título e em partes do texto. São os atravessamentos que caracterizam minha forma de “entrada” nas pesquisas, que possibilitou bons encontros nesse lugar híbrido, com um pé na antropologia da religião e outro na antropologia da saúde (e transversalmente no patrimônio), mas também um tanto incômodo e deslocado das discussões *mainstream* em ambas as áreas. Seguindo na direção contrária, meu interesse tem levado-me aos agenciamentos moleculares de rezadeiras e suas benzeções, às devoções afrocatólicas; aos pequenos terreiros e candomblés rurais da Bahia. Os hibridismos encontram-se nas margens, em uma “deriva” já antiga de interesse nas perceptivas minoritárias, no sentido de Deleuze, das linhas de fuga — na investigação das terapêuticas alternativas e religiosas, dos processos de sofrimento, em vez da medicalização da vida; nas religiões de matriz africana e nas religiosidades Nova Era, com seus corpos e sujeitos porosos; com populações de periferias urbanas e comunidades quilombolas em suas formas de viver.

O segundo ponto, que estruturou as partes do texto nos “tempos” do Rio, de Juiz de Fora e da Bahia, leva-me a refletir sobre o lugar das escolhas e dos destinos na produção intelectual. Mariza Peirano (1995) a isso se refere quando, com certa surpresa, identifica em seus interlocutores-pesquisadores, uma recorrência ao “acaso” para dar conta de certos eventos-en-cruzilhadas, que redefinem trajetórias, mas que, claro, só podem assim ser

vistos *a posteriori*. Desconfiando das dicotomias reeditadas nesse tipo de explicação, ela pondera que o acaso aparece como uma forma “socialmente aceita”, para concluir por sua aproximação aos “imponderáveis da vida” que atravessam as trajetórias profissionais.³¹ Acho essa questão crucial, e cada vez mais atual, mas concordo parcialmente com essa explicação. Isso porque as incertezas da vida nos atingem de formas muito diferentes, a depender de nossa abertura e de nosso acolhimento para lidar com as mudanças, com nossa capacidade de “viver atencionalmente com outros”, ao invés de “intencionalmente”, como sugere Ingold (2016, p. 408). No meu caso, a abertura inspirou-me a reposicionar a pesquisa em uma atitude prospectiva “nas vidas” em que me levei e fui levada e que têm constituído minha sensibilidade como antropóloga.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras tradicionalmente ocupadas. Processos de territorialização e movimentos sociais. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, 6 (1), p. 9–32, 2011.

AMARAL, Leila. *Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na nova era*. Petrópolis: Vozes, 2000.

ARRUTI, José Maurício. Quilombos. In: Lívio Sansone e Osmundo Pinho (Orgs.). *Raça: novas perspectivas antropológicas*. Salvador: ABA; EDUFBA, 2008.

BASSI, Francesca; TAVARES, Fátima. Preparando o banquete, sonhando a festa: memória e patrimônio nas festas quilombolas (Cachoeira-Bahia). *ACENO-Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, v. 4, n. 7, p. 15–32, 2017.

31 Howard Becker (2007) faz menção a esse trabalho de Peirano, ponderando que as “coincidências” ganham inteligibilidade enquanto processos ou histórias: “uma história bem construída pode nos satisfazer como explicação para um evento” (p. 54).

-----; SÁ, Sílvia Michele Macedo de; TAVARES, Fátima. Terapeutas populares no Recôncavo da Bahia, Brasil: configurações agentivas em ontologias híbridas. *Revista de Antropologia*, v. 64, p. e189651, 2021.

BECKER, Howard S. *Segredos e truques da pesquisa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BELOTI, Stefania. *Umbandistas de cabeça feita: uma análise do trânsito religioso entre umbandistas e candomblecistas em Juiz de Fora*. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião). ICH, Universidade Federal de Juiz de fora, Juiz de fora, 2004.

BIRMAN, Patrícia. Modos periféricos de crença. In: Pierre Sanchis (Org.). *Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural*. São Paulo: Loyola, 1992.

----- . *Fazer estilo criando gênero*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará; EdUERJ, 1995.

----- et al. *Religião e espaço público*. São Paulo: Attar, 2003.

BOURDIEU, Pierre. A juventude é apenas uma palavra. In: BOURDIEU, Pierre. *Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

BRADYMIR, Lídia; TAVARES, Fátima. Conflitos religiosos e espaço público: A disputa pelas Dunas do Abaeté em Salvador. *Anuário Antropológico*, 2024.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A crise das instituições tradicionais produtoras de sentido. In: Alberto Moreira e Renée Zicman (Orgs.). *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis: Vozes, 1994.

CAMARGO, Cândido Procópio. *Kardecismo e umbanda: uma interpretação sociológica*. São Paulo: Pioneira, 1961.

CHAMPION, Françoise. Les sociologues de la post-modernité religieuse et la nébuleuse mystique-ésotérique. *Archives de sciences sociales des religions*, p. 155-169, 1989.

-----; HERVIEU-LÉGER, Danièle. *De l'émotion en religion: nouveaux et traditions*. Paris, Centurion, 1990.

CUNHA, Manuela Carneiro da; ALMEIDA, Mauro. *Quem são as populações tradicionais?* Disponível em: <<https://uc.socioambiental.org/>

territ%C3%B3rios-de-ocupa%C3%A7%C3%A3o-tradicional/quem-s%C3%A3o-as-popula%C3%A7%C3%B5es-tradicionais#quem-so-as-populaes-tradicionais>. Acesso em: 15/05/2024.

CARVALHO, José Jorge. O encontro de velhas e novas religiões: esboço de uma teoria dos estilos de espiritualidade. In: Alberto Moreira e Renée Zicman (Orgs.). *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis: Vozes, 1994.

DAS, Veena. 2023. *Aflicção: saúde, doença, pobreza*. São Paulo: Unifesp. 296 p. 2023.

DE LA TORRE, Renee. Religiosidades indo y afroamericanas y circuitos de espiritualidad new age. In: De la Torre R, Zúñiga CG, Huet NJ (Eds.) *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age*. CIESAS: Ciudad del Mexico, 2013, p. 17-29.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro: Zahar: CNPq, 1988.

----- . Indivíduo e pessoa na experiência da saúde e da doença. *Ciência & saúde coletiva*, v. 8, p. 173-183, 2003.

ÉVORA, Lígia. Do acarajé ao bolinho de Jesus. In: TAVARES, Fátiam; GIUMBELLI, Emerson (Orgs.). *Religiões e temas de pesquisa contemporâneos: diálogos antropológicos*. Salvador: ABA-Edufba, 2015, p. 33-52.

GIUMBELLI, Emerson. *O fim da religião*. São Paulo: Attar Editorial, 2002.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *La religion pour mémoire*. Éd. du Cerf, 1993.

INGOLD, Tim. Chega de etnografia! A educação da atenção como propósito da antropologia. *Educação*, v. 39, n. 3, p. 404-411, 2016.

INGOLD, Tim. *Estar vivo*. Petrópolis: Vozes, 2015.

LAPLANTINE, François; RABEYRON, Paul-Louis. *Medicinas paralelas*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

LATOURE, Bruno. Como falar do corpo? A dimensão normativa dos estudos sobre ciência, In: João Arriscado Nunes e Ricardo Roque (Orgs.). *Objectos impuros: experiências em estudos sobre a ciência*. Porto: Edições Afrontamento, 2008. pp. 39-61.

_____. *Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede*. Salvador: Edufba, 2012.

LITTLE, P. E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. *Série Antropologia* 322, PPGAS/UnB, 2002.

LOYOLA, Maria Andréia. *Médicos e curandeiros: conflito social e saúde*. São Paulo: Difel, 1984.

LUZ, Madel. (Org.). *Racionalidades Médicas: III Seminário Projeto UERJ-IMS*, Rio de Janeiro: UERJ, 1993.

MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MALUF, Sônia Weidner. *Les enfants du Verseau au pays des terreiros. Les cultures thérapeutiques et spirituelles alternatives au Sud du Brésil*, Thèse de Doctorat, Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1996.

MARGULIS, M.; URRESTI, M. *La juventud es más que una palabra*. Buenos Aires: Biblos, 1996.

MARIZ, Cecília Loreto; MACHADO, Maria das Dores Campos. Mudanças recentes no campo religioso brasileiro. *Antropolítica*, v. 5, p. 21-39, 1998.

MONTERO, Paula. *Da doença à desordem: a magia na umbanda*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

_____. Magia, racionalidade e sujeitos políticos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 9, n. 26, p.72-90, 1994.

_____. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos estudos CEBRAP* 74, p. 47-65, 2006.

_____. “Religiões Públicas” ou religiões na Esfera Pública? Para uma crítica ao conceito de campo religioso de Pierre Bourdieu. *Religião & Sociedade*, v. 36, p. 128-150, 2016.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. A umbanda como expressão de religiosidade popular. *Religião e Sociedade*, 4, p. 171-180, 1979.

NOVAES, Regina. Religião e política: sincretismos entre alunos de ciências sociais. *Comunicações do ISER*, 45, p. 62-74, 1994.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, 4 (1), p. 47-77, 1998.

PAES, José M. *Culturas juvenis*. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1993.

PALMEIRA, Moacir. Memorial do candidato. *Mana*, 20 (2), p. 371-409, 2014.

PEIRANO, Mariza. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

PEREZ, L. Festa para além da festa. In: PEREZ, L; AMARAL, L.; MESQUITA, V. (Orgs.) *Festa como perspectiva e em perspectiva*. Rio de Janeiro: Garamond, 2012, p. 21-42.

PEREZ, Lea; TAVARES, Fátima; CAMURÇA, Marcelo. *Ser jovem em Minas Gerais: religião, cultura e política*. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2009.

PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: HUCITEC, 1996.

PRANDI, Reginaldo. *Um sopro do espírito*. São Paulo: Edusp; FAPESP, 1998.

RAMOS, Cleidiana; TAVARES, Fátima. Agenciamentos afrocatólicos: modulações, tensões, transformações nas festas religiosas em Salvador. *Religião & Sociedade*, v. 40, p. 217-240, 2021.

RUSSO, Jane. *O corpo contra a palavra: as terapias corporais no campo psicológico dos anos 80*. Rio de Janeiro. Editora UFRJ, 1993.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). *Mana*, 3 (1), p. 41-73, 1997.

----- . O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte II). *Mana*, 3 (2), p. 103-150, 1997.

SANCHIS, Pierre. As religiões dos brasileiros. *Horizonte*, 1 (2), p. 28-43, 1997.

SANSI, Roger. De imagens religiosas a ícones culturais: reflexões sobre as transformações históricas de algumas festas públicas na Bahia. In: Patrícia Birman *et al.* *Religião e espaço público*. São Paulo: Attar, 2003, p. 149-168.

SEGATO, Rita Laura. *Crítica da colonialidade em oito ensaios: e uma antropologia por demanda*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

STEIL, Carlos; ALVES, Daniel; HERRERA, Sonia. Religião e política entre os alunos de ciências sociais. *Debates do NER*, n. 2, 2001.

TAVARES, Fátima. *Alquimistas da cura: a rede terapêutica alternativa em contextos urbanos*. Salvador: EDUFBA, 2012.

_____; BASSI, Francesca. (Orgs.). *Para além da eficácia simbólica: estudos em ritual, religião e saúde*. Salvador: EDUFBA, 2012.

_____; _____ (Orgs.). *Festas na Baía de Todos os Santos: visibilizando diversidades, territórios, sociabilidades*. Salvador: Edufba, 2015.

_____; CAROSO, Carlos; SANTANA, Carolina. Mediações do cuidado no âmbito do Programa Saúde da Família em Itaparica, Brasil. *Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*, v. 19, n. 3, p. 489–513, 2015.

_____; GIUMBELLI, Emerson (Orgs.). *Religiões e temas de pesquisa contemporâneos: diálogos antropológicos*. Salvador: ABA – Edufba, 2015.

_____. Rediscutindo conceitos na antropologia da saúde: notas sobre os agenciamentos terapêuticos. *Mana*, v. 23, p. 201–228, 2017.

_____; CAROSO, Carlos. Espiritualidades Nueva Era y terapias populares: redistribuyendo cuerpos y eficacias. In: Carlos Alberto Steil; Renée de la Torre; Rodrigo Toniol. (Orgs.). *Entre trópicos: diálogos de estudios Nueva Era entre México y Brasil*. 1.ed. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2018a, v. 1, p. 143–160.

_____; _____. Is It Still Possible to Talk About New Age Therapeutic Religiosities? *International Journal of Latin American Religions*, v. 2, p. 1–14, 2018b.

_____; _____; BASSI, Francesca. Ambiguidades e conflitos da cultura patrimonializada no espaço público: o caso do candomblé em Salvador. *Religare*, v. 15, n. 2, p. 526, 2018.

_____; _____; _____; RAMOS, Cleidiana. *Inventário das festas e eventos na Baía de Todos os Santos*. Salvador: EDUFBA, 2019a.

-----; -----; -----; PENAFORTE, Thais; MORAIS, Fernando. *Fazeres e saberes terapêuticos quilombolas*. Salvador: EDUFBA, 2019b.

----- . Sobre a “Política dos Terreiros” em Salvador: Comentários ao Texto ao Ana Paula Mendes de Miranda. *Debates do NER*, 2021.

-----; RIBEIRO, Thainá; SILVERA, Iacy Pissolato. Religiosidades Nova Era e círculos de mulheres no Brasil: hibridismos, redes e cortes. *Textos e Debates*, v. 29, n. 1, p. e8003–e8003, 2023.

TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). *Religiões em movimento: o censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2014.

TONIOL, Rodrigo. *Do espírito na saúde: oferta e uso de terapias alternativas/complementares nos serviços de saúde pública no Brasil*. Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015a.

----- . Nova Era e saúde: balanço e perspectivas teóricas. *BIB–Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, n. 80, p. 27–41, 2015b.

VELHO, Gilberto. Indivíduo e religião na cultura brasileira: sistemas cognitivos e sistemas de crença. *Novos Estudos CEBRAP* 31, p. 121–129, 1991.

VILHENA, Luis Rodolfo. *O Mundo da Astrologia: um estudo antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é. In: R. Sztutman (Org.). *Eduardo Viveiros de Castro*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008, p. 130–161.