



ARTIGO

**O MATERIAL E
O INTANGÍVEL EM
CASAS DE ORAÇÃO
DE LINHAS AFRICANAS
E ESOTÉRICAS NO SUL DO
ESPÍRITO SANTO**

Diogo Bonadiman Goltara

*Universidade Federal do Espírito Santo — Pós-
Graduação em Ciências Sociais. Bolsista do Programa
de Fixação de Doutores (CAPES/FAPES).*

Resumo

Partindo de um debate crítico a respeito das noções de material e imaterial nas políticas oficiais do patrimônio cultural, o artigo apresenta um caso etnográfico que desafia a ambivalência entre sujeito e objeto contida nessas noções. Toma-se a dinâmica entre “material” e “invisível” da cosmologia das irmandades espíritas da região do Itapemirim argumentando-se que nesse caso não se trata de o “material” ser um representante ou uma cópia do invisível e explora-se as especificidades desse aspecto da filosofia afro-brasileira no sul do Espírito Santo. Tal dinâmica é apresentada, ainda, sob a forma da relação entre doutrinas e casas de oração, concluindo-se, que se há um paralelo entre tais domínios que se liga à tensão entre visível e invisível, ele extrapola a relação entre projeto e construção.

Palavras-chave: patrimônio cultural, religião, conhecimento tradicional.

Introdução

No sul do Espírito Santo, sobretudo entre os rios Itapemirim e Itabapoana, encontra-se uma rede de casas de oração conectadas por um complexo ritualístico de visitas. Mesmo havendo inúmeras diferenças entre elas, um repertório comum de rituais – o mais importante sendo o Campo de Expição ou Bate Flecha – se mantém de modo relativamente constante. Este artigo explora um aspecto específico dessa rede, o modo pelo qual as casas de oração se transformam ou se constituem a partir da relação com outras casas. É certo que os efeitos de uma casa sobre outra são muito mais extensos do que o espaço permitiria explorar. Nesse sentido, o aspecto aqui delimitado é a variação arquitetônica das casas em paralelo à circulação ritual da irmandade. O objetivo é apresentar uma manifestação da dinâmica entre duas instâncias do universo espírita

Abstract

The paper presents an ethnographic case that challenges the ambivalence between subject and object contained in the concepts of material and immaterial. The dynamics between the “material” and “invisible” in the cosmology of the spiritual brotherhoods of the Itapemirim are taken as a way of arguing that it is not a question of the “material” being a representative or a copy of the invisible. In this way, the paper explores the specificities of this aspect of Afro-Brazilian philosophy in southern Espírito Santo. This dynamics is also presented in the form of the relation between doctrines and temples. It is concluded that if there is a parallel between these domains that is linked to the tension between visible and invisible, it overcomes the relation between project and building.

Key words: Cultural heritage, religion, traditional knowledge.

(esotérico e umbandista/africano): o “material” e o “invisível”.

A história das políticas relacionadas ao “patrimônio cultural” no Brasil apresenta uma concepção de autoria ligada à propriedade. Pode-se dizer que essa história desnova-se em duas dobraduras principais, uma delas em 1937, com a criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN) – que distorceu a proposta de Mário de Andrade de modo a reverenciar o passado colonial¹ – e a outra em 2000, com o Decreto 3.551 – que instituiu a política da cultura imaterial. Se no primeiro momento a política estava a serviço de uma narrativa hegemônica, a introdução do conceito de “referências culturais”, da

¹ “Como num mar de ruínas a proteger, Rodrigo [de Melo Franco de Andrade] e sua equipe minimizam a noção ampliada e dialógica de patrimônio pretendida por Mário de Andrade. Prevaleceu Lúcio Costa, sua expertise quanto ao barroco e sua conexão modernista do passado colonial com o futuro” (LIMA FILHO, 2009)

qual deriva a noção de “bens de natureza imaterial”, buscou ampliar a concepção de patrimônio, enfatizando que os monumentos até então valorizados pelo tombamento faziam parte de um quadro de referências específico, mas não único. Por mais que o patrimônio imaterial tenha sido proclamado como um redentor da clivagem estabelecida tradicionalmente entre cultura erudita e culturas populares (FONSECA, 2009), elas permanecem ligadas por uma mesma noção de materialidade (durável) (COELHO DE SOUZA, 2010).

A ênfase de que o patrimônio imaterial está para as culturas populares assim como o material para a cultura erudita reforça a distinção que se busca superar. Algo muito parecido ocorre naquilo que Strathern (2014, p.224) designa como uma divisão do trabalho na antropologia modernista. Como uma resposta ao tratamento da “cultura material” pelo método comparativo dos evolucionistas, os antropólogos apostaram na “contextualização” de artefatos a partir da visão de mundo e da significância deles para uma determinada cultura. Mas a partir disso, a noção de contexto acabou se tornando autônoma e sendo abstraída dos artefatos e dos eventos, que passam a ocupar o lugar de meros exemplares de um quadro de referências, e se mistura aos conceitos de cultura, memória, identidade, sociedade²: “Cultura material veio a designar um tipo de substrato tecnológico em oposição à abstração da ‘cultura’, que designava os valores e os modos da vida social” (idem).

No campo do conhecimento tradicional, em geral caracterizado pela oralidade, essa visão de materialidade como suporte que faz referência a um conjunto de valores define igualmente os sujeitos como replicantes de um quadro de referências homogêneo que está acima de todos, diferenciando-se unicamente pela visão parcial que cada um tem em relação ao todo. Este todo, aliás, é uma construção acadêmica e

² A propósito de uma análise a respeito dos usos do conceito de “memória” na antropologia, Berlinder (2005) demonstra que há uma certa indiscernibilidade entre este e outros conceitos centrais na antropologia, como “cultura” e “identidade”.

delimita uma assimetria entre analista – que estaria apto a juntar partes desse mosaico e, portanto, a aceder a uma visão holística – e mestras e mestres dos conhecimentos tradicionais – limitados, assim, a uma visão incompleta da sua própria cultura.

É verdade que a instauração do decreto do patrimônio imaterial recupera a intenção original de Mário de Andrade em seu anteprojeto de criação do SPHAN e busca resolver o problema da distinção entre cultura material e imaterial, como proclamam os teóricos do patrimônio cultural³. Mas a divisão é de tal modo arraigada que as formulações nesse sentido parecem recriar as antigas clivagens, como se, uma vez estabelecida a necessidade de um “suporte material” para qualquer tipo de interação comunicativa, a intenção acabasse por produzir uma compreensão do artefato como signo arbitrário, isto é, um transporte físico e inerte de significados intangíveis. É exatamente por meio dessa polarização constituinte da semiologia de Ferdinand de Saussure que uma das mais influentes intelectuais do patrimônio cultural procura restaurar a relação entre artefatos e sentido: “Todo signo (e não apenas os bens culturais) tem dimensão material (o canal físico de comunicação) e simbólica (o sentido, ou melhor, os sentidos), como duas faces de uma moeda” (FONSECA, 2009, p. 68).

Em resumo, a noção de imaterial supõe a de material assim como a de sujeito presume a de objeto, a de memória, os monumentos, a de sociedade, o indivíduo, a de cultura, os seus “referentes”⁴. O modelo “comunicativo” derivado da noção de “referência cultural”⁵ baseia-se na polarização entre o símbolo, de

³ Por exemplo: “De toda essa trajetória, resulta a redenção final do lugar conceitual dos chamados bens imateriais no seio institucional do IPHAN, integrando o projeto global a respeito do patrimônio cultural previsto por Mário de Andrade em 1937” (LIMA FILHO, 2009). Ver também FONSECA (2009) e Arantes (2001).

⁴ Para uma demonstração da inadequação do pensamento aristotélico presente na distinção entre material e intangível nas políticas do patrimônio cultural da UNESCO em sua aplicação ao conhecimento tradicional, nesse caso, à filosofia africana, ver YÁI (2003).

⁵ A noção de “referência cultural” assume um lugar importante nos debates acerca do patrimônio cultural a partir da criação do Centro Nacional de Referências Culturais, na década de 1970, e se mantém como

um lado, e o “suporte material”, que o representa, de outro. A comunicação a que se refere Fonseca é baseada na referencialidade e na arbitrariedade.

No entanto, existem muitas outras faces que escapam a tal modelo. Esse é o caso, em particular, dos rituais afro-brasileiros, que, de acordo com Leda Maria Martins (2003), contrapõem a “memória naturalizada na escrita”. Se a lógica da escrita (científica, acrescento) se baseia na fixação coletiva do referente, no regime da “oralitura”, ao contrário, o conhecimento se inscreve no e pelo gesto, que não é referencial, mas performativo:

(...) no âmbito dos rituais afro-brasileiros, a palavra poética, cantada e vocalizada ressoa como efeito de uma linguagem pulsional e mimética do corpo, inscrevendo o sujeito emissor que a porta, e o receptor, a quem também circunscreve, em um determinado circuito de expressão, potência e poder (idem, p. 67).

Ressalto que o intuito aqui não é reforçar a cisão entre sociedades com e sem escrita, como se tratasse de um divisor empírico de modos de criatividade. O contraste que busco é antes o de técnicas expressivas da ordem da referência e outros tipos de escrita que comunicam por meio do colapso da estabilidade dos signos⁶. Nada mais emblemático dessa estabilidade do que a relação convencional entre projetos e construções. No imaginário do tombamento – categoria de registro dos bens culturais materiais “duráveis” e “imóveis” – o valor de uma obra de concreto reside em sua capacidade de representar a narrativa de uma perspectiva histórica. E o rigor da preservação aparece como a salvaguarda dessa memória. Ressalte-se ainda que a “memória”, a que os tradicionais monumentos históricos fazem referência, é a da colonização, da escravidão, do genocídio dos povos tradicionais indígenas e quilombolas.

conceito central para a democratização das políticas de patrimônio.

6 Para o mundo indígena americano, ver, entre outros, Carlo Severi (2007) e Stephen Hugh-Johnes (2016).

Minha intenção é apresentar um caso etnográfico que desafia o enquadramento criado na ambivalência entre projeto (imaterial) e execução (material). Falo de irmandades espíritas (umbandistas e esotéricas) das comunidades remanescentes de quilombos da região do Vale do Itapemirim (especialmente no sul do Espírito Santo), com as quais venho trabalhando desde 2010. Para tanto, irei relatar o modo pelo qual a interação entre tais irmandades se faz notar pela arquitetura das “casas de oração”, um tipo de objeto que certamente não se comporta como “suporte de significação”, sendo ele mesmo produtor de significados. As transformações doutrinárias derivadas de tais interações manifestam-se na arquitetura, não se tratando, no entanto, de reprodução ou representação. Ao contrário, como qualquer outra entidade do universo jornalero, a casa de oração tem parte na autoria difusa responsável pela singularidade doutrinária de uma irmandade.

Uma das características mais marcantes dessas irmandades é o circuito – ou a “rede”, nos dizeres dos jornaleros⁷ – construído a partir de procedimentos rituais de visitas. De um modo simplificado⁸, todas as irmandades desse circuito cuidam de dois tipos complementares de transações, uma com o padroeiro/a, o/a “dono/a” da casa, outra com as irmandades parceiras. Em uma oferenda ao padroeiro – realizada uma ou duas vezes ao ano – interessa à irmandade que outras casas se façam presentes e – o que é fundamental – tragam consigo uma bandeira que simboliza a própria casa da irmandade visitante. Quanto maior a suntuosidade da oferenda – indicada publicamente pelo número de bandeiras depositadas temporariamente no altar do santo, pelo trabalho de recepção e pela quantidade de alimento – entende-

7 Modo pelo qual se definem humanos e entidades espirituais enquanto se deslocam ritualmente de uma casa para outra. Tais viagens são designadas de jornadas. Utilizo o termo aqui de forma mais ampla para destacar a especificidade dos coletivos inseridos no sistema de relações instaurado pelas jornadas.

8 Tratei especificamente desse circuito e do tipo de socialidade que ele instaura entre irmandades e santos padroeiros em outra ocasião (GOLTARA, 2016).



Encontro de jornadas na Irmandade São Pedro. Anutiba, Alegre (ES), junho de 2012.

se que o padroeiro torna-se mais atrelado à comunidade no decorrer do ano vindouro. Nessa mesma ocasião, fazendo parte do discurso ritual de visitação, a irmandade anfitriã se compromete a retribuir a visita em condições similares.

Duas “doutrinas” (“linhas”, “lados”, “ritmos”) são marcantes nesse circuito e cada uma delas tem os seus efeitos sobre a disposição dos espaços das casas de oração. Conquanto os ritmos estejam em movimento e cada casa habite uma posição singular entre as doutrinas, há uma tensão entre a “corrente esotérica” e a “corrente africana”. O contraste mais evidente entre elas refere-se às entidades espirituais que as frequentam: as casas que se definem como esotéricas não acolhem entidades como baianos, boiadeiros, crianças, exus e pombagiras, como fazem as africanas. As irmandades estão em constante interação ritual com outras de inclinações doutrinárias varia-

das e essas interações acompanham transformações que em outro lugar chamei de “conexões sincréticas” (GOLTARA, 2014)⁹. O que se segue é uma reflexão a partir do material etnográfico no âmbito de uma cartografia das relações entre irmandades, santos, entidades e objetos sagrados (destacando aqui a casa de oração) que venho realizando na região.

Planos de existência

A cosmologia jornalera concebe a existência em dois planos principais, o “invisível” – habitado pelos espíritos – e o “frio chão” – também chamado de “material”,

9 Na ocasião, busquei reaver o conceito de sincretismo ressaltando o seu movimento, as suas transformações, não a ideia de síntese que ele carrega. Para uma leitura das variantes do conceito de sincretismo, ver Ferreti (1995).

este plano em que vivem os seres humanos¹⁰. Há versões invisíveis de muitas coisas materiais, como objetos, eventos e paixões. Comenta-se que o invisível “é como” o material, “tem as mesmas coisas que aqui”, como o humor, por exemplo. O templo – designado igualmente como casa de oração, terreiro, salão, centro – mimetiza, no plano material, as pessoas, coisas e relações do invisível. Essa tensão, no entanto, é distinta da ambivalência hierárquica entre material e imaterial, símbolo e “suporte”. Pois o material não se restringe a uma representação do invisível.

O “material” não é um meio, um suporte tangível para comunicar o “invisível”. Ao contrário, trata-se da forma material das coisas invisíveis, assim como o mundo espiritual é o lugar em que as coisas materiais assumem formas invisíveis. Em muitas casas há, por exemplo, o “caderno de missões”, no qual se assinalam os trabalhos de cura a serem realizados por uma corrente de caboclos¹¹, e o “caderno do invisível”, para o qual tais pedidos são transportados; é essa dupla dimensão do caderno¹² que permite às missões escritas pelo secretário da irmandade chegarem até certas entidades espirituais, cujas ações terapêuticas serão reunidas às dos caboclos. Assim também, a fumaça da vela, quando se extingue aos olhos dos vivos, torna-se visível para os habitantes do outro lado. Isso não implica em dizer que a distinção ocorreria de modo análogo entre os espíritos no invisível; nada indica que não há lá uma ausência da visão, como entre os humanos no frio chão. Lá, a ausência é de corpo.

10 Essa dinâmica do universo de relações jornaleras entre material e invisível poderia ser posta como um paralelo à dualidade do contexto das políticas de patrimonialização, mas, como nota Coelho de Souza (2010, p. 52) a respeito da distinção entre visível e invisível no mundo ameríndio, “difere delas sob aspectos decisivos”.

11 “Corrente” é um conceito jornalero que designa um tipo específico de conexão. Quando, como neste caso, aparece como indicador de uma classe de entidades, refere-se ao tipo de “missão” ou “trabalho” que, por meio de cooperação, elas realizam. Nesse mesmo sentido também é comum: “corrente de médiuns”, “corrente de pretos velhos” e “corrente da banda de música”.

12 Não basta, no entanto, que haja um caderno especial, pois tal característica é composta pela ecologia ritual da casa.

A capacidade de atravessar os limites entre os lados depende da relação entre humanos e espíritos, no engajamento mútuo pelo acesso à visão – capacidade de olhar para e pelo mundo espiritual –, de um lado, e, de outro lado, à corporeidade – capacidade de ser visto e, portanto, de fazer diferença, no mundo material – de outro lado. O material, portanto, é uma outra existência ou um outro estado das coisas invisíveis. É um “mediador” – e não um “intermediário”¹³ – das entidades do mundo invisível. É por meio dessa forma que elas vão se relacionar com as pessoas e as coisas do frio chão, assim como as formas-espírito das coisas deste mundo interagem com os habitantes do invisível. Por esse motivo, não podem ser transmitidas, pois não há referência ao que eram antes, mas àquilo que são no contexto das suas transformações.

O Centro da Pratinha e a doutrina esotérica

Não há casa de oração na região que em alguma medida não participe das diferentes orientações doutrinárias. No entanto, certos rituais são em princípio isolados da influência de espíritos de linhas distantes. Por serem vistas como extraordinariamente eficazes em tais isolamentos rituais e conservadoras quanto ao acolhimento de correntes não tradicionais, existem algumas casas que são vistas como exemplares da corrente esotérica. Esse é o caso do Centro do Amor Divino das Três Pessoas da Santíssima Trindade sediado na Pratinha do Jorcelino (antiga Pratinha da Fumaça) no município de Ibitirama, localizado na região do Caparaó espírito-santense.

O Centro das Três Pessoas circula de várias ma-

13 No vocabulário de Bruno Latour (2005, p.39, tradução livre), intermediário “(...) é o que transporta significado ou força sem transformação: definir seus sinais de entrada (inputs) é suficiente para definir seus sinais de saída (outputs)”, enquanto mediadores “(...) transformam, traduzem, distorcem e modificam o sentido ou os elementos que supõem carregar”. Nesse sentido, os intermediários tendem a ser simples, enquanto os mediadores são complexos.

neiras. Como se dirá adiante, é nele que se identifica a origem do ritual das jornadas, por meio do qual as irmandades parceiras, conectadas por ciclos de dádivas, se visitam periodicamente. Outro tipo de circulação da casa se dá pelo nome, isto é, pelo prestígio¹⁴, já que se trata de uma casa “muito falada”, ainda que não esteja entre as casas mais viajantes – fato que faz dessa casa um caso particular, uma vez que no geral são mais faladas aquelas casas que mais jornalaram.

Um fato significativo a respeito do Centro da Pratinha é que a biografia espiritual do seu fundador, Jorcelino Francisco de Paula, é muito pouco conhecida até mesmo para os seus familiares mais próximos, de tal modo que ela assume ares de mitologia. É frequente que nas narrativas dos seus herdeiros esteja presente a fórmula “foi assim que me contaram”. Circula também entre as casas do referido circuito de jornadas uma publicação em versos, de autor desconhecido e publicada de modo independente, sobre a vida de Jorcelino, com destaque para a descrição de um evento ocorrido em 1930. Jorcelino foi capturado por um tenente expulso da polícia fluminense e se passando por delegado da cidade de Guaçuí fez o líder espiritual desfilarem pelo centro da cidade algemado como pena por ser “feiticeiro”¹⁵. O fato também é citado em uma entrevista concedida pelo sacerdote ao jornalista fotográfico Luciano Carneiro, que visitou a Pratinha e documentou alguns rituais na edição de 31 de dezembro de 1949 da revista O Cruzeiro. Jorcelino viria a falecer no ano seguinte.

Jorcelino nasceu na década de 1890. Antes de conhecer o espiritismo foi católico e protestante. Ainda jovem, recebeu uma “revelação espiritual” e começou a curar pessoas que o procuravam no Patrimônio da Pratinha. Seu “consultório” era um peque-

14 De modo muito próximo à “fama” descrita por Nancy Munn, (1986), para o caso do kula em Gawa.

15 A vida de Jorcelino Francisco de Paula. Na capa da publicação encontram-se as seguintes informações: “Relançamento – 1ª edição: 24 de junho de 1998. Apoio: Centro Espírita São João Batista e Todos os Santos – Diretor: Manoel Augusto de Andrade (Nequinha) – Pedra da Tia Velha – Irupi – ES”.

no recinto de pau e palha e suas receitas eram escritas com um graveto no verso das folhas de bananeira, aproveitando-se da superfície aveludada. Como em muitas outras comunidades negras rurais da região, o sustento da comunidade se dava pelo sistema da “meia”: os trabalhadores negros não possuíam posse de terras e trabalhavam suas lavouras em sessões de senhores que, ao fim da colheita, cobravam sua parte pelo uso do terreno. Esta parte não era exatamente a metade: um dos netos de Jorcelino chamou o sistema de “quarta”, razão provavelmente mais próxima do que retinham os lavradores. As atividades de cura foram tão bem sucedidas que o proprietário das terras sobre as quais se situava a localidade da Pratinha doou uma determinada porção para a construção do centro e para a instalação das casas dos seguidores do curador.

Em um determinado momento, de acordo com a neta e atual diretora da irmandade, Dona Laci, Jorcelino iniciou uma campanha de visitaçao a outros curadores da região para adquirir novos conhecimentos e habilidades de cura. Segundo se conta na Pratinha e em outras casas de oração, foi a partir desse momento que se começou a jornalarem. As jornadas são rituais de visitaçao em que as irmandades se deslocam para dar sustento às oferendas do anfitrião aos seus santos padroeiros. Mais do que averiguar a origem desse ritual, é significativo aqui o fato de que as jornadas prototípicas de Jorcelino estão relacionadas ao reconhecimento da incompletude das suas próprias habilidades e da necessidade de se estabelecer parcerias espirituais com casas que trabalhavam com correntes diferentes, de modo a ampliar suas próprias técnicas de interação com as forças espirituais dispersas pelo mundo.

De acordo com Dona Laci, assim como para muitas casas da região, o Centro das Três Pessoas foi pioneiro na doutrina da Comunhão do Pensamento. O fato é que o centro, provavelmente por iniciativa de um filho de Jorcelino, seu primeiro sucessor, se filiou ao Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento (CECP). Ao que as informações parecem indicar, a fi-

liação ocorreu não diretamente à sede da doutrina em São Paulo, mas a um tattwa no Rio de Janeiro, o Centro Redentor. A sede, no entanto, não reconhece ou não tem conhecimento de que as casas de oração de matriz africana do sul do Espírito Santo utilizem o título da doutrina e que, aliás, detêm certificados de filiados ao CECP¹⁶. Cabe apenas mencionar aqui que a ligação com o CECP – tenha ela sido recíproca ou simplesmente um meio de casas de oração legitimadas socialmente e judicialmente dar legitimidade, em troca de contribuições financeiras, aos cultos afrodescendentes do interior – foi responsável pela aquisição de um considerável vocabulário esotérico pelas irmandades do Itapemirim¹⁷.

Muitas outras casas de oração da região sul do Espírito Santo detêm o certificado de filiação ao CECP. O processo de certificação a essa doutrina parece ter ocorrido de modo análogo ao das federações umbandistas: certos especialistas compareceram a uma sessão para averiguar a adequação ritual aos preceitos da doutrina, mas não há evidências de que tais especialistas tenham alguma ligação com a sede do CECP em São Paulo. Independente disso, as irmandades de santo da região reconhecem o centro da Pratinha como a “raiz” da corrente esotérica, de onde saíram diversos “galhos” (e dessas, por sua vez, derivaram outros galhos e assim por diante) que são as inúmeras casas que se identificam como esotéricas.

Ocorre, no entanto, que todas as casas da rede de irmandades jornaleiras não são totalmente isoladas de outras doutrinas. O Centro das Três Pessoas, raiz e caso exemplar da corrente esotérica, tem suas próprias “passagens” por outras linhas. Em cada um dos lados do altar da casa (também chamado de “orador”) há duas cadeiras de madeira, cada uma delas pertencentes a um preto-velho, Vovô Severino e Vovô Antônio. “Só que – cuida em ponderar Dona Laci – eles trabalham e você nem percebe. Por quê?

16 Comunicação pessoal com a secretária da sede do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento em São Paulo, 2016.

17 É notável o paralelo desse processo com a articulação de Mestre Irineu com um tattwa do CECP no Acre (ALVES JUNIOR, 2007).

Não tem aquele ritmo de trabalhar no chão, abaixado”. Também passa por lá a corrente de caboclos das matas, mas sempre com o cuidado de não interferir na “pureza” da casa.

Não, aqui nós não trabalhamos com correntes diferentes. Aqui é Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento. Mas com uma condição: com liberação pra banda de música, com liberação pra Bate Flecha, que tem o dia do trabalho do campo, né, Campo da Expição. De quinze em quinze dias vai no campo de São Sebastião com a corrente de caboclo. Mas não é assim tão diferente não (Dona Laci, entrevista dia 17/06/2016).

Bate flecha é um ritual que tem como objetivo limpar o ambiente de forças negativas. Uma banda de música composta por tambores e instrumentos de sopro (tradicionalmente de flautas de taquara, mas atualmente é mais comum a presença de metais, como trompetes, trombones e tuba), tocados geralmente por homens e acompanhados por pares de dançarinas que realizam elementos coreográficos com flechas; é comum que, quando médias, sejam incorporadas por caboclos flecheiros e passem a marcar o tempo musical com os pés e o contratempo com sons guturais característicos dessas entidades. O Bate Flecha também é elemento essencial nos rituais de visita (jornadas), fazendo contrapontos entre os discursos rituais visitantes de diretores ou de caboclos em que as casas estabelecem ou reativem a parceria entre elas. Portanto, o “campo flecheiro” é onipresente entre as casas aqui consideradas. Mas, como se pode notar na fala de Dona Laci, o modo pelo qual tal ritual se articula à estrutura ou à doutrina da casa tem suas especificidades.

Em resumo, cada um dos inúmeros rituais do espiritismo quilombola no sul do Espírito Santo é conduzido por uma corrente de espíritos diferentes, pois uma corrente tem suas habilidades ou “forças” que são próprias. Uma corrente que é acolhida em

casas diferentes pode ser incorporada de modos diferenciados no conjunto da composição doutrinária da irmandade. Doutrina é o arranjo pelo qual uma casa estrutura as diferentes correntes de espíritos e os rituais por elas conduzidos. Por tal motivo, duas casas que realizem os mesmos rituais ou trabalhem com as mesmas correntes não são necessariamente da mesma doutrina.

Reconhece-se, como exposto nas primeiras viagens de Jorcelino, que os ritmos são diferentes e que as diferenças entre as correntes resolvem problemas específicos. No entanto, há também uma preocupação pela manutenção da “pureza” da doutrina que é muito mais proeminente nas casas que se auto-afirmam como esotéricas ou de “linha branca”. Nesse sentido, circula entre as casas uma visão de que a corrente esotérica seria mais pura, ao contrário da africana. Some-se a isso o fato de que as correntes esotéricas são especialmente vulneráveis à contaminação, pois nelas as forças espirituais atravessam com especial fluidez – o que, aliás, mantém as casas ligadas entre si de diversas formas, incluindo a percepção do estado de espírito de uma casa parceira, isto é, a “visão”. Por isso – e porque o centro da pratinha é notadamente preocupado com sua doutrina e com sua reputação – Dona Laci visita apenas as casas que são mais próximas do ritmo de sua irmandade.

Conquanto não se proíba, em dias de oferendas, a presença de casas visitantes e que estas trabalhem com as suas correntes nos seus ritmos – desde que no lado de fora da casa de oração, assim como a corrente de caboclos do próprio centro da pratinha não se manifesta dentro do orador –, a irmandade não jornal para visitar casas que trabalhem no ritmo africano. Em um sintomático depoimento de um dos poucos membros brancos da irmandade, esta preocupação aparece nos seguintes termos: jornadas de todos os lugares e das mais diversas doutrinas vão visitar a Pratinha em suas oferendas porque o Centro das Três Pessoas é a corrente original. No entanto, a jornada dos herdeiros

de Jorcelino não visita todas elas, porque não pode se contaminar com as coisas que encontra nas casas de corrente africana¹⁸.

Isolando-se, no entanto, o caso do Centro das Três Pessoas, cabe aqui assinalar que no geral as casas só visitam outras casas quando encontram reciprocidade. O contato entre elas nas oferendas – situações em que muitas dezenas de casas se encontram, mesmo as que não são parceiras, embora possam ter sido no passado ou se tornar no futuro – cria uma dinâmica de transformações nos ritmos de cada casa. As composições de correntes, no entanto, como já foi mencionado, são peculiares e variam significativamente. Uma das formas visíveis pelas quais se dão tais composições em uma irmandade está na própria arquitetura das casas.

Casas de oração – o colapso entre projeto e execução

Em termos espaciais, os trabalhos da corrente esotérica se definem pelo uso de uma mesa central em torno da qual acomodam-se os médiuns que participam do ritual de limpeza. Ali eles entram em “comunhão” ou em “concentração” com os “guias” que realizam os trabalhos. Essa mesa é ainda cercada por uma amurada de madeira ou de concreto a meia altura que impede a dispersão dos espíritos obsessores que são extraídos dos pacientes e incorporados pelos médiuns antes de serem expulsos pela porta da frente da casa. A corrente africana, por sua vez, é definida espacialmente pelo “terreiro”, um espaço geralmente amplo, cercado por bancos para a “assistência” e de

18 Um tema bastante complexo e ainda não tratado de modo sistemático é o da repercussão do racismo no contexto da tensão entre doutrina esotérica – “linha branca” – e africana. Aqueles que se definem como esotéricos tendem a descrever a corrente africana como “suja”, “impura”, “mundana”. Suponho que este fenômeno tenha algo a ver com o processo violento de certificação pelo qual os rituais das comunidades negras foram forçadas a passar em meados do século passado, uma vez que legitimar um culto perante o Estado era ocultar sua face “africana”.

quadros de santos e outros ícones nas paredes. A não ser por poucas imagens de santos e por vezes um cruzeiro, o terreiro é vazio no seu interior, preservando assim o espaço para a dança dos espíritos de pretos velhos, caboclos flecheiros e marinheiros, baianos, boiadeiros, mineiros, ciganas, exus, pombagiras e crianças. Certamente não se deve negligenciar os incontáveis detalhes que fazem cada centro ser único, mas tais estruturas são mais ou menos estáveis e, além disso, há um elemento presente nos dois espaços: a presença de um altar repleto das mais distintas imagens e com composições hierofânicas infinitas.

Mas apesar dessa estrutura ideal para cada tipo de corrente, a arquitetura das casas de oração é influenciada também pelas composições que se efetuam na relação entre as correntes diferentes. A casa de oração de São Pedro de Anutiba (Alegre/ES), definida por seus integrantes como esotérica e de linha branca, com forte ligação com o centro da Pratinha, aproxima-se um pouco mais das correntes africanas, mas ainda com moderação. Não há giras de pretos velhos e caboclos, mas afora a casa principal, que abriga o altar e a mesa, há uma pequena casa devotada aos pretos velhos (com os escritos: “corrente dos baianos”), além de um barracão com um cruzeiro de São Sebastião onde trabalham os caboclos flecheiros. No distrito de Celina, também em Alegre, uma pequena casa de oração devotada a Santa Terezinha abriga mesa e orador, mas ali todas as correntes de umbanda encontram espaço para improvisar suas giras em frente ao altar.

No bairro Zumbi, em Cachoeiro de Itapemirim, o centro do Galo atualmente não jornal, mas segue alguns rituais da matriarca Madrinha Lita, que trabalhava com a linha esotérica. Ali a união entre as duas correntes se deu em função do casamento de Madrinha Lita com um pai de santo umbandista muito respeitado (e temido). No Galo há apenas o terreiro. Nele, giram todas as linhas da umbanda. Há dois altares, um mais central, onde repousam ícones e símbolos de entidades católicas, outro no canto esquerdo da entrada, onde ficam pombagiras, pre-

tos velhos e os paramentos dos boiadeiros (chapéus, chicotes, copos de pinga, charutos, cigarros). Nesse mesmo canto, mas do lado de fora do terreiro, ao lado esquerdo de quem entra pela porta principal, um quarto abriga os inúmeros exus da casa e suas ferramentas. Mas além de todos esses signos da linha africana, há uma mesa de madeira encostada na parede ao lado direito do altar principal. Este canto da linha esotérica forma assim uma inversão quase simétrica com o canto da linha africana. Se durante quase todo o ano a mesa permanece ali como apoio para aqueles que não conseguem se acomodar nos disputados bancos da assistência, uma ou duas vezes, como no ritual de Imaculada Conceição, quando sua corrente de kalungas (caboclos das águas do mar) é recebida para a realização de limpezas em pacientes humanos e no próprio espaço da casa, a mesa é então centralizada no terreiro. Os bancos da assistência são trazidos para junto dela e ali se cria um ambiente muito similar àquele dos recintos esotéricos já descritos.

Gostaria de evocar ainda a disposição arquitetônica do Centro Menino Jesus, também situado no bairro Zumbi. A casa de oração, zelada por Dona Izolina, pode ser localizada em um ponto médio entre as citadas anteriormente, já que em relação a elas compõe um equilíbrio entre as correntes africana e esotérica. Tal como os centros anteriores, seu espaço tem uma parte no modo como, ali, as correntes interagem. No Centro Menino Jesus há tanto um terreiro para as giras das correntes africanas quanto um salão com a mesas para os trabalhos da linha esotérica. Os dois espaços são separados por uma parede e cada um deles tem uma porta. O altar dos padroeiros – Menino Jesus e Nossa Senhora Aparecida – fica no salão esotérico; o terreiro, mais amplo, é centralizado por um cruzeiro de São Sebastião, padroeiro dos caboclos das matas. Há uma sessão pública por semana em cada um dos salões, uma gira umbandista e uma sessão esotérica. Ocorre, ainda, que pelo menos uma vez em qualquer um dos dois trabalhos, uma ronda de entidades espirituais avan-

ça ao espaço da outra doutrina por uma passagem aberta na parede que divide os dois salões.

As casas descritas acima são casos particulares de uma dinâmica de aproximações e afastamentos. “Cada casa tem um ritmo”, repete-se com frequência, sobretudo nos encontros de jornadas durante as festas de padroeiros. Ao mesmo tempo, para fazerem parte do circuito, isto é, para estarem aptas a constituir entre si transações baseadas na dádiva da visita – as jornadas devem ser retribuídas – as irmandades dominam certos repertórios rituais em comum. Nesse sentido, entre duas casas relacionadas há sempre uma terceira que é mais próxima (no ritmo) de uma ou de outra.

Em muitas casas há um regime complexo de portinholas e amuradas destinadas a conter fluxos de correntes espirituais. Também por esse motivo, as passagens entre os ambientes internos devem ser sempre atravessadas por um determinado sentido. Nos rituais de cura esotérica, um/a “porteiro/a” se associa a esse complexo, controlando os movimentos invisíveis de entrada e saída com uma bandeira cruzada na porta de entrada. Em situações de maior exposição às forças invisíveis, em especial nos processos de incorporação, a bandeira “fecha” a porta; em outros momentos, quando o intuito é a expulsão de entidades indesejadas, a bandeira é abaixada, expondo completamente a passagem da porta. O que explica ser este um local evitado. Em certos casos, a porta de entrada é também acompanhada de uma portinhola facilmente aberta para entrada ou saída de pessoas, sem prejudicar a visão de fora para dentro ou de dentro para fora.

Se próximo ao chão em que pisam os humanos e as entidades incorporadas são construídos tais artifícios para barrar ou conter espíritos, junto ao teto de muitas casas há varais de bandeirolas leves e coloridas que se destinam a materializar os espíritos (costuma-se dizer que “o espírito é um vento”). Tais disposições, portanto, não são apenas manifestações de organizações abstratas de doutrinas fixas, mas compõem na prática tendências de circulação de forças, de encon-

tro de certas correntes com outras, como “filtros” de espíritos. Pode-se dizer que são “estrias” dos espaços lisos (DELEUZE e GATARRI, 1997). A casa de oração é organizada de modo a potencializar certos fluxos de correntes espirituais ao mesmo tempo que tenta conter suas dispersões.

Mas além das evidências sugeridas pela leitura do inventário comparativo das plantas das casas, as transformações exercidas no espaço ao longo do tempo são também muito sugestivas, o que aproxima as casas da constituição das pessoas. É razoável supor que na origem da rigidez do espaço do centro das Três Pessoas encontre-se o compromisso de Jorcelino com o “governo”¹⁹, isto é, de controle das expressões rituais consideradas perigosas pelo Estado. Apesar de ter sido preso por pelo menos três vezes por manter um culto proibido, não tinha intenções de romper com as forças conservadoras. Além de sacerdote, Jorcelino também era o chefe de uma comunidade extensa de seguidores. Assim, a irmandade espiritual da Pratinha e o seu templo foram construídos com o intuito de ocultar determinados signos que indicassem que seu culto seria, por exemplo, “desordeiro”. E nisso essa irmandade não é um caso isolado. O processo de certificação da umbanda também tendia a ocultar os signos de “africanidade” dos terreiros por meio de uma classificação entre religião e magia.

A composição atual do Centro do Galo, por sua vez, não pode ser imaginada sem o encontro e o casamento de Madrinha Lita e Seu Manoelzinho Santo, uma zeladora esotérica e um sacerdote de linha africana. Além disso, as filhas e filhos de Madrinha Lita, carnis e de santo, costumam salientar que enquanto esteve viva, os trabalhos esotéricos eram muito mais frequentes, destacando-se um ritual de operação espiritual em que, empossada por um guia curador, transferia os males influídos de um paciente para uma esfera de cristal que durante a cura se trans-

19 “Sou governista intransigente”, declarou Jorcelino em entrevista ao repórter fotográfico Luciano Carneiro (O Cruzeiro, 31 de dezembro de 1949).

formava de perfeitamente translúcida a totalmente opaca. Após sua morte, como seu lugar não pôde ser ocupado por outra pessoa, as correntes africanas passaram a figurar em maior destaque e a mesa esotérica veio a se confundir com um assento.

No caso do Centro Menino Jesus, é possível igualmente recuperar a trajetória biográfica de sua zeladora em paralelo com a constituição da arquitetura da casa. Ressalto ainda que este centro não é o único a manter em ambientes distintos os recintos esotérico e umbandista (“africano”). No entanto, é significativo o modo pelo qual tais ambientes são conectados, evidenciando um modo particular de relacionar os diferentes ritmos e constituir um ritmo próprio de uma casa. Dona Izolina nasceu e foi criada no seio de irmandades esotéricas no interior da região do Itapemirim, mas ainda em sua juventude mudou-se com sua mãe para o Zumbi, onde conheceu as correntes da umbanda. Se inicialmente a casa de oração era composta por pequenos cômodos onde entidades da umbanda e da linha esotérica partilhavam, aos poucos, com a ampliação da casa, o terreiro de umbanda tornou-se relativamente independente, inicialmente menor que o esotérico, posteriormente ocupando um espaço quase duas vezes maior que ele.

Um dos filhos da zeladora, que tem desenvolvido desde cedo sua capacidade e intenção de se tornar uma liderança espiritual, também tem determinados impactos na composição da irmandade e da casa. Por sua iniciativa, nos últimos anos a irmandade tem jornalado mais frequentemente para casas mais próximas da linha esotérica. Apesar de atualmente a sua irmandade ser reconhecida entre elas como umbandista, tem demonstrado, junto de sua mãe, uma habilidade extraordinária nos rituais esotéricos, de modo que nas festas à padroeira da casa, tem havido um sensível crescimento em número e diversidade de irmandades. Paralelamente a esse movimento, houve também, nesse período, uma modificação significativa na estrutura da casa. O terreiro e a sala da mesa esotérica, quando visitei a casa pela primeira vez, em 2010, eram conectados simplesmente por uma jane-

la. Logo depois uma pequena porta foi aberta. Um pouco mais tarde a porta foi alargada e incorporou a antiga janela. Se antes os espaços eram quase isolados, atualmente há uma continuidade entre eles que é atravessada em quase todos os rituais por entidades das duas doutrinas. É importante ressaltar que este paralelo não se enquadra em um tipo de causalidade linear. O que esse caso apresenta é a associação de casa, entidades e pessoas na composição contínua de um território que abriga entidades e irmandades diversas e expressa, em termos espaciais, o modo como a comunidade se orienta e se constitui pelo engajamento em relações sociais, incluindo-se aqui entidades materiais e invisíveis.

Considerações finais

Ao invés de ser uma dimensão material dos signos intangíveis, a casa significa uma miríade de relações entre as irmandades, os santos padroeiros e as suas entidades. Essas relações, por sua vez, não podem ser pensadas em separado: elas têm efeitos nas casas e são efeito das transformações “concretas”. Nesse artigo, apresentei um caso etnográfico que coloca desafios às políticas e aos discursos convencionais do patrimônio cultural. Ao apresentar o modo pelo qual as casas de oração jornaladas do sul do Espírito Santo transitam em uma cosmologia tensionada entre um lado “material” e outro “invisível”, busquei indicar que a ambivalência entre material e imaterial do contexto das políticas do patrimônio é derivada de uma visão de mundo eurocêntrica e deve ser evitada como paradigma para descrever o conhecimento tradicional.

Referências

- ALVES JUNIOR, A. Marques. *Tambores para a Rainha da Floresta: a inserção da umbanda no Santo Daime*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2007.
- ARANTES, Antonio A. Patrimônio imaterial e referências culturais. In: LONDRES, C. (org.). Patrimônio Imaterial. *Revista Tempo Brasileiro*, 147:129-149, 2001.
- BERLINER, David C. The abuses of memory: Reflections on the memory boom in anthropology. *Anthropological quarterly* 78, no. 1, p. 197-211, 2005.
- COELHO DE SOUZA, Marcela. A cultura invisível: conhecimento indígena e patrimônio imaterial. *Anuário Antropológico* [Online], 1, 2010.
- DELEUZE, Gilles e GATARRI, Félix. *O liso e o estriado. Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 5. Tradução Aurélio Guerra, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: ed. 34, 1997.
- GOLTARA, Diogo Bonadiman. *Ligando a corrente: Ensaio sobre a relação entre espiritualidade e socialidade nas irmandades religiosas de matriz africana no Vale do Itapemirim*. *Relig. soc.*, Rio de Janeiro, v. 36, n. 1, p. 34-55, 2016.
- GOLTARA, Diogo Bonadiman. *Dá um S na corrente: a rede esotérico-umbandista às margens do Rio Itapemirim*. 249 f., il. Tese (Doutorado em Antropologia Social)—Universidade de Brasília, Brasília, 2014.
- FERRETTI, Sergio. *Repensando o Sincretismo*. São Paulo/São Luís: EDUSP/FAPEMA, 1995.
- FONSECA, M. Cecília Londres. Para além da pedra e cal: por uma concepção ampla de patrimônio cultural. In ABREU, R. e CHAGAS, M. *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. 2. Ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.
- LATOUR, Bruno. *Reassembling the social: an introduction to actor-network-theory*. UK: Oxford University Press, 2005.
- LIMA FILHO, M. Ferreira. Da matéria ao sujeito: inquietação patrimonial brasileira. *Revista de Antropologia*, v. 52, no 2, 2009.
- MARTINS, Leda M. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. *Letras: Revista do Programa de Pós Graduação em Letras – Dossiê Língua e literatura: limites e fronteiras*. Santa Maria. n. 26. P. 63 - 81. janeiro/junho, 2003.
- MUNN, Nancy. *The Fame of Gawa: A symbolic study of value transformation in a Massim (Papua New Guinea) society*. Durham/London: Duke University Press, 1986.
- SEVERI, Carlo. *Le principe de la chimère. Une anthropologie de la mémoire*, Paris, Éditions Rue d'Ulm – Musée du Quai Branly, 2007.
- STRATHERN, Marilyn. “Artefatos da história: os eventos e a interpretação de imagens”. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- HUGH-JONES, Stephen. “Escrita nas pedras, escrita no papel: (Noroeste da Amazônia)”. In: *Palavras em imagens: Escritas, cor-*

pos e memórias. Marseille: OpenEdition Press, 2016 (généré le 01 juin 2018). Disponible sur Internet: <http://books.openedition.org/oep/1274>.

YAI, Olabiyi Babalola J. Odo Layé. “Odo Layé – Eloge de la vie-fleuve. Perspectives africaines sur le patrimoine culturel”. In: *14th ICOMOS General Assembly and International Symposium: 'Place, memory, meaning: preserving intangible values in monuments an sites'*, Victoria Falls, Zimbabwe, 27-31 oct 2003.

Recebido em: 15/05/2018

Aprovado em: 06/06/2018

