

SÉRIE LIVROS DIGITAL Nº 21

doces santos

DEVOÇÕES A COSME E DAMIÃO

ORGANIZADORES
RENATA MENEZES
MORENA FREITAS
LUCAS BÁRTOLO

RIO DE JANEIRO :: MUSEU NACIONAL :: 2020

SÉRIE LIVROS DIGITAL Nº 21

doces santos

DEVOÇÕES A COSME E DAMIÃO

ORGANIZADORES
RENATA MENEZES
MORENA FREITAS
LUCAS BÁRTOLO

RIO DE JANEIRO :: MUSEU NACIONAL :: 2020

AUTORES DOS ARTIGOS

Edlaine Gomes
Lívia Reis
Lucas Bártolo
Lucas Kastrup Rehen
Morena Freitas
Nina Bitar
Renata Menezes
Sandra de Sá Carneiro
Stefania Capone
Tadeu Mourão

museu nacional

diretor
ALEXANDER W. A. KELLNER

comissão de publicações

editor
ULISSES CARAMASCHI

normalização
LEANDRA DE OLIVEIRA

secretaria, diagramação
e arte-final
LIA RIBEIRO

programa de pós-graduação em antropologia social

coordenador
FEDERICO NEIBURG

laboratório de antropologia do lúdico e do sagrado (ludens)

coordenadora
RENATA MENEZES

créditos da obra

revisão
IZABELLA BOSISIO

capa, projeto gráfico
e diagramação
LEEAR MARTINIANO

catalogação na fonte

D636 Doces Santos : devoções a Cosme e Damião / Renata Menezes, Morena Freitas, Lucas Bártolo, organizadores. – Rio de Janeiro: Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2020.
Dados eletrônicos. – (Série Livros Digital, 21)

ISBN 978-65-5729-006-4

1. Cosme, Santo. 2. Damião, Santo. 3. Festas religiosas. 4. Rituais. I. Menezes, Renata. II. Freitas, Morena. III. Bártolo, Lucas. IV. Museu Nacional (Brasil). V. Universidade Federal do Rio de Janeiro. VI. Série.

CDD 235.2

Mônica de Almeida Rocha - CRB7 2209

AGRADECIMENTOS

Às inúmeras pessoas que generosamente abriram suas casas, igrejas, centros e terreiros; suas agendas e calendários; seus álbuns de fotos e livros de receita; seus afetos, memórias e relatos de devoção; às crianças que aceitaram a nossa companhia enquanto corriam atrás de doce; a colegas que enviaram fotos, observações, entrevistas e outros materiais para compor o nosso acervo; a todas e todos que nos acompanharam nessa aventura.

Às agências financiadoras de ensino superior e de fomento à ciência e tecnologia que, com recursos públicos, viabilizaram as condições necessárias para nosso trabalho: a Fundação Carlos Chagas Fo. de Amparo à Pesquisa no Estado do Rio de Janeiro – FAPERJ, o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq e a Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES.

Este livro
é dedicado
à memória de
Luiz Antônio
Furtado Aguiar

sumário

008 | apresentação |
doces lembranças do presente
EDLAINE GOMES

020 | introdução |
um caleidoscópio sobre cosme e damião
RENATA MENEZES, MORENA FREITAS, LUCAS BÁRTOLO

060 | capítulo 01 |
das formas e razões de se dar doce
RENATA MENEZES

106 | capítulo 02 |
correndo atrás de doce
MORENA FREITAS

153 | capítulo 03 |
a praça de cosme e damião: reciprocidade, sociabilidade e devoção em torno de um altar suburbano
LUCAS BÁRTOLO

201 | capítulo 04 |
encanterias para cosme e damião na praça da harmonia: memórias, performance, sincretismo e herança africana
SANDRA DE SÁ CARNEIRO

254 | capítulo 05 |
o caruru de cosme e damião: promessa e devoção na cidade do rio de janeiro
NINA BITAR

288 | capítulo 06 |
as crianças divinas: ibejis, erês e egbé òrun nas religiões afro-atlânticas
STEFANIA CAPONE

326 | capítulo 07 |
de médicos a meninos: arte e cosmologias negras e a transformação de cosme e damião no brasil
TADEU MOURÃO

350 | capítulo 08 |
hoje tem alegria: as ibejadas e seus doces
MORENA FREITAS

388 | capítulo 09 |
cosme e damião na religiosidade ayahuasqueira
LUCAS KASTRUP REHEN

418 | capítulo 10 |
etnografia da recusa: negações, apagamentos e símbolos judaico-cristãos
LÍVIA REIS

459 | capítulo 11 |
os doces santos no rio de janeiro do século xx
LUCAS BÁRTOLO

514 | anexo 01 |
equipe doces santos

516 | sobre os autores |

521 | caderno de fotos |



doces lembranças do presente

EDLAINE DE CAMPOS GOMES

Cosme e Damião, Doum...
Desta data feliz eu me lembro
Cosme e Damião, Doum, Doum
Vinte e sete de setembro!
("Cosme e Damião", Gilberto Alves)

Apresentar esta obra é um grande prazer. Talvez as crianças não estejam correndo pelas ruas neste momento para "pegar doce". O ano de 2020 impõe restrições variadas. Alguns hábitos, comportamentos, interações afetivas estão suspensos ou devem ser mais contidos, restritos. Outras formas de reciprocidade, de fazer circular o dom (MAUSS, 2003) e as emoções estão sendo criadas ou reativadas. Escrevo esta apresentação observando os acontecimentos, em grande parte pelas redes sociais. Vejo notícias sobre "Caruru de Cosme *drive thru*", "Cosme e Damião *delivery*". São propostas interessantes, adaptações ao período de isolamento e afastamento social, quando é preciso deter a circulação do vírus. Logo lembro que essas maneiras de "dar doce" não são tão inovadoras. Dar e receber doce pode ocorrer de formas diversificadas: nos portões das casas, pessoas colocam os saquinhos em seus carros ou em sacolas e distribuem pelo caminho, levam para parentes, amigos e estranhos, entre outros formatos. A recepção também é variada: ir de porta em porta, receber em casa ou escola, pegar de alguém que oferta pela rua. A recusa está presente no trajeto dos saquinhos. Por que são recusados? Quando aceitos, são sempre comidos? São perguntas

que os Doces Santos suscitaram quando, há pouco mais de uma década, dei mais atenção ao "dar doce de Cosme e Damião" (GOMES, 2009a), com um olhar de pesquisadora.

O evento nunca foi distante de minhas experiências pessoais e de vizinhança. Recebia em casa mais do que ia para as ruas pegar doces. Lembro de ter ido a um "centro de mesa branca" que ficava na vizinhança. As memórias de criança transportam para este texto imagens de toalhas brancas, muitos bolos caseiros e guloseimas variadas, dispostos sobre uma grande mesa. Cheiros e sabores da devoção, que não era minha nem de minha família nuclear, católica, mas com espaço para interações como as da festa de Cosme e Damião. Sair para esses eventos integrava as vivências de boa parte dos residentes na Baixada Fluminense.

Em texto de 2009, refleti sobre a importância de Cosme e Damião para a sociabilidade da Baixada Fluminense, em contexto de pluralismo religioso exclusivista, no qual a possibilidade de recusa em receber doces era cada vez mais emergente, gerando novas formas de reciprocidade e interações. À época, busquei entender as implicações finas desse panorama, com base em pequenas recusas, evitações, trocas e adequações em celebrações, funerais, casamentos, aniversários. Pretendia refletir sobre as dinâmicas intrafamiliares e de vizinhança. Interessava-me saber como eram resolvidas situações tensionadas pelas intensas conversões às igrejas denominadas pentecostais e neopentecostais, dentro e fora de casa. Como aqueles que querem afirmar sua identidade com o lugar, sou "nascida e criada" em São João de Meriti. Ao ingressar na universidade,

a combinação efervescente entre a região e a diversidade religiosa passou a ser objeto de minhas pesquisas, o que se mantém até hoje, de certo modo. O processo de manifesto crescimento e diversificação religiosa ocorre nas últimas quatro décadas, confirmando a superação percentual evangélica em relação ao catolicismo, segundo dados do IBGE (Censo de 2010), como em algumas cidades da Baixada Fluminense, região significativamente impactada pelo aumento massivo de conversões ao campo evangélico, particularmente (neo) pentecostal. A preocupação era apreender como a diversificação do campo religioso, caracterizado pela disputa pelo espaço público e pela autoafirmação identitária, impactava as relações sociais locais, de vizinhança e intrafamiliares, sobretudo nas chamadas camadas populares e periferias.

As transformações quantitativas e qualitativas do perfil religioso afetam as relações de sociabilidade em diferentes níveis e planos, desde a política até o cotidiano. Neste contexto, os dados referentes à festa de Cosme e Damião estão presentes em uma série de manifestações, práticas, celebrações, apontadas como "malignas" por parte de segmentos autoidentificados como "evangélicos". Sabemos dos limites desse termo, devido à heterogeneidade e à segmentação que caracteriza o campo, o que também nos informa sobre a diversificação de práticas e reações possíveis em relação "ao outro", no que diz respeito à convivência, aceitação, rejeição, indiferença, conflito. Trata-se igualmente de considerar que, nas relações mais próximas das trajetórias individuais e familiares, não são lineares ou absolutamente submetidas a regras institucionais.

Minha atenção sempre se voltou mais às possibilidades de diálogo e estratégias de adequação a diferentes perspectivas e posturas diante do pluralismo religioso, estando, longe de considerar a homogeneização como princípio para compreender "os evangélicos", muitas vezes englobados em análises apressadas e desatentas. A adesão religiosa não implica adoção mecânica e simplista de comportamentos e regras institucionais ou de discursos de lideranças, como argumento em outros textos. Portanto, refletir sobre como "pequenas" e "grandes" intolerâncias afetam as pessoas e as relações de sociabilidade no cotidiano e em diferentes espaços é uma via para produzir novas perspectivas de análise, que podem talvez contribuir ao seu combate.

As inovações elaboradas por determinadas igrejas eram mapeadas por pesquisadores e visibilizadas pela imprensa, como o "bolinho de Jesus" e os "doces de Jesus", para abordar o âmbito da alimentação. A justificativa de tornar esses elementos "abençoados", respectivamente, o acarajé e os doces de Cosme e Damião, repercutiu como intolerância, usurpação de símbolos e estratégia de disputa por novas adesões, na adaptação de elementos da religiosidade popular católica e afro-brasileira. Tais práticas foram amplamente questionadas por movimentos sociais, impulsionando ações de preservação[1]. Assim, o "dar doce" passa a receber atenção, porque

[1] Por exemplo, como ocorreu com o acarajé, por meio do Registro do Ofício das Baianas de Acarajé, em 1º de dezembro de 2004, inserido no Livro dos Saberes (IPHAN) como patrimônio imaterial (ver BITAR, 2011).

situações sugestivas eram mapeadas pelas pesquisas e ocorriam em experiências pessoais, incorporadas em diferentes análises.

O Cosme e Damião não começa no dia 27 de setembro. É preciso preparar o evento: escolher os doces, comprar, separar, encher os saquinhos. Cada uma dessas ações requer esmero, conversas, ajustes, de acordo com as possibilidades, expectativas e objetivos de cada ofertante. Sete ou dez mil saquinhos podem ser dados. Alguma promessa foi feita ou algum compromisso com a tradição familiar e/ou religiosa ou, até mesmo, "dar doce" somente para realizar um desejo de participar da festa. Outros motivos também podem justificar a organização do evento, como em período de eleições, quando o "dar doce" atua como elemento que integra o circuito de reciprocidades eleitorais.

Lembro que nem sempre a partilha dessa etapa anterior era uma atividade voluntária. Meu pai chegava com as caixas e convocava os presentes na casa para a empreitada, geralmente na véspera. Pronto, lá estávamos diante de dezenas de caixas dispostas sobre os móveis da sala, aguardando a abertura de cada saquinho de papel, a ser preenchido com doces, na mesma quantidade e variedade. Em uma ocasião, foram distribuídos cinco mil saquinhos, se minha memória não falha. No final da tarefa, um doce acabava, outro sobrava, o que não é tido como de bom tom. Alguns tipos de doce são mais caros, quase brindes especiais. Acho que também comíamos enquanto enchíamos os saquinhos, e a conta não fechava no final. O que fazer? Repetíamos um doce ou acrescentávamos balas, subvertendo o princípio de manter certa regularidade.

A movimentação na casa de meus pais para o evento era intensa nesse período, tanto para dar dezenas de sacos quanto milhares. Nosso portão servia de fronteira entre os sacos e as pessoas que vinham para recebê-los. Não eram só crianças, em grupos ou sozinhas; jovens e adultos igualmente participavam da disputa pelo melhor lugar da fila, geralmente mães e avós, ou outra pessoa responsável. Afinal, em teoria (e na prática!), os melhores saquinhos eram dados primeiro. Com seu falecimento, ainda nos anos 1990, o evento com essas dimensões não foi levado adiante por nenhum dos filhos. O "dar doce" não desapareceu da família, minha mãe seguiu com suas promessas e distribuição de doces na família, vizinhança ou em escolas em que trabalhava, o que fazia antes.

As formas de "dar doce" não são lineares. Elas podem coexistir ou não existir, em uma mesma família. Em alguns casos, a casa ou a vizinhança não são mais as referências do evento, mas o espaço público, no qual a interação é com estranhos, representado pelos trajetos e deslocamentos. Tornou-se mais individual, talvez indicando um processo de mudanças nessa forma artesanal de comunicação, relacional e compartilhada, como naquele identificado por Benjamin (1987, p. 205). Na narrativa do "dar doce", encontra-se a marca de quem o oferece, "como a mão do oleiro na argila do vaso", mas para o fluxo ser transmitido é fundamental a disposição de receber. Trata-se de uma dinâmica que expressa relações sociais não concluídas com o descarte após os doces serem saboreados. O caráter relacional de determinadas práticas cotidianas ou festivas produzem reações diversas, como indiferença, aceitar ou não o

doce, receber e não comer, comer apesar de não acreditar nos "santos", pegar "por delicadeza" e descartar, entre outras possibilidades.

O descarte e a recusa são aspectos de interesse para refletir sobre as interações, nas quais o "dar doce" é um dos elementos passíveis de análise. Certa vez, passando de ônibus em uma via principal, em direção à Pavuna e a São João de Meriti, observei um acúmulo significativo de pedaços e cacos de imagens, quebradas e espalhadas pelo chão. Não desci para entender o que significava. Em outro momento, recebi relatos de abandono de imagens em algumas ruas e praças. Em uma delas, o local de descarte era o entorno de uma igreja católica, no qual a imagem estava disposta no chão, ainda inteira, à disposição de um resgate ou de sua destruição. Refleti sobre o caso da "adoção de imagens" como uma estratégia de burlar ritos de conversão, quando não há um desejo de se desfazer da indumentária da adesão religiosa anterior, em grande parte, por envolver questões afetivas e familiares relativas a esses objetos (GOMES, 2009b). O receber ou não os saquinhos é tema que abordei, com base na atitude cortês, inspirada em Simmel (2006), como forma fundamental do fluxo da sociabilidade. A recusa como ação socialmente reconhecida (re)define as relações inerentes ao "dar-receber-retribuir", considerando objetos e valores que circulam, gerando, ao mesmo tempo, uma atitude preventiva, de reserva na relação estabelecida. Outros tipos de negociação e contratos individuais e coletivos tornam-se essenciais, quando novas concepções de mundo emergem e passam a disputar sentidos e espaços.

O trabalho artesanal do "dar doce" sofre transformações, com diversos impactos e adaptações, uma vez que o compartilhamento do dom e das experiências se complexificou, até se tornando inviável, em determinadas situações críticas. Os códigos sociais e religiosos se diversificaram, na direção das polifonias concorrentes, exclusivistas. A transmutação do "Cosme e Damião" em "doce de Jesus" é exemplar, com sua carga de sentidos, dependendo da perspectiva, que tal bricolagem ou apropriação cultural sugere. O "dar doce" se insere neste movimento de rupturas e adequações, no qual modelos de reciprocidade estão em constante tensão. As atitudes de não quebrar imagens, de não recusar o saquinho podem estar relacionadas a experiências afetivo-familiares ou até empáticas. São muitas as possibilidades que se apresentam nesse campo dinâmico das sociabilidades plurais, inclusive a recusa, o descarte e a destruição. Elas emergem em diferentes níveis, dependendo dos atores, do contexto político, das disputas, das permissividades (blasés) coletivas em relação às intolerâncias.

A distribuição dos doces de Cosme e Damião é eloquente, multissensorial e está inscrita em um contexto polifônico (CANEVACCI, 2008), no qual interagem paisagens, pessoas e objetos, mais ou menos intensamente. Evoca o poder da reciprocidade e torna visível certos enunciados, dos mais variados propósitos e posicionamentos, por meio da provocação dos sentidos, explícitos, silenciosos ou silenciados. No entanto, processos de silenciamento não significam desaparecimento, como lembra Pollak (1989, p. 4): as memórias subterrâneas permanecem atuando, em "seu trabalho

de subversão no silêncio"; afinal, o silêncio pode ser muito eloquente. O processo de silenciamento expressa muito nessa concorrência pela ocupação do espaço público, que pode ser assimétrica, segundo as linhas de força atuantes.

É um alento pensar o quanto as religiosidades populares são subversivas, criativas, resilientes e atuantes no trabalho de resistência às imposições de controle ou ações de apagamento. Não são sobrevivências, restos de um passado, mas expressões de ações coletivas vivas, como evidenciam as pesquisas que integram este livro. A dinâmica do "dar-receber-retribuir" não prescinde de códigos partilhados, incorporados, que estruturam as relações sociais. Por outro lado, a existência de códigos concorrentes – muitas vezes, intolerantes – não indica diretamente seu desaparecimento ou passividade nas reações, por mais tensão que possa emergir nessa convivência. Essas experiências vivas e diversificadas integram *Doces Santos: Devoções a Cosme e Damião*. Cada capítulo ilumina nossos conhecimentos e esses tempos tão sem cor, assim como "doces santos" apuram nossos sentidos. Felizmente, existem as crianças, sempre com um quê de subversão, que as festas como Cosme e Damião adoçam e extraem vida em contextos comezinhos ou desalentadores. Ativam sabores, cheiros adocicados, memórias de infância e oferecem um suspiro de resistência.

Como é doce a memória.

É “Cosme e Damião”!
Doum, Erês, Ibejis,
criançada pela rua,
fazendo algazarra, com saquinhos na mão.
Ao abrir, um suspiro!!!
Maria-mole, geleia, bananada.
Cocada! Seca por fora e suculenta por dentro.
Pé de moleque e pipoca,
doce de abóbora, de leite e batata,
amendoim, cocô de rato,
dadinhos e paçoca.
Lembranças sem fim.[2]

setembro de 2020.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENJAMIN, Walter. Magia e técnica, arte e política. 3. Ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BITAR, Nina P. *Baianas de acarajé*: comida e patrimônio no Rio de Janeiro. Aeroplano: Rio de Janeiro, 2011.

CANEVACCI, Massimo. Polifonia dos Silêncios. *MATRIZes*, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 107-119, 2008.

GOMES, Edlaine de Campos. Doce de Cosme e Damião: dar, receber ou não? In: GOMES, Edlaine de Campos (org.). *Dinâmicas*

[2] Poema da autora.

Contemporâneas do Fenômeno Religioso na Sociedade Brasileira. Aparecida: Ideias & Letras, 2009a. p. 169-187.

GOMES, Edlaine de Campos. Entre o "inter" e o "exclusivo": reflexões sobre o contexto religioso contemporâneo. *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, v. 63, p. 134-143, 2009b.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naif, 2003. p. 183-314.

POLLAK. Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

SIMMEL, Georg. *Questões fundamentais da sociologia*: indivíduo e sociedade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.



um caleidoscópio sobre cosme e damião

RENATA MENEZES
MORENA FREITAS &
LUCAS BÁRTOLO

A coletânea ora trazida a público é composta por um conjunto de textos em torno da devoção a Cosme e Damião. Santos, mártires católicos, médicos, gêmeos, orixás africanos, protetores das crianças, ou eles mesmos entidades-crianças, revelam-se personagens multiformes, presentes em muitos panteões e em muitas latitudes. Assumindo especificidades em cada um desses contextos e sob cada uma dessas feições, por vezes em combinações e rearranjos surpreendentes, eles recebem diferentes modalidades de culto e celebração.

Segundo a hagiografia católica, São Cosme e São Damião seriam irmãos gêmeos, médicos da região da Síria atual, martirizados pelo Imperador Diocleciano no século III por praticarem curas milagrosas gratuitamente, em nome da fé cristã. Associados às artes de cura e à generosidade caridosa, seu culto espalhou-se pela cristandade (CASCUDO, 1999, p. 316). No percurso, os santos assumiram formas e biografias variadas e tornaram-se presentes em diversas tradições religiosas.

Em terras americanas, sua devoção, introduzida por colonizadores europeus, capilarizou-se no contexto da *plantation* escravista açucareira, associando-se às tradições africanas de culto à gemelaridade, sendo destacada pela literatura a hibridização com o orixá Ibeji – o orixá dos gêmeos (RODRIGUES, 2010 [1932]; RAMOS, 2001 [1934]). É da aproximação de Cosme e Damião a Ibeji – ou de Ibeji a Cosme e Damião, se recompusermos esse trajeto tomando a diáspora africana como ponto de partida – que suas funções se redefiniram: se na Europa eles são protetores de médicos

e farmacêuticos (NICAISE, 1893; FALCI, 2002, p. 138), na América, com base na influência de África, eles surgem fortemente vinculados à infância – à proteção das crianças, ao zelo pelos partos duplos e pela saúde dos gêmeos (LIMA, 2005; MONTES, 2011).

No Brasil, a associação entre Cosme e Damião e as crianças se torna tão intensa que, na estatutária sagrada brasileira, suas imagens rejuvenescem e se infantilizam, sendo figurados eles mesmos como duas crianças. E assumem uma versão com três personagens: Cosme, Damião e Doum, seu irmão mais novo, miniaturizado, aquele que, pelas tradições iorubanas, seria Idowu, o terceiro filho que tem que nascer após um parto duplo, para que a mãe não enlouqueça (MONTES, 2011; FREITAS, 2015; MOURÃO, 2015), ou aquele que, numa leitura antropológica de cunho estrutural-psicanalítico, deve surgir para que a alteridade entre os gêmeos se estabeleça, como o terceiro termo na relação (MONTES, 2011). Como crianças, os santos se aproximam das ibejadas, entidades infantis do panteão umbandista celebradas em giras festivas realizadas nas datas consagradas a Cosme e Damião. A infantilização dos santos não ocorre somente na iconografia e é em sua festa que podemos ver que a relação de Cosme, Damião e Doum com as crianças sai dos altares e chega às ruas, onde os santos são festejados com doces, brinquedos e caruru.

Outro exemplo da capacidade de desdobramento dos santos está no fato de eles serem celebrados em dois dias. Quando da reforma do calendário litúrgico católico-romano promovida pelo Concílio Vaticano II em 1969, seu dia oficial de culto foi antecipado de 27 de

setembro para o dia anterior. Há um debate mais amplo a ser feito sobre essas alterações, que também levaram ao deslocamento de outros santos, mas, durante a pesquisa, tanto pelos clérigos que entrevistamos quanto pelo levantamento de notícias veiculadas pela grande imprensa daquele período, a transferência foi justificada para evitar a sobreposição à comemoração de São Vicente de Paula: enquanto este santo certamente faleceu no dia 27, não se sabe a data precisa do martírio dos gêmeos; logo, seria possível alterá-la. No entanto, a data já estava incorporada ao calendário festivo popular, e os devotos mantiveram celebrações em 27 de setembro, o que sinaliza as dificuldades de alterar um marco fortemente introjetado no ritmo da vida social. Se de fato o efeito da mudança de data foi uma agregação do dia 26 de setembro ao conjunto das comemorações dos gêmeos, ela, entretanto, sustenta um esforço constante de demarcação entre catolicismo e tradições afro-brasileiras, nem sempre bem-sucedido. No meio católico, não raro reforça-se a ideia de que os santos *devem ser* comemorados pelos cristãos no dia 26 com as liturgias oficiais, enquanto o 27 seria consagrado à tradição umbandista, com celebração às crianças. O "deve ser" denota algo que não necessariamente acontece e implica o reconhecimento da força da data anterior, bem como assinala a porosidade entre as diferentes tradições religiosas que a consideram relevante.

Portanto, Cosme e Damião no Brasil estão presentes no catolicismo romano, no ortodoxo, no copta e no brasileiro; nas várias religiões de matriz africana, como candomblé, xangô, batuque, umbanda; em religiões ayahuasqueiras, como a barquinha e o santo

daime, ainda que envolvendo concepções ontológicas e cosmológicas distintas em cada uma. Isso significa que sua presença em diversos panteões religiosos não implica que eles sejam considerados os mesmos personagens em cada um deles. Estabelecem-se jogos sutis de redefinição de contornos entre nome, forma e características desses entes que podem resultar em configurações bastante distintas ao passarmos de um contexto a outro. Lidando com essa ampla variação, o objetivo deste livro é menos recobri-la – e, certamente, nem de longe esgotá-la –, porém principalmente explorar algumas possibilidades de compreendê-la em maior profundidade, baseando-se em perspectivas que serão exploradas nos capítulos a seguir.

DOCES SANTOS NO MUSEU NACIONAL

A maior parte dos trabalhos aqui reunidos relaciona-se a uma pesquisa desenvolvida no Departamento de Antropologia do Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, a partir de 2013, coordenada pela professora Renata Menezes, em colaboração com Morena Freitas e Lucas Bártolo, alunos da mesma universidade[1], e com a colaboração de uma equipe flutuante ao longo dos anos.

[1] Tanto Freitas como Bártolo são orientados por Menezes. Freitas ingressou na pesquisa em seu mestrado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional. Bártolo, como aluno de graduação e bolsista de iniciação científica, mais tarde tornando-se também mestrando do Programa. No curso da pesquisa, ambos foram galgando outras posições, mantendo, entretanto, seu vínculo. Suas dissertações de mestrado resultaram do projeto (FREITAS, 2015; BÁRTOLO, 2018), e Freitas desdobrou uma de suas dimensões em sua tese de doutorado, ora em fase de conclusão (cf. também o capítulo oito desta coletânea).

O projeto se consolidou graças a um financiamento fundamental do Programa Jovem Cientista do Nosso Estado, da Fundação Carlos Chagas Filho de Apoio à Pesquisa no Rio de Janeiro (FAPERJ), concedido pelo período de agosto de 2013 a julho de 2016.

Homônima deste livro, a pesquisa trazia, no entanto, um subtítulo distinto, que circunscrevia os problemas específicos que nela se pretendia abordar: *Doces Santos: reciprocidade, relações inter-religiosas e fluxos urbanos em torno à devoção a Cosme e Damião no Rio de Janeiro*. Tomando o caso com base nas teorias antropológicas do ritual, o projeto pretendia analisar a devoção a Cosme e Damião no Rio de Janeiro em torno dos eixos do subtítulo, considerando-a um caso heuristicamente interessante para ancorar uma série de questões que perpassam a teoria antropológica mais geral, a antropologia da religião, além das especificidades do contexto atual da sociedade brasileira, quanto às relações entre religiões e espaço público. Mediante a análise antropológica dessa prática de cunho religioso, mas também lúdico, pretendia-se contribuir para um maior entendimento do peso de rituais na vida urbana contemporânea e para uma maior compreensão das diferentes dimensões que constituem o tecido social do Rio de Janeiro e Grande Rio. E por se tratar de gêmeos, os santos permitem ainda pensar um tema antropológico fundamental, que é a questão do duplo posta pela gemelaridade.

A pesquisa considerava que, nesta cidade e em municípios vizinhos, no 27 de setembro, milhares de crianças saem pelas ruas, geralmente acompanhadas por um adulto ou criança mais velha,

em busca de saquinhos, que podem ser doados tanto nas calçadas quanto, mais comumente, na porta de casas e edifícios onde moram os doadores. Em muitos colégios públicos as aulas são suspensas, ou as faltas abonadas, para que as crianças estejam liberadas para a coleta de doces. Uma espécie de competição parece se instaurar entre elas, comparando o número recebido por cada uma naquele ano e em anos anteriores. A prática também parece operar como um pequeno rito de passagem, pois poder sair com os amigos em busca dos saquinhos é sinal de crescimento e de algum grau de emancipação (crianças pequenas e bebês costumam ir com as mães). A liberdade infantil que se instaura por meio da circulação de crianças e adolescentes que passam o dia atrás dos doces remete-nos a um curioso jogo de inversões, em que eles, num certo sentido "assumem o controle" e, visto que suas práticas não excluem a burla desmedida e mesmo a violência, deixam os adultos em certa medida encapsulados. O que a festa de Cosme e Damião representa enquanto um rito de inversão em torno de princípios de organização social e de clivagem é um dos resultados da pesquisa que exploraremos neste livro.

Como a distribuição pode provocar tumulto, pois as crianças "avançam" para pegar os doces, muitos doadores preferem fazer suas ações em carros, transitando pela cidade, com paradas estratégicas para a entrega, partindo em busca de outro ponto assim que um grupo maior se aproxima e ameaça o sucesso da operação. Desse modo, uma intensa movimentação se estabelece, envolvendo crianças, adultos, doces, circuitos, espaços, etc. E se as entregas ocorrem em vários pontos da cidade, elas adquirem mais força nos subúrbios

e Baixada Fluminense, a ponto de não haver criança que fique ao menos sem um saquinho, naquilo que Freitas tão bem definiu como "manchas de doces" (FREITAS, 2019)[2]. Trata-se de um dia festivo com tempo e ritmo próprios que alteram significativamente as dinâmicas socioespaciais da cidade com milhares de adultos e crianças se deslocando atipicamente em busca dos doces, ocasionando interações e troca entre grupos sociais e pessoas que não se frequentam cotidianamente; o que não implica necessariamente a superação das diferenças e desigualdades que estruturam essas relações. Nesse sentido, o Dia de Cosme e Damião traz o foco para as relações entre a casa e a rua e coloca em suspensão os seus limites.

Mediante a prática de dar e receber doces, seria colocada em operação uma espécie de "tipo ideal da generosidade", que envolveria anonimato, impessoalidade, rapidez e atenção às crianças, o qual poderia trazer implicações para as formulações antropológicas sobre a reciprocidade (MAUSS, 2003; SIMMEL, 1964; PITT-RIVERS, 1992; COELHO, 2006). Dessa maneira, falar dos doces de

[2] Segundo Magnani (1996, p. 19), as manchas são "áreas contíguas do espaço urbano dotadas de equipamentos que marcam seus limites e viabilizam – cada qual com sua especificidade, competindo ou complementando – uma atividade ou prática predominante. [...] constituem pontos de referência para a prática de determinadas atividades". Esse conceito nos pareceu rentável para pensar em determinadas partes da cidade em que a festa é bastante visibilizada em contraste com regiões onde a data não é marcadamente festiva. A região denominada como Zona da Leopoldina, composta por bairros como Olaria, Penha, Penha Circular, Vila da Penha, Brás de Pina, Vila Kosmos, entre outros, foi uma importante mancha de doces, na qual, ao longo desses anos, acessamos casas, centros de umbanda, a igreja ortodoxa, lojas, clubes e praças onde pudemos observar a festa e conversar com quem a fazia e vivia.

Cosme e Damião é visibilizar e dimensionar uma prática aparentemente periférica, mas capaz de mobilizar anualmente (e há várias décadas) milhares de pessoas, demonstrando sua centralidade para certos grupos e agentes, seu peso na construção e azeitamento de laços sociais de solidariedade e afetividade, seu peso na cultura carioca e de seus arredores.

O foco no Rio de Janeiro partia de uma formulação encontrada na literatura, de que nesta cidade e nos municípios a seu redor, o culto aos gêmeos teria assumido características particulares, ao enfatizar a distribuição de doces "em saquinhos para crianças na rua". A prática dos doces de Cosme e Damião certamente existe em outras regiões do país, mas, em muitos casos, a rua ou parece não ter o peso que tem no Rio de Janeiro, sendo distribuições mais restritas ao ambiente doméstico e religioso, ou os doces assumem um papel secundário ou complementar. É recorrentemente lembrado como principal contraponto à tradição carioca de dar doces às crianças na rua o costume baiano de festejar a data com o Caruru de Ibeji, ou Caruru dos meninos.

O caruru é um prato à base de quiabo, camarão e azeite de dendê que alimenta seres humanos e deuses (LIMA, 1997). Nos terreiros de candomblé, é uma iguaria relacionada aos orixás Xangô e Ibejì e, no banquete ofertado em casas de famílias devotas aos santos gêmeos, o caruru tem uma espécie de relação metonímica com as demais iguarias (abará, acarajé, galinha de xinxim, acaçá, milho branco, inhame, farofa de dendê, pipocas, pedaços de cana e de coco, aluá etc.), já que se convenciona chamar por caruru a refeição

composta por todos esses quitutes (BASTIDE, 2001; CARNEIRO, 1948; LIMA, 2005).

Um relato ideal dessa modalidade festiva é oferecido por Carlos Torres, no seu roteiro turístico da Bahia (TORRES, 1973, p. 177-80). A festa começaria antes do dia 27, quando a família festeira vai às casas amigas com caixinhas para recolher donativos, que são menos uma forma de pagar as despesas da festa do que um ato simbólico. O autor nos fala que, mesmo nas famílias abastadas, é costume fazer a esmolação por donativos a serem ofertados em caixinhas decoradas. Deve-se pedir, no mínimo, em umas três casas, num ato que demonstra penitência e sacrifício. Na festa baiana em homenagem aos santos se reza e se come. Além da missa, faz-se também um verdadeiro banquete, ofertado em grandes mesas nas salas de jantar. Sobre a toalha bordada, são servidos caruru, vatapá, xinxim de galinha, banana frita, pipoca; em outros móveis da sala, servem-se os doces e frutas. Se a missa segue a liturgia católica, a comida é feita e servida seguindo o ritual afro-baiano. Antes de servir aos convidados, a cozinheira junta uma porção de cada prato e atira ao mato; retornando à casa, atira água da porta da casa à rua. Três pratos com uma pequena porção de cada item do cardápio festivo são levados ao altar com a imagem dos santos e lá permanecem por três dias. Depois de alimentar Exu, Cosme, Damião e Doum, chegava o momento de alimentar sete crianças, que comeriam juntas todas as comidas, postas numa grande tigela. A presença de gêmeos constitui grande honra, e estes devem ser os primeiros a serem servidos. Os adultos comem sentados à mesa, e entre eles há sempre o risco

de receber uma porção de caruru com um quiabo inteiro, o que significa a obrigação de, no ano seguinte, ser o anfitrião[3].

René Ribeiro (1958) observa que a popularidade do culto aos gêmeos na Bahia irrompeu os limites do candomblé. Para ele, isso se deve à singularidade da formação da sociedade baiana, na qual houve maior participação dos descendentes de africanos e um peso das relações de interpretação nos processos culturais, além da forte atuação dos terreiros de candomblé e das irmandades negras e pardas[4]. Em Recife, por outro lado, "o culto a são Cosme e São Damião ficou quase que circunscrito com exclusividade aos grupos de culto afro-brasileiro" (RIBEIRO, 1958, p. 134)[5]. Já no Rio de Janeiro, a popularização da celebração aos santos gêmeos seria mais recente, assim como as celebrações à Iemanjá no dia 31 de dezembro, e estaria relacionada ao processo de difusão das religiões afro-brasileiras na metrópole a partir dos anos 1920 e às transformações urbanas na

[3] Ressaltamos ainda a descrição que Ruth Landes (2002 [1947]) faz de uma festa de Cosme e Damião na Bahia dos anos 1940. Para um estudo monográfico sobre o culto doméstico a Cosme e Damião na cidade de Cachoeira (BA), cf. Nascimento (2016).

[4] Ligada à Faculdade de Medicina, havia, no século XVIII, uma irmandade de São Cosme e São Damião; "essas irmandades, aliás, anteciparam-se aos grupos de culto afro-brasileiro em promover a estrutura dentro da qual iriam encontrar oportunidade de funcionamento de certos padrões africanos de conduta" (RIBEIRO, 1958, p. 23). Segundo relato de um informante, era comum que os estudantes da faculdade recebessem no dia 27 de setembro um prato com quitutes regados de dendê.

[5] Para uma contextualização mais recente, focalizando a Festa de Cosme e Damião da Nação Xambá, no Quilombo Urbano do Portão de Gelo, em Olinda, ver Um dia de Beji. Realização: Tem Preto Na Tela - Memória e Vídeo na Xambá. Olinda, 2009. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=9eEraJpamrk. Acesso em: 11 jan. 2020.

capital da república em um contexto de revisão dos valores culturais do país (RIBEIRO, 1958, p. 133). A constatação da singularidade do culto no Rio nos levou a associar seu formato à importância religiosa e cultural da umbanda na região, uma religião que tem as crianças como entidades de destaque em seu panteão (BIRMAN, 1980)[6].

Ainda que as oposições candomblé x umbanda, caruru x doce, mesa x saquinho, terreiros e casas x casas e ruas não possam ser entendidas como demarcações rígidas, e sim mais como um conjunto aberto que permite identificar tendências e modulações, buscou-se no projeto *Doces Santos* compreender as especificidades dessa festa. Lopes (2012), Frade (1978) e Poel (2013) apresentam uma imagem viva do dia 27 de setembro no Rio de Janeiro, trazendo festas que se espalham pela cidade, misturadas a reminiscências pessoais:

> Os festejos se traduzem principalmente em oferenda de comidas e bebidas, notadamente doces, distribuídos às crianças em pagamento de promessa ou por habitual devoção. Os doces são acondicionados em saquinhos, hoje industrializados, em que se vê impressa a efígie dos santos [...]. Os ofertantes chamam as crianças da vizinhança e as organizam em fila para receber cada uma o seu saquinho. Por haver sempre várias casas em que essa distribuição é feita, as crianças costumam, no dia 27 de setembro, passar o dia inteiro indo de casa em casa [...]. No Irajá, até a década de 1960, uma das festas mais bonitas era realizada

[6] A presença dos saquinhos de Cosme e Damião em diversas regiões do país deve-se à expansão umbandista partindo do Rio de Janeiro.

na rua Honório de Almeida, pela senhora Maria Maia de Mendonça, a "Dona Maricota", tia e madrinha de batismo do autor dessas linhas. Em vez de distribuir os doces no portão, em saquinhos, ela os servia, em pratinhos, numa mesa comprida no quintal, toda enfeitada em azul e branco, cores de Iemanjá, sendo as crianças servidas por grupos, de acordo com a capacidade da mesa. (LOPES, 2012, p. 110-111).

A minha festa de Cosme e Damião eu comecei a fazer por promessa [...]. Quando posso dou mais, quando não posso dou menos um pouquinho. Eu primeiro dou o cartãozinho que aí fica mais organizado, né?! O menos que eu dou é 300 cartões, nunca dou menos [...]. Eu dou sempre os 300 cartões e faço sempre cem pacotinhos a mais porque sempre aparece aquelas criancinhas que não ganharam o cartão e ficam querendo doce [...]. Eu faço assim, eu compro uma lata de tinta e boto do meu lado, aqueles que vai apanhando o saquinho eu faço uma cruzinha de tinta vermelha na testa [...] Eu faço cocada, bala, doce, tudo em casa [...] Eu faço a minha festinha aqui e no centro (espírita) nós damos festa também. Inclusive lá no centro nós damos doces para as crianças e para os adultos também [...]. Então eu faço assim, de dia eu dou os saquinhos das crianças e de noite, na hora da festa, aí a gente dá os pratinhos [...]. (FRADE, 1978, p. 15).

No Rio de Janeiro, há para eles muita festa, e muitos cartuchos com balas são distribuídos para as crianças, especialmente nos bairros de periferia onde, às vezes, dada a grande afluência, a distribuição

> é feita mediante cartões entregues previamente. (POEL, 2013, p. 977).

Dimensionar o alcance atual das formulações estabelecidas por esses autores para definir a devoção a Cosme e Damião no passado era uma das preocupações do projeto. Por outro lado, tanto a literatura acadêmica como a grande imprensa indicam que a prática estaria, se não diminuindo, ao menos sendo combatida de formas pouco ou nada sutis pelo segmento evangélico pentecostal, para quem os doces de Cosme e Damião operariam como instrumentos de malefício, seja por se tratar de idolatria, seja por se tratar de práticas demoníacas. Nesse caso, a recusa a aceitar os saquinhos, sua destruição pelo fogo para deter a ação do demônio e sua substituição por "doces consagrados" convergiriam para o ataque a essas práticas (SILVA, 2007), reduziriam o número de potenciais receptores e instaurariam uma nova "etiqueta da doação", num novo padrão de sociabilidade em que o doador, para evitar conflitos, pede aos pais da criança licença para lhe dar os doces (GOMES, 2009; DIAS, 2013a, 2013b). Durante a pesquisa, registramos que, em algumas partes da cidade, os festejos públicos estão proibidos pelo poder local associado ao tráfico varejista de drogas e/ou à milícia, cujas lideranças se identificam como evangélicas.

Porém, percebemos em campo ainda outros fatores que contribuem de forma menos expressiva para a ideia de que os festejos estariam diminuindo, como a transformação no estilo de moradia, mais verticalizada e fechada em condomínios, a sensação de insegurança das ruas, as alterações nas brincadeiras infantis e convivência

com vizinhos, a crise econômica e o aumento do custo para fazer a festa, até as mudanças em padrões alimentares que condenam o uso do açúcar. Ao mesmo tempo, além da força de uma tradição votiva transmitida geracionalmente no âmbito familiar, a festa parece estar se reforçando nos centros e terreiros de umbanda e recebendo a adesão de uma juventude politicamente mobilizada, por vezes associada em coletivos, que realiza a festa tanto em espaços privados quanto públicos, enfatizando o seu caráter cultural, como forma de disputar os próprios sentidos daquilo que se reconhece como formador da identidade da cidade, como uma reação ao avanço neopentecostal.

Ademais, o fato de Cosme e Damião serem personagens relevantes em diversos panteões religiosos possibilitou-nos investigar as implicações que suas passagens, ou melhor, que sua presença em campos semânticos distintos traria para sua definição, para o repertório de poderes, lendas e idiossincrasias a eles atribuídos, bem como para a "etiqueta" da devoção que lhes deve ser dirigida (MENEZES, 2004a, 2004b). O clássico tema do "sincretismo" ou do "hibridismo" religioso pode ser complexificado, refinado e atualizado com base nas observações que fizemos (SANCHIS, 1994, 2001; BIRMAN, 1996).

DESAFIOS EPISTEMOLÓGICOS E METODOLÓGICOS

Para dar conta da celebração de Cosme e Damião no Rio de Janeiro em suas múltiplas modalidades e escalas, desde sua concepção, a pesquisa *Doces Santos* se propunha um empreendimento coletivo e, para isso, além da base proporcionada pelo financiamento da FAPERJ, foi extremamente importante agregar apoios do CNPq e da Capes, na modalidade de bolsas para alunos de graduação, mestrado e doutorado que participaram da equipe de trabalho em diferentes momentos. Foi a associação de um núcleo permanente de pesquisadores a um grupo com contornos mais flutuantes que garantiu tanto o caráter coletivo da pesquisa, como a possibilidade de ser composta por etnografias multissituadas[7].

Esse método buscava atender às especificidades de uma pesquisa sobre festa, em que há muitas atividades simultâneas, isto é, com várias coisas e pessoas agindo e circulando ao mesmo tempo,

[7] O núcleo permanente formado pelos três organizadores desta coletânea contou, em diferentes momentos, com a colaboração de Amanda Gomes, então do Colégio Pedro II; Ana Ranna, bacharelanda, IFCS/UFRJ, bolsista IC/FAPERJ; Anderson Pereira, mestrando, PPGAS/MN/UFRJ; Andrews Silva, Colégio Pedro II; Anna Luiza Terra de Almeida, bacharelanda, IFCS/UFRJ, bolsista Pibic/CNPq; Giulia Bianco, Colégio Pedro II; Izabella Bosisio, mestre, PPGAS/MN/UFRJ; Lívia Merlim, Colégio Pedro II, bolsista Pibic-EM/CNPq; Lívia Reis, doutoranda, PPCIS/UERJ; Lucas Rehen, pós-doutorando, PPGAS/MN/UFRJ; Luísa Machado de Siqueira, bacharelanda, IFCS/UFRJ, bolsista Pibic/CNPq; Maria Paula Duarte, doutora, PPGAS/MN/UFRJ; Raquel Lima, doutora, PPGAS/MN/UFRJ; Rayssa Alcantara, bacharelanda, IFCS/UFRJ; Tiago Albuquerque, doutor, PPGPS/UERJ; Verônica Silva, Colégio Pedro II. E, como fotógrafos, Isabela Pillar e Thiago Oliveira, pós-doutorando, PPGAS/MN/UFRJ. Contamos ainda com a colaboração especial no trabalho de campo de 2014 de Sandra de Sá Carneiro, professora da UERJ.

e em que temos que, a cada momento, tomar a difícil decisão do recorte, que sempre implica dar atenção a uma situação em detrimento de diversas outras. Ao trabalhar coletivamente, esse receio é, em certa medida, apaziguado pela divisão de tarefas – o que escapou ao olhar de um pode ter sido observado por outro membro da equipe, ou podemos ter visto a mesma situação e contrastar nossas impressões. Assim, como método de trabalho, nos espalhamos por vários pontos da cidade, como pode ser visto no mapa em anexo, e, em um só dia, conseguimos ver o que um único pesquisador levaria anos para observar, considerando que a festa acontece apenas uma vez ao ano.

Além de uma saída metodológica, a opção pela pesquisa coletiva revela-se, no caso específico de nosso laboratório, afinada com um certo estilo de fazer antropologia, que remonta aos empreendimentos coletivos na Zona da Mata de Pernambuco que estiveram na origem do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, conduzidos desde o início dos anos 1970 por Moacir Palmeira e, posteriormente, também por Lygia Sigaud (PALMEIRA, 2014; SIGAUD, 2008). Essas pesquisas, que envolveram diferentes gerações de pesquisadores, resultaram em inúmeros trabalhos sobre *plantation*, relações de patronagem, movimento sindical rural, faccionalismo e diversos temas que comumente são agrupados sob a rubrica de antropologia do campesinato. De maneira mais ampla, também contribuíram para consolidar a subárea da antropologia da política e, nesse escopo, surgiram trabalhos que não se restringiam às sociedades camponesas, mas que levaram

essa forma de produção do conhecimento antropológico a outros domínios. Exemplo desse movimento são as pesquisas de mestrado e doutorado realizadas por Renata Menezes (1996, 2004a) que transpuseram esse estilo de antropologia aos campos da religião e da festa e à cidade do Rio de Janeiro.

Sigaud (2008) ressalta alguns traços e dinâmicas desse estilo e modo de produção coletiva. Um fazer antropológico marcado pela atenção às categorias locais e aos distintos sentidos que elas podem assumir. Um exercício que não é feito somente em campo, no contato direto com os interlocutores, mas igualmente entre os pesquisadores, com partilha e o acúmulo de sucessos, desafios, dúvidas, inspirações e percepções. Momentos que a autora caracterizou como catárticos (SIGAUD, 2008, p. 90), que possibilitavam aos pesquisadores acelerar o tempo de descoberta.

No nosso caso, os momentos catárticos se deram muitas vezes nos percursos de ida e volta de uma festa de umbanda ou de rua, no vagão do trem voltando de bairros do subúrbio, nos bancos da assistência esperando o início de uma gira, nas visitas às lojas de vendas de doces em atacado; situações em que compartilhamos receios, frustrações, descobertas, incômodos, dúvidas, espantos e entusiasmos. No Museu, as leituras e discussões dos relatórios de campo, bem como a montagem de disciplinas teóricas em que se trabalhassem questões da pesquisa, tornavam possível perceber as reflexões e construções etnográficas que a experiência da pesquisa suscitava em cada um, com o debate do grupo propiciando a construção de problemas particulares, de recortes temáticos dentro do

projeto mais amplo. Além disso, criamos no processo um corpus significativo de dados sobre as festas de Cosme e Damião no Rio de Janeiro, com relatórios, fotografias, vídeos, entrevistas, documentos de arquivo e identificação de categorias classificatórias relevantes; um acúmulo com base no qual se sustentaram nossas pesquisas individuais, exploradas em artigos, capítulos e dissertações, e que se configuraram, ao mesmo tempo, como recorte e como desdobramento da *Doces Santos*.

O desafio colocado inicialmente para a pesquisa: como dar conta de cobrir as relações nos três eixos propostos, numa festa que se realiza em um só dia, em movimento, isto é, a partir do deslocamento de crianças e adultos em torno das operações de dar e pegar doce, andando pelas ruas da cidade; que se caracteriza por uma doação que, na maior parte das vezes, envolve apenas uma interação de minutos, ou mesmo de segundos, entre doadores e receptores; e que seria ainda marcada pela instabilidade na configuração de grupos, os quais passariam o dia se reunindo, se reordenando ou se dissolvendo, em função da disponibilidade de tempo, de seu maior ou menor raio possível de circulação, e da maior ou menor oferta de doces em determinados pontos.

A primeira resposta a esse desafio foi a de diversificar o material a ser produzido ou levantado sobre a festa, para além da metodologia antropológica clássica de trabalho de campo. Trabalhamos com materiais audiovisuais, como fotografias, músicas e vídeos sobre a festa; com documentos em arquivos. Ampliamos nossa análise para as redes sociais, como Facebook e para a plataforma YouTube.

Aplicamos ainda questionários em lojas atacadistas de doces, no momento da compra, e realizamos uma série de entrevistas, tanto com doadores como com crianças, baseadas em roteiros previamente estabelecidos.

Outra resposta metodológica foi dada na forma pela qual o trabalho de campo foi estruturado: procuramos "alongar" ao máximo a duração do Dia de Cosme e Damião, acompanhando o processo de preparação e encerramento, desde o momento da compra dos doces, até a montagem e doação dos saquinhos. Foi pelo fato de termos realizado um trabalho *coletivo e intergeracional* que conseguimos reunir, por intermédio da soma dos esforços etnográficos de todos, dados para recompor as etapas do festejo em detalhes.

Além do alongamento do dia, procuramos imprimir ao trabalho de campo no dia 27 um ritmo parecido ao da celebração, e nos colocamos em movimento pela cidade. Como recurso ordenador dos dados complexos que obtivemos nesses diversos contextos etnográficos e materiais, procuramos seguir as pistas oferecidas por Appadurai (1986) e Kopytoff (1986) e recompor a vida social (ideal) do saquinho de Cosme e Damião, e dos doces que o compõem, recuperando os padrões e as situações singulares encontradas nesses percursos.

Com esses recursos, descobrimos os circuitos desenhados pela sociabilidade específica à festa, os mercados especializados que ela aciona, as modalidades e moralidades, técnicas e estratégias que envolvem a doação e a coleta de doces, as classificações das coisas doadas que, por uma espécie de relação metonímica, se estende

como um operador para a classificação dos doadores e das relações estabelecidas com eles. Também cobrimos todos os diferentes tipos de espaço em que a doação se dá: casas, carros, creches [escolas], templos (terreiros, centros espíritas, igrejas). E as formas de doação para além do saquinho: a mesa de doces, a festa nos quintais e terreiros, semelhantes a festas infantis de aniversário, o brinquedo, o alimento (o achocolatado, o leite, o macarrão instantâneo, a cesta básica) e o material escolar. Acompanhamos a coleta dos doces junto a crianças, bem como seu consumo, as barganhas entre colegas e o armazenamento do excedente nas casas, geralmente feito pelas mães, para acesso posterior de toda a família. Para tanto, acionamos as redes de relações pessoais e profissionais de todos os pesquisadores, e nos dividimos pelos grupos conforme o maior grau de intimidade e aceitação que tivéssemos junto a nossos interlocutores. A gramática que rege esse dia, recomposta com base na pesquisa, será um dos tópicos privilegiados no corpo desta obra.

Essa "etnografia do movimento em movimento" atingiu seu ponto máximo em 2013, quando enviamos nossa maior equipe para campo, para tomar conhecimento dos detalhes da comemoração[8]. Foi, portanto, nesse primeiro ano que "descobrimos" como se faz a festa: identificamos um circuito de compras dos doces, em lojas atacadistas, que envolvem pontos como a rua Senador Pompeu, na região da Central do Brasil, a CEASA em Irajá, o Mercadão de

[8] Nos anos seguintes (2014 a 2016), continuamos em movimento, mas já com noção das manchas de doce, então optamos por manter uma equipe menor e realizar observações em maior profundidade, acompanhando grupos conhecidos ou permanecendo em locais estratégicos.

Madureira, o bairro de Bonsucesso e cadeias de lojas como a UFA, nos bairros de Quintino, Penha e Centro[9]. "Descobrimos" também que os bairros da região de Leopoldina, entre a linha do trem e a avenida Brasil, concentram um grande número de casas de família e centros de umbanda que distribuem doces, sendo um ponto privilegiado para observações. Identificamos que certas praças, por concentrarem crianças, se tornam lugares significativos de distribuição e permitem uma curiosa inversão do padrão dos festejos: nelas, são os pequenos que esperam os saquinhos, enquanto os adultos, circulando de carro, param para presenteá-las e partem para outros locais[10]. Percebemos ainda que podíamos nos beneficiar do fato que a doação de doces não se restringe ao dia 27, porque em uma série de locais – ruas, clubes, casas de família, centros espíritas, tendas de umbanda – a festa de Cosme e Damião pode ser celebrada num período imediatamente antes, ou num período maior

[9] CEASA é a sigla e denominação popular das centrais de abastecimento. A UFA é uma rede de lojas, com várias unidades em distintos pontos da cidade, de comércio alimentício em atacado, notadamente reconhecida pela oferta de doces. O Mercadão de Madureira é um importante centro comercial da zona norte da cidade, abriga cerca de seiscentos estabelecimentos e, por suas galerias, vemos lojas de cosméticos, brinquedos, papelaria, materiais de limpeza, artigos de festa, artigos religiosos etc.; além do pavilhão das ervas e, próximo a ele, os estandes de venda de animais vivos. Pela oferta de diversos artigos muito utilizados em rituais das religiões afro-brasileiras, o Mercadão é um ponto de referência para os adeptos dessas religiões. A relação entre esse local e os cultos afro-brasileiros é também marcada pela Festa de Iemanjá, que começou a ser realizada como forma de agradecimento pela reconstrução do Mercadão após o incêndio ocorrido em janeiro de 2000.

[10] Para uma ideia dos bairros que percorremos em 2013 e nos demais anos, ver o Caderno de Fotos que integra este livro.

depois, relacionando-se a 12 de outubro (dia das crianças) ou a 25 de outubro (dia de Crispim e Crispiniano, outros santos que seriam gêmeos, e cujo nome aparece em vários pontos de umbanda e cantigas populares sobre Cosme e Damião, ou seja, trata-se de devoções associadas). Assim, existe de fato um período em que as crianças se tornam o centro de inúmeras celebrações no Rio de Janeiro, entre 27 de setembro e 25 de outubro.

Apesar de a pesquisa visar à observação participante nas casas e nas ruas, também elencamos alguns terreiros e casas de umbanda nos quais acompanhamos a celebração dos santos gêmeos, retornando por dois ou mesmo três anos para comparar continuidades e mudanças. Quanto a templos católicos romanos, fomos à Paróquia de Cosme e Damião no Andaraí de 2013 a 2015, e cobrimos a festa da Irmandade de Crispim e Crispiniano, no centro da cidade, em 2014. Um dos pontos de irradiação da festa é a Igreja (Ortodoxa) de São Jorge e Cosme e Damião em Olaria, onde participamos de atividades em todos os anos e realizamos entrevistas e fotos, e onde Morena Freitas colaborou com a distribuição de doces e brinquedos em 2015[11]. Ainda naquele ano, contratamos um fotógrafo profissional, Thiago Oliveira, para fazer a documentação do dia, e uma parte

[11] Registra-se que, desde 2017, a Igreja Ortodoxa de Olaria tem adotado uma posição bastante restritiva em relação às práticas populares de celebração aos santos. Se até 2016 a própria Igreja organizava a distribuição de doces, bolos, brinquedos e mantimentos, as ofertas agora são desestimuladas e as atividades litúrgicas em homenagem aos santos estão restritas ao dia 26 de setembro. As justificativas que colhemos são difusas, ora alegando uma inviabilidade da festa pelos tumultos ocasionados pela distribuição dos doces, ora alegando uma adesão ao calendário oficial católico romano.

da equipe dedicou-se a realizar esse trabalho de registro, enquanto Morena Freitas buscou acompanhar a festa junto aos evangélicos na Igreja Projeto Nova Vida, tanto para registrar a etnografia da recusa dos saquinhos como para identificar novos rituais alternativos que estejam sendo produzidos como contraponto aos doces santos. Luísa Siqueira e Lívia Reis voltaram em 2016 a essa igreja, para cobrir melhor a reação evangélica à festa de Cosme e Damião. Nesse último ano, Renata Menezes, Lucas Bártolo e Luísa Siqueira puderam ainda observar como crianças e adolescentes da região da Leopoldina incorporaram um meio de transporte novo na cidade, o BRT, na sua busca por doces, ampliando seu raio de circulação.

Paralelamente a isso, nos anos de 2015 e 2016, Lucas Rehen realizou seu pós-doutorado no PPGAS/MN, acompanhando a devoção a Cosme e Damião e a outras entidades consideradas *crianças* no Santo Daime, bem como fez entrevistas na Paróquia de Cosme e Damião no Andaraí, para trabalhar com as músicas católicas em louvor aos santos[12].

A mobilização gerada pela pesquisa, em termos de avanços teóricos e acúmulo de experiências de trabalho, foi catalizadora o

[12] Acrescenta-se ainda que a pesquisa nos levou ao carnaval das escolas de samba do Rio de Janeiro quando a escola de samba Renascer de Jacarepaguá apresentou o enredo "Ibejís - Nas brincadeiras de crianças: os orixás que viraram santos no Brasil", em 2016. O caso despertou nosso interesse em pensar como o desfile de uma escola de samba poderia produzir um discurso sobre os santos e como este poderia dialogar com os dados do projeto. O material resultante do trabalho de campo junto ao processo de confecção e realização desse desfile foi analisado na dissertação de mestrado de Lucas Bártolo (2018), intitulada O Enredo de Cosme e Damião no Carnaval Carioca.

suficiente para fermentar a criação, em 2017, de um laboratório no Museu Nacional, o Laboratório de Antropologia do Lúdico e do Sagrado - Ludens, pelo qual temos desenvolvido nossas atividades.

UMA COLETÂNEA CALEIDOSCÓPICA

A dimensão coletiva que buscamos imprimir em nossa pesquisa também foi escolhida para fundamentar a composição deste livro. Lidando com uma festa multissituada, marcada por interações rápidas e em movimento, com santos que assumem perfis múltiplos, sabíamos que os dados e as análises que produzíssemos cobririam apenas uma pequena parte do universo articulado e articulável em torno de Cosme e Damião, considerando ainda mais as lacunas bibliográficas que fomos identificando no processo de pesquisas. Pois uma das "descobertas" do primeiro ano de trabalho, baseada em um extenso levantamento bibliográfico, foi a do pouco volume de material sobre Cosme e Damião, sobre as entidades-criança na umbanda, sobre os erês no candomblé.

Porém, mesmo com a escassez bibliográfica, fomos tomando conhecimento de profissionais que se interessavam pelos gêmeos, segundo outros horizontes e conjuntos de preocupações, e os convidamos a dialogar e a demonstrar as muitas e múltiplas dimensões em que os santos podem se desdobrar. Nesta coletânea, alguns deles se dispuseram a colaborar conosco em produzir um efeito caleidoscópico na configuração final do trabalho. Isto é, nos possibilitaram colocar em relação estilos e recortes de análise distintos, a fim

de produzir uma combinação variada e interessante de imagens em cada movimento, ou melhor, em cada capítulo.

As primeiras "descobertas" da pesquisa realizada no Ludens encontram-se subsidiando dois primeiros capítulos do livro, em que se evidencia uma perspectiva adotada na pesquisa, com base em Appadurai (1986) e Kopytoff (1986), de recompor a vida social dos saquinhos de Cosme e Damião. No capítulo um, "Das formas e razões de se dar doce", Renata Menezes propõe uma leitura da festa pela perspectiva dos adultos que a realizam, apresentando alguns modelos dos processos de compra de doces e de montagem e distribuição de saquinhos. A autora o faz baseada em registros etnográficos em que acompanhou pessoas e famílias na produção do "dia", mas utiliza também as respostas a um questionário aplicado em lojas atacadistas de doces, no qual se procurou identificar categorias e valores em operação nos festejos. Assim, seu capítulo procura tanto "modelar" a festa como, ao acionar situações etnográficas concretas, apresentar a modulação dessa modelagem por meio de variações.

No segundo capítulo, "Correndo atrás de doces", Morena Freitas recompõe a festa de acordo com seu trabalho de campo junto às crianças pegando doces por diferentes bairros da cidade. Com base em uma discussão sobre gratuidade e reciprocidade, a autora nos mostra que os movimentos de dar e receber saquinhos são acompanhados por sorrisos, graças e agradecimentos. Segundo a experiência de correr atrás de doce com as crianças, Freitas nos fala das *manhas*, brincadeiras e competições que as crianças aprendem entre si, e dos agradecimentos e sorrisos ensinados pelos pais.

Assim, nos aproximamos de uma festa que não é somente feita *para* as crianças, mas também, e sobretudo, *pelas* crianças.

Ainda na pesquisa, no processo de seguir um grupo de crianças, Lucas Bártolo encontra um lugar interessante, isto é, um ponto de observação em que todos os eixos da pesquisa se articulam, o que explora no capítulo três, "A Praça de Cosme e Damião: reciprocidade, sociabilidade e devoção em torno de um altar suburbano". Além de discutir a importância das praças nas práticas do dia 27 de setembro, o autor chama a atenção para a relação entre os espaços público/privado e sagrado/profano na dinâmica dessa festa que reúne devotos, crianças vindas de diferentes partes da cidade e amigos e familiares vizinhos à praça que abriga o altar. O capítulo é também um esforço de reflexão sobre os altares urbanos e como eles articulam formas de sociabilidade que seriam expressivas do que se reconhece como uma identidade da cidade e, mais especificamente, do subúrbio carioca.

No capítulo "Encanterias para Cosme e Damião na praça da harmonia: memórias, performance, sincretismo", Sandra de Sá Carneiro aborda o cortejo lúdico promovido em homenagem aos santos por uma companhia teatral na zona portuária do Rio de Janeiro. Antes de tratar do cortejo, a autora percorre as memórias de sua infância sobre Cosme e Damião, a partir das quais reflete sobre o pluralismo tradicional do campo religioso brasileiro de 1950 e 1960, quando as fronteiras entre festas católica e umbandista, doces e caruru eram menos rígidas. Entre o passado e o presente, as mudanças no campo religioso tornaram cada vez mais notável a recusa

aos doces e à própria festa, mas também permitiu a emergência de novas narrativas, que reelaboram questões clássicas como sincretismo e hibridismo entre santos e orixás. É por esta perspectiva que a autora vai considerar o cortejo na Praça da Harmonia como uma ação coletiva de caráter expressivo que enfatiza teatralmente os aspectos afro-brasileiros do culto a esses santos e do próprio território portuário, reinventando devoções e identidades.

Construído um modelo etnográfico dos festejos nos três primeiros capítulos, algumas relativizações são trazidas na sequência. Em "O caruru de Cosme e Damião: promessa e devoção na cidade do Rio de Janeiro", Nina Bitar nos mostra que nem só de doces se faz a festa dos santos gêmeos. A autora nos apresenta à baiana de acarajé Ciça, que, em agradecimento a Cosme e Damião, distribui todos os anos uma grande quantidade de caruru em seu ponto na Praça XV, no centro do Rio de Janeiro. Este caso evidencia as diferenças entre os festejos da Bahia e do Rio de janeiro, ao mesmo tempo que as relativiza, mostrando como o costume baiano é atualizado no espaço público carioca. Detalhando etnograficamente a produção ritualizada do caruru e as sociabilidades articuladas em torno de sua distribuição, na associação entre comércio e devoção, o capítulo nos fala da relação particular da baiana com o "povo da rua" e "seus meninos", explorando a ambiguidade dessas categorias.

Stefania Capone, no capítulo "As crianças divinas: Ibejis, Erês e Egbé Òrun nas religiões afro-atlânticas", analisa o culto aos gêmeos na África e nas religiões afro-brasileiras, ampliando o seu entendimento para além da figura dos Ibejis, nos apresentando a

outras entidades infantis da cosmovisão iorubá. Oferecendo um rendimento heurístico baseado em um mal-entendido acerca dos *erês* na literatura antropológica, a autora nos fala da importância dessas entidades nos rituais de iniciação do candomblé, o seu caráter liminar e a relação com a morte, e complexifica o que se reconhece como "crianças divinas" no universo das religiões afro-atlânticas de acordo com o culto aos egbé òrun, as sociedades celestiais, recentemente chegado ao Brasil por intermédio de *babalawôs* nigerianos e cubanos.

No capítulo "De médicos a meninos: arte e cosmologias negras e a transformação de Cosme e Damião no Brasil", Tadeu Mourão se debruça sobre as esculturas devocionais populares de São Cosme e São Damião com base em um debate sobre estatutária e história da arte sacra das religiões afro-brasileiras. O autor recupera os primórdios desse culto na Europa e no Brasil até a sua associação com os orixás gêmeos, para tratar das reestruturações das representações iconográficas decorrentes das associações entre Ibeji e Cosme e Damião, notabilizando-se a infantilização desses personagens, e discute também a importante figura de Doum.

A seguir, Morena Freitas explora um desdobramento da pesquisa que tem desenvolvido em sua tese de doutorado ora em conclusão. Em "*Hoje tem alegria*: as ibejadas e seus doces", dedica-se a uma dimensão fundamental das celebrações a Cosme e Damião, aquela que se realiza nos centros e terreiros de umbanda entre os meses de setembro e outubro, nas giras festivas de ibejada, em que crianças e adultos vão não só para ganhar e comer doces, mas

também para ver e falar com as entidades. Nesse capítulo, conheceremos melhor as Crianças da umbanda e veremos de que forma os doces se tornam comida e instrumentos de trabalhos dessas entidades. Trazendo uma abordagem etnográfica sensorial, a autora reflete como as práticas e rituais da umbanda constroem e sacralizam discursos sobre infância, materializados nessas festas pelos gostos, cores, cheiros e sons das Ibejadas.

Em "Cosme e Damião na religiosidade ayahuasqueira", Lucas Kastrup Rehen apresenta os resultados do estágio pós-doutoral que realizou no Museu Nacional, com a pesquisa "Cantando para Cosme e Damião: um estudo comparativo entre religiões e música no espaço urbano do Rio de Janeiro", uma espécie de braço do projeto *Doces Santos*. Focalizando as representações veiculadas nos hinos e a dimensão da performance nas cerimônias da "oração das crianças" e do "trabalho de Mesa Branca", o autor nos fala da presença dos santos nesse panteão e do lugar das crianças nesses rituais, que flexibilizam a rigidez de um culto tão ordenado e contido como o Santo Daime. O capítulo exemplifica a capacidade de Cosme e Damião ingressarem em outros universos religiosos de institucionalização mais recente, construído em torno de um imaginário amazônico, mas que tem forte aproximação com a umbanda.

No capítulo de Lívia Reis, intitulado "Etnografia da recusa: negações, apagamentos e símbolos judaico-cristãos", a autora articula parte do material de nossa pesquisa à sua experiência anterior de trabalho de campo com grupos cristãos. Dessa forma, ela nos permite ver a festa pelo ponto de vista dos evangélicos, ou melhor,

de alguns segmentos evangélicos pentecostais, que se recusam a entrar no circuito de dar e receber doces e, principalmente, a fazer parte do conjunto dos que os comem. Ao acionar dados documentais e etnográficos referentes à Igreja Universal do Reino de Deus e ao Projeto Nova Vida, a autora nos permite perceber posições de ataque aos doces e, consequentemente, às religiões de matriz africana. Mas também sugere que, apesar da demonização da festa, pode acontecer uma incorporação da prática de dar doces por essas igrejas, que disputam não só as dimensões simbólicas do 27 de setembro, mas as próprias crianças, evitando que elas saiam às ruas e cruzem com os saquinhos.

No último capítulo do livro, "Os doces santos no Rio de Janeiro do século XX", Lucas Bártolo recorre aos jornais da grande imprensa levantados em nossa pesquisa para compreender como a devoção moderna a Cosme e Damião, caracterizada pela distribuição dos saquinhos de doce, se conforma e se transforma intimamente associada aos processos socioculturais mais amplos da cidade. Do tabuleiro das tias baianas aos banqueiros do jogo do bicho, passando por irmandades negras, centros de umbanda e soldados da polícia militar, desenha-se não uma história linear, mas um processo bastante complexo pelo qual modalidades de culto e um conjunto de representações sobre os santos se tornaram reconhecidas como tradição do Rio de Janeiro.

No título do livro, mantivemos a expressão *Doces Santos*, que remete ao nome da pesquisa original e ao de uma exposição

recentemente realizada no Instagram[13]. Optamos pela continuidade por acreditarmos que ela guarda uma força evocativa que gostaríamos de estender à publicação, já que ela pode ser entendida num duplo sentido. Por um lado, referindo-se a "doces que são santos"; isto é, a guloseimas que se associam ao sagrado e que são consagradas pela festa, o que remete à compreensão das materialidades específicas das coisas doces que compõem a devoção em foco. Por outro, de modo ambivalente, a expressão também pode significar que "os santos são doces" e operar como um emblema das transformações pelos quais esses personagens passaram ao longo dos séculos, desde a antiguidade, aproximando-se das crianças, infantilizando-se, tornando-se entidades-Crianças.

Olhando retrospectivamente para o material apresentado na coletânea e o ordenamento que lhe foi impresso, destacamos o efeito que se procurou produzir mediante a conjugação de diferentes olhares sobre Cosme e Damião. Foi, como já dito, o de aprofundar alguns dos aspectos de seus múltiplos desdobramentos e ambivalências. Recusando a ilusão de recobrir uma totalidade, como por vezes deixa subliminar a perspectiva linear pretensamente cumulativa de uma monografia convencional, desejamos que os textos, colocados

[13] A exposição Doces Santos: as devoções a Cosme e Damião no Rio de Janeiro foi inaugurada em 21 de setembro de 2020, no Instagram @ludensmn, como parte da colaboração de nosso laboratório com a 14ª Primavera dos Museus, promovida pelo Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM), e coincidiu com os festejos dos santos em um ano de pandemia e isolamento físico. As postagens, entre 21 de setembro e 25 de outubro, foram acompanhadas por uma média de setecentos seguidores, com mais de 5.500 "curtidas".

em diálogo, operem como vidrilhos de um caleidoscópio e mantenham nos leitores uma sensação de movimento. A cada página virada (ou deslocada, no caso da obra virtual), uma nova configuração se apresenta, uma imagem se forma, e um caminho de interpretação singular parece despontar. Pois, como nos lembra o dicionário, "1. um caleidoscópio é um aparelho de física, para obter imagens em espelhos inclinados, e que a cada momento apresenta combinações variadas e interessantes 2. Conjunto de coisas que se sucedem, mudando"[14]. Ou, numa definição um pouco maior em tamanho e detalhamento científico:

> Caleidoscópio é um objeto cilíndrico, que pode ser feito de metal ou cartão, com fundo opaco, que guarda diversos pedaços de vidros coloridos, e tem três espelhos formando um prisma. O nome caleidoscópio é originário de três palavras gregas: "kalos", que significo belo ou bonito, "eidos", imagem ou figura e "scopeo", olhar ou observar. Assim, ficaria algo como "vejo belas imagens". [...] E é justamente isso que encanta nesse instrumento, a possibilidade de observar imagens únicas. Assim, ao posicionar o dispositivo diante da luz, e girar o tubo, é possível apreciar diversos efeitos visuais. Desse modo, de acordo com cada movimento, os vidros formam combinações distintas, originando diversos desenhos simétricos, onde nenhum é igual a outro.

[14] Verbete "caleidoscópio", no Dicionário Priberam da Língua Portuguesa (on-line), 2008-2020. Disponível em: https://dicionario.priberam.org/caleidosc%c3%b3pio. Acesso em: 13 set. 2020.

Este livro é um caleidoscópio *sobre* os Doces Santos. Mas também é um caleidoscópio *para* eles e seus devotos, nestes festejos de setembro-outubro de um ano singular.

Rio & Aracaju, 2020.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

APPADURAI, Arjun. Introduction: commodities and the politics of value. In: APPADURAI, Arjun (org.). *The social life of things*: commoditization in a cultural perspective. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, p. 3-63.

BÁRTOLO, Lucas. *O enredo de Cosme e Damião no carnaval carioca*. 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia*: rito nagô. São Paulo: Companhia das Letras, 2001 [1958].

BIRMAN, Patrícia. *Feitiço, carrego e olho grande, os males do Brasil são*: estudo de um centro umbandista numa favela do Rio de Janeiro. 1980. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1980.

BIRMAN, Patrícia. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens. *Religião & sociedade*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1-2), 1996, p. 90-109.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Bahia: Secretaria de Educação e Saúde, 1948. (Publicações do Museu do Estado, 8).

CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário de folclore brasileiro*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999.

COELHO, Maria Cláudia. *O valor das intenções*: dádiva, emoção e identidade. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

DIAS, Júlio C. T. Um Simples Doce – dar e receber o doce de Cosme e Damião no contexto do pluralismo exclusivista. *Perspectivas Sociais*, Pelotas, v. 2, n. 1, p. 44-55, 2013a. Disponível em: http://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/percsoc/article/viewFile/2136/1957. Acesso em: 22 set. 2014.

DIAS, Júlio C. T. Cosme e Damião: na fronteira das religiões – um caso de conflito entre a Igreja Universal e práticas afro-religiosas. *Paralellus*, Recife, v. 4, n. 8, p. 303-314, 2013b. Disponível em: http://www.unicap.br/ojs-2.3.4/index.php/paralellus/article/view/277. Acesso em: 22 set. 2014.

FALCI, Miridan. Doença e religiosidade. In: HONORATO, C. T; CIRIBELLI, M. C.; SILVA, F. C. T. (org). *História & Religião*. VIII Encontro Regional de História. Rio de Janeiro: Mauad: Faperj, 2002, p. 133-144.

FRADE, Cáscia. *Festas populares do estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Instituto Estadual do Patrimônio Cultural, Divisão de Folclore, 1978.

FREITAS, Morena B. M. de. *De doces e crianças*: a festa de Cosme e Damião no Rio de Janeiro. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

FREITAS, Morena. Correndo atrás de doce: socialidades na festa de Cosme e Damião no Rio de Janeiro. *Ponto Urbe*, São Paulo, n. 24, p. 1-17, 2019.

GOMES, Edlaine de Campos. Doce de Cosme e Damião: Dar, Receber, ou não?. In: GOMES, Edlaine de Campos. *Dinâmicas Contemporâneas do Funcionamento Religioso na Sociedade Brasileira*. Aparecida: Ideias e Letras, 2009, p. 167-185.

KOPYTOFF, Igor. The cultural biography of things: commoditization as process. In: APPADURAI, Arjun (org.). *The social life of things*: commoditization in a cultural perspective. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, p. 64-91.

LANDES, Ruth. *A Cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

LIMA, Vivaldo da Costa. *As dietas africanas no sistema alimentar brasileiro*. Salvador: PEA,1997.

LIMA, Vivaldo da Costa. *Cosme e Damião*: o culto dos santos gêmeos no Brasil e na África. Salvador: Corrupio, 2005.

LOPES, Nei. *Dicionário da hinterlândia carioca*: antigos "subúrbio" e "zona rural". Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole. In: MAGNANI, José Guilherme Cantor; TORRES, Lilian. *Na metrópole*. Textos de antropologia urbana. São Paulo: EDUSP, 1996.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a Dádiva. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 183-314.

MENEZES, Renata de Castro. *Devoção, diversão e poder*: um estudo antropológico sobre a Festa da Penha. 1996. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996.

MENEZES, Renata de Castro. *A dinâmica do sagrado*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004a.

MENEZES, Renata de Castro. Saber pedir: a etiqueta do pedido aos santos. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, p. 46-64, 2004b.

MONTES, Maria Lúcia (org.). *Cosme e Damião*: a arte popular de celebrar os gêmeos. São Paulo: EXPOMUS, 2011. (Coleção Ludmilla Pomerantzeff).

MOURÃO, Tadeu. *De médicos a meninos*: vitalidade gemelar na escultura doméstica popular dos santos Cosme e Damião no Brasil. 2015. Tese (Doutorado em Arte e Cultura Contemporânea) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

NASCIMENTO, Luísa Mahin. *No dia da festa dele...* Culto doméstico a Cosme e Damião na cidade de Cachoeira. 2016. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Recôncavo Baiano, Cachoeira, 2016.

NICAISE, Edouard. *Confrérie de Saint Côme et Saint Damien*. Paris: Félix Alcan Éditeur, 1893. Disponível em: https://archive.org/details/39002086310035.med.yale.edu. Acesso em: 15 out. 2014.

PALMEIRA, Moacir. Memorial do candidato. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 2, p. 371-409, 2014.

PITT-RIVERS, Julian. Post-script: the place of grace in anthropology. In: PERISTIANY, John G.; PITT-RIVERS, Julian. *Honor and Grace in Anthropology*. New York: Cambrige University Press, 1992, p. 215-246.

POEL, Francisco van der. *Dicionário da religiosidade popular*. Curitiba: Editora Nossa Cultura, 2013.

RAMOS, Arthur. *O Negro Brasileiro*. Rio de Janeiro: Graphia, 2001 [1934].

RIBEIRO, René. Significado sócio-cultural das cerimônias de Ibeji. *Boletim do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais*, Recife, n. 7, p. 17-35, 1958.

RODRIGUES, Raymundo Nina. *Os africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010 [1932].

SANCHIS, Pierre. Pra não dizer que não falei de sincretismo. *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, n. 45, p. 4-11, 1994.

SANCHIS, Pierre. Religiões, religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. In: SANCHIS, Pierre (org.). *Fiéis & cidadãos*: percursos de sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro: UERJ, 2001, p. 9-57.

SIGAUD, Lygia. A collective ethnographer: fieldwork experience in the Brazilian Northeast. *Social Science Information*, v. 47, n. 1, p.71-97, 2008.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Entre a gira de fé e Jesus de Nazaré: Relações socioestruturais entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). *Intolerância religiosa*. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: EdUSP, 2007.

SIMMEL, Georg. Faithfulness and Gratitude. In: WOLFF, Kurt H. *The Sociology of Georg Simmel*. New York: The Free Press; London: Collier MacMillan, 1964, p. 379-395.

TORRES, Carlos. *Bahia, cidade feitiço*: roteiro turístico. 6. ed. revista e aumentada. Salvador: Imprensa Oficial, 1973.

SITES CONSULTADOS

CALEIDOSCÓPIO (verbete). In: *Dicionário Priberam da Língua Portuguesa* (on-line), 2008-2020. Disponível em: https://dicionario.priberam.org/caleidosc%c3%b3pio. Acesso em: 13 set. 2020.

PERILO, Bruna. Caleidoscópio – O que é, origem, como funciona e como reproduzir. In: *Conhecimento Científico*, 27 maio 2020. Disponível em: https://conhecimentocientifico.r7.com/caleidoscopio/. Acesso em: 12 set. 2020.

UM DIA de Beji. Produção: Quilombo Urbano do Portão do Gelo/ Tem Preto na Tela. Olinda, 2009. (10 min). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=9eEraJpamrk. Acesso em: 11 jan. 2020.

| capítulo 01 |



das formas e razões de se dar doce

RENATA DE CASTRO MENEZES

INTRODUÇÃO: PESQUISANDO DOCES SANTOS

Talvez seja preciso começar este capítulo, que aborda a distribuição de saquinhos de São Cosme e São Damião pela ótica dos adultos que a promovem, com uma confissão. Embora eu seja carioca, filha de cariocas e tenha morado quase toda a minha vida na cidade do Rio de Janeiro, nunca tive intimidade com os santos gêmeos. Na infância, não *corri atrás de doce*, pois os santos não faziam parte das devoções de minha família paterna ou materna e eu não brincava na rua. No bairro de classe média em que morava, os (poucos, mas adorados) saquinhos que recebia a cada ano vinham pelas mãos daqueles que, preocupados em agradar amigos, parentes, crianças e santos, faziam os pacotes chegar aos miúdos de suas relações, no calor de uma celebração em que a generosidade para com outrem é socialmente prescrita e positivamente valorizada (MAUSS, 1979). Já adulta, os saquinhos voltaram a surgir em minha casa – o apartamento que habitara com os meus pais –, às vezes trazidos pelas mesmas mãos que os haviam entregado décadas antes. Porém, desta feita, para meus filhos, materializando por meio de doces as passagens de um ciclo de vida (GENNEP, 1977). Foi graças à pesquisa *Doces Santos*, em parte como um teste aos conhecimentos adquiridos, em parte como uma adesão ao jogo e à

* O título do capítulo é uma paráfrase do subtítulo do Ensaio sobre a dádiva (MAUSS, 2003a). Trata-se de reconhecer a influência pervasiva – mais do que pontual e localizada – dos ensaios desse autor na linha de interpretação aqui adotada.

diversão inerentes à festa (SCHECHNER, 2012), que distribuí meus primeiros saquinhos.

A confissão sinaliza que é possível ser uma "nativa" do Rio de Janeiro, estudiosa de festas e de religião e não ter intimidade com Cosme e Damião, embora eles possam marcar, como revelado na pesquisa, a vida de muitas pessoas. Ou seja, distribuir e pegar os doces não são práticas universais ou homogeneamente estendidas, chegando a ser pouco visíveis e mesmo desconhecidas para "os de fora", enquanto são naturalizadas para "os de dentro". O depoimento também explicita que o caminho que levou à pesquisa foi menos o do reencontro com o familiar do que a abertura ao novo, pela construção estratégica de uma problemática (BOURDIEU; CHAMBOREDON; PASSERON, 1983). Como já dito nesta coletânea, a distribuição de doces de Cosme e Damião é um "caso" que permite indagar em que medida as mudanças no Brasil contemporâneo reconfiguram práticas de conotação religiosa consideradas costumeiras ou tradicionais, sendo capaz de circunscrevê-las a determinadas regiões ou segmentos sociais, reduzindo seu escopo e ressignificando-as (MENEZES, 2012; SILVA, 2007; MAFRA, 2011).

Para "conhecer" a celebração e recompor sua sintaxe, que faz parte das regras não verbalizadas do mundo social, assumi a perspectiva da pesquisa de explorar "a vida social do saquinho" (APPADURAI, 1986; KOPYTOFF, 1986). Concordando com esses autores que as classificações das coisas são circunstanciais e não essenciais, busquei acompanhar o processo de compra, montagem e distribuição, a fim de atentar para as maneiras pelas quais os

significados de personagens, ações e materialidades que compõem a festa vão sendo socialmente colocados em destaque, atribuídos ou mesmo produzidos ou cristalizados em sua realização. Seguir o saquinho em campo justifica-se por sua centralidade na celebração, pois, embora muitas vezes haja doações de brinquedos, roupas, alimentos e mesmo material escolar acompanhando os doces, e haja formas de celebrar em que a mesa de bolo, os doces em bandeja e os refrigerantes concentrem as atenções, é o saquinho carregado de doces e balas o brinde por excelência do dia. É nele que as coisas de açúcar se estabilizam, adquirem uma forma substantiva e depois se desmancham para produzir "a alegria da garotada". Acompanhar sua biografia é seguir a forma material que articula um conjunto de práticas, técnicas e valores presentes nas interações que montam e desmontam os saquinhos.

Este capítulo tem por base minhas experiências de campo com os festejos, que se estenderam de explorações iniciais em 2011 e 2012, no corpo de um projeto anterior, até 2018, ainda que com um intervalo em 2015[1]. Por peculiaridades biográficas – como idade, cor e marcas de classe evidentes em meu ethos – e pela negociação de minha posição nas interlocuções estabelecidas, o lugar que me coube na equipe foi o de estar com adultos. Nas ruas, consegui falar com mães, pais e avós, tias e tios, acompanhantes. Ficar com

[1] O projeto anterior intitulava-se *Devoções e formas de sociabilidade nas festas e no cotidiano*. Foi financiado por um edital Jovem Cientista do Nosso Estado, da Faperj, no período de 2010-2013. De setembro de 2015 a agosto de 2016, afastei-me para realizar um estágio no exterior com apoio da Capes; porém, a equipe no Rio de Janeiro manteve-se articulada e dando continuidade à pesquisa e, mais especificamente, ao trabalho de campo.

crianças só se revelou possível à medida que eu estivesse dando doces, num curto momento de interação. Todas as vezes em que tentei conversar com elas nas ruas fora dessa situação, um responsável mais velho se aproximava para verificar o que eu estava fazendo e assumia o papel de me responder. Com adolescentes tive mais sorte, mas todos estavam mais ocupados em localizar e pegar saquinhos do que em falar comigo. As situações de participação mais intensa em celebrações em casas de família se deram pelo acionamento de redes de parentes, colegas, alunas e alunos, amigas e amigos, amigos de amigos.

Também participei de várias festas religiosas em torno dos santos nas zonas norte, sul e oeste da cidade: em terreiro de umbanda e candomblé, maiores ou menores, mais e menos "africanizados" e/ou próximos à doutrina espiritualista-kardecista. Neles, ajudei a distribuir saquinhos e outros brindes para crianças "da terra" e interagi com entidades-criança, além de comer muitos doces e, em certos casos, caruru. Fui por mais de um ano na Paróquia (católica romana) de São Cosme e São Damião do bairro do Andaraí, um universo religioso de pesquisa mais conhecido para mim (MENEZES, 1996, 2004), e na Igreja (Ortodoxa Antioquina) de São Jorge e São Cosme e São Damião em Olaria. E ainda a festas de rua e de clube, em que grupos de amigos se cotizam, formando coletivos mais ou menos formais, para fazer grandes comemorações, entre 27 de setembro e 12 de outubro, o Dia das Crianças[2]. Contrapondo-se a

[2] Alguns episódios isolados também ajudaram a compreender a amplitude e a possibilidade de variação dos festejos como, por exemplo, em 2013,

esse amplo conjunto de observações, tanto como um complemento quanto um instrumento de controle de projeções, consultei os materiais produzidos pelos demais membros da equipe, como relatórios, questionários, áudios e imagens. E em 2018, o núcleo permanente da pesquisa se reuniu para dar doces – de carro –, cada qual tendo montado seus saquinhos por seus próprios critérios.

Comparecer a templos, ruas, clubes, casas, praças etc. resultou num amplo leque de experiências e materiais, que será aqui recortado no sentido inverso ao da cronologia da pesquisa. Nela, foi com base nas situações de campo que se construíram modelos e "teorias êmicas" sobre as formas e razões de se dar doces foram interpretadas, sendo que, neste texto, parto dos modelos resultantes e trago algumas cenas etnográficas, a fim de proceder a modulações. Vou me fixar na distribuição de saquinhos pelas casas de família, dado meu interesse em focalizar a religião e os rituais baseada nas pessoas que os praticam, mais próximo à vivência cotidiana, e não nos templos ou em corpos sacerdotais.

no bairro da Glória, quando participei da distribuição de doces, comidas e brinquedos em um show em homenagem a Cosme e Damião promovido por um famoso radialista, com a colaboração de uma grande cadeia de supermercados; em 2016, ao participar da festa em um terreiro em Vila da Penha, pude acompanhar a saída de Ritinha, uma entidade-criança incorporada em sua médium (um erê) para pegar doces pelas casas da rua. Sem explorar esses casos neste artigo, deixo seu registro para futuras análises.

MORFOLOGIAS DA FESTA

Quando o dia de Cosme e Damião se aproxima, as pessoas que têm o costume de dar doces começam a se organizar. A celebração não pode ser preparada com muita antecedência, pois as materialidades que a articulam – os doces – são perecíveis, ainda que em graus diferenciados: eles estragam, melam e podem ser atacados por insetos. Outro elemento importante a ser considerado é em que dia da semana cairá a data no ano corrente: diferentemente de outras festas mais centrais no calendário, que têm força para parar o tempo de trabalho e instaurar um feriado, essa comemoração se dá nos interstícios de outros compromissos sociais, envolvendo arranjos com essas obrigações (DAMATTA, 1979). Portanto, a distinção dia útil/final de semana pode ser fundamental para as decisões de quantos saquinhos dar, em que momento do dia se fará a doação, se será possível distribuir ou não em escolas, com que parentes ou amigos se poderá contar na ajuda.

A consideração do tempo necessário para preparar e entregar os saquinhos, das estratégias de distribuição, do círculo de ajudas passível de ser acionado e do dinheiro que se poderá ou se precisará dispor, começa a ser feita com alguma antecedência, assinalando que um momento extraordinário está em preparação. Haverá, no entanto, redefinições ao longo de todo o processo, à medida que aquilo que Malinowski chamou de "imponderáveis da vida real" se fizer sentir (MALINOWSKI, 1998): da chuva às variações de preço dos doces, da situação de renda ou de saúde de quem doa; de um

amigo que ajudava, mas que o patrão não liberará; de crianças que aparecem a menos ou a mais do que o habitual para pegar doces; de um vizinho que se tornou evangélico e não quer saber de algazarra nas proximidades; da mudança de casa ou de bairro do ofertante; todas essas são variáveis que uma doadora experiente tende a considerar a cada ano.

O saquinho branco, de papel ou de plástico, com a efígie dos santos que caracteriza o dia deve ter uma dimensão igualitária, com a mesma quantidade e o mesmo tipo de doces em cada um – para que nenhuma criança seja prejudicada. Ele deve conter alguns dos "doces típicos" ou "tradicionais" da festa, como cocada, pé de moleque, suspiro, maria-mole, doce de abóbora, doce de batata, *cocô de rato* (pipoca de arroz), que, como visto na introdução desta coletânea, estabiliza um repertório da culinária brasileira, mas geralmente contém também balas, chicletes, jujubas, pirulitos e chocolates, eventualmente acrescidos de algum pequeno brinquedo de plástico, como anéis, miniaturas de bichos ou carros, cornetas, ioiôs ou piões, ou pequenos jogos de papel-cartão, como dominó e baralho.

Além desses elementos clássicos, os saquinhos devem atualizar-se, contendo "coisas que as crianças [de hoje] gostam", o que é descoberto pelo contato com filhos, amigos de filhos, netos, sobrinhos; pela observação de lanches escolares ou de festas infantis de aniversário; enfim, em situações em que se toma contato com as novas guloseimas que vêm mobilizando as crianças mais recentemente. Vemos então que o saquinho vai se compondo numa combinação de continuidade com o passado – os doces considerados

tradicionais – e de aberturas para o presente e o futuro – as novidades que as crianças gostam. O ideal é que essas coisas juntas abarrotem o saquinho, criem volume, sem estragá-lo ou estragar seu conteúdo.

A combinação desses critérios – doces típicos, doces que as crianças gostam, saquinho cheio e igual para todos – configura um saquinho de Cosme e Damião, que, caso tenha marcas "melhores", muita variedade de doce e algum chocolate, passa a ser considerado um *bom* saquinho. Este se opõe aos saquinhos *fracos*, que podem servir de indicadores da avareza ou da pobreza ou de uma circunstância difícil de quem os deu. Em campo, o padrão era tentar dar no mínimo cinquenta bons saquinhos, "senão, melhor nem dar" ou "para que dar porcaria, só para dizer que deu". A qualificação de "bom" aparece entre os doadores, para caracterizar os saquinhos que estão dando, ou, ainda, para lamentar os saquinhos que não estão conseguindo dar ("Infelizmente esse ano não foi possível dar um bom saquinho..."). Mas igualmente é usada pelas crianças para avaliar os saquinhos que receberam. E para avaliar seus doadores. Saquinhos fracos são, portanto, coisas que uma pessoa assumiria tristemente como uma limitação de sua capacidade, ou como uma categoria acusatória, que, no limite, poderia ser considerado "ruim" ou "vagabundo", desqualificando o saquinho e questionando a validade da doação. Evidencia-se que a avaliação dos saquinhos doados é também um julgamento da qualidade dos que os doam, numa espécie de processo metonímico em que pessoas se prolongam nas

coisas e as coisas são tomadas como índices das pessoas (MAUSS, 2003a; JAKOBSON, 1971; LIMA, 2015).

A vontade maior de agradar as crianças, no entanto, precisa se adequar às condições financeiras do doador, que a cada ano calcula o número de saquinhos que quer dar, os doces que considera indispensáveis e seu custo nas lojas. Em artigo anterior, trouxe com detalhes as operações e decisões que marcam o momento da compra (MENEZES, 2016) e gostaria de destacar sua importância, já que é nela que se definem os contornos da doação de cada pessoa, ou de cada família, num ano específico. Os doadores frequentes costumam comprar em mercados atacadistas de doces, que possuem cadeias e pontos de condensação em Madureira, Bonsucesso, Penha, ou no Centro da cidade, onde os preços saem mais em conta. E onde se encontram as marcas famosas, que garantem uma qualidade razoável aos saquinhos, bem como as embalagens que facilitam a distribuição equânime. Assim, grandes pacotes de cinquenta a cem unidades de doces, ou com múltiplos de dez e de cinco, tendem a ser privilegiados, pois os saquinhos costumam seguir essa ordem de grandeza. Nas lojas, também aparecem as classificações *doces de pote* (embalados um a um) ou *doces de caixa* (empacotados juntos): se os primeiros têm a vantagem de melar menos, fundamental para uma festa do açúcar, seu alto custo faz com que os doadores muitas vezes arrisquem nos segundos[3]. Cabe lembrar que a maioria dos

[3] A categoria "doce de pote/doce de caixa" me foi apresentada por compradores do Mercadão de Madureira em 2014. Os doadores de mil saquinhos ou mais tendiam a preferir os doces "de caixa", pelo custo menor e pelo alto volume que precisavam comprar. Freitas (2015) também explorou

saquinhos é composta exclusivamente de doces industrializados, isto é, comprados, embora haja pessoas que prefiram manter um ou mais produtos caseiros, para dar algo de si, ou deixar uma marca pessoal na doação.

A montagem do saquinho é outro momento significativo, revelador do grau de mobilização que a festa pode provocar e de como pequenas tarefas, aparentemente anódinas, podem assumir contornos de rituais (PEIRANO, 2001). As montagens são na maioria das vezes feitas em família, em data próxima à doação. Por vezes, amigos são convidados a colaborar. É comum que o processo se dê como um circuito, ou uma espécie de "linha de produção", com os doces postos na mesa, agrupados por tipo, e que cada participante seja incumbido de colocar uma certa quantidade em cada sacola, de acordo com os cálculos para manter a equidade. Em muitas famílias de devotos de Cosme e Damião, antes de se começar a montar os sacos, separa-se dois doces de cada tipo, ou três, caso se queira incluir Doum, e coloca-se em um prato ou bandeja, geralmente perto de uma imagem dos gêmeos ou do trio, para que eles sejam os primeiros a comer. A combinação pode ser acompanhada de flores, velas, copos d'água, panos bordados etc., formando um altar doméstico, que permanecerá montado até o final da festa, quando os doces devem ser despachados, isto é, colocados como oferenda em algum jardim ou praça.

esses dados, tanto com base em seu trabalho de campo quanto na análise de um questionário da pesquisa, que mencionarei mais adiante.

Nesses manuseios, há toda uma técnica de composição em ação, tanto para cuidar que não se erre a conta como para preservar doces e sacos (MAUSS, 2003b, 2018). Como o ideal é um saquinho cheio, repleto, encorpado, é preciso saber enchê-lo, pois não faz sentido comprar um grande para facilitar o ato de guardar os doces se for para deixá-lo "folgado". Importante também é considerar os modos de fechamento: colar, amarrar, grampear são as técnicas utilizadas, mas é preciso, novamente, cuidar para não rasgar. E evitar o uso de elementos que possam machucar as crianças. Toda essa movimentação e esse cuidado tornam claro que cada saquinho possui uma coletividade, mesmo que pequena, em sua produção. Montados, os saquinhos são organizados para serem transportados ao local de doação. Não sem antes que alguns sejam separados para "a família", para as crianças da casa, para os vizinhos.

No dia 27, a forma de doação mais comum é aquela feita na porta de casa, ou na portaria do prédio. Muros e grades tornam-se pontos de interação, e, em bairros e ruas onde há muitos doadores, é comum haver um escalonamento de horário, para facilitar a circulação das crianças pelas ruas, evitar sobreposições e alongar a diversão. Cartazes nas portas, ou convites e senhas distribuídas dias antes, avisam a hora marcada por cada doador. Outras formas de controle são usadas para organizar as crianças, como filas ou até mesmo marcas na mão de caneta colorida para quem já recebeu.

Ao invés de aguardar em casa, pode-se optar por doar em movimento, ou seja, sair para distribuir, de carro ou a pé, sendo o carro mais comum. A ideia é buscar crianças em pontos estratégicos

de aglomeração, como ruas ou praças, deixando os saquinhos e partindo em seguida (ver artigo de Bártolo, nesta coletânea). Ou dar em instituições como colégios, creches, orfanatos, hospitais infantis. Muitas vezes as pessoas doam de carro as embalagens que sobraram da distribuição doméstica.

Os doces também são distribuídos em mesas, com bolo e guaraná, balões de gás e enfeites, em composições montadas em casas de família ou em templos religiosos, para festas cujo formato se assemelha a celebrações de aniversário infantil. Nestes casos, a distribuição pode contemplar apenas as bandejas de doce sobre a mesa, ou pode combinar mesa e saquinhos, eventualmente alguma outra comida especial (canjica, cachorro-quente, achocolatado)[4].

Além de doces, muitas pessoas dão brinquedos: bolas, bonecas, carrinhos, cornetas, apitos, bambolês. Vimos ainda doações de roupas, de cestas básicas, de leite, de material escolar, de enxovais de bebê. Esses brindes complementares introduzem ao menos duas clivagens na doação. Uma, de gênero. Outra, de classe. A clivagem de gênero diz respeito à instauração de diferenças entre meninos e meninas por meio dos brinquedos[5]. Enquanto os saquinhos são

[4] Para uma proposta de caracterização e periodização das modalidades de doação, ver Gomes (2009, p. 174-176).

[5] Freitas (2015) também explora esse ponto, de forma mais detalhada, que inclusive ganhará outros contornos no estudo das Ibejadas que está desenvolvendo em seu doutorado. Cf. igualmente seus dois capítulos neste livro. Em minha percepção do fenômeno, ressalto a importância do comparecimento a uma festa no Clube Nogueira, em Quintino, em 2013, e a realização de uma entrevista com um casal na paróquia do Andaraí, em 2014. Como contraponto, a festa em um centro de umbanda no bairro de Colégio, em 2014, onde justamente se enfatizava a importância de não

"igualitários", com o mesmo conteúdo e doados a todas as crianças, os brinquedos maiores, doados fora deles, tendem a especificar o gênero dos que podem recebê-los; carrinhos e bolas para meninos, bonecas, panelinhas para meninas, e assim por diante. Em alguns casos, até o mesmo elemento – bola – tinha dois modelos: um preto e branco para meninos; outro, colorido, para meninas.

Quanto à doação de roupas, comida e material escolar, operava a ideia de estar-se ajudando crianças *necessitadas*. Ou seja, enquanto o saquinho é visto como *folia*, *farra*, *brincadeira*, *divertimento*, *puro deleite* para toda e qualquer criança, roupas, comida e material escolar são destinados a crianças *carentes*, e algum critério de identificação da pobreza e da necessidade passa a operar para que a doação se concretize[6].

Essa relação entre alimento e necessidade ajuda a entender uma nuance que de outra forma pareceria contraditória: ao longo do dia, era comum as crianças retornarem à casa, ou serem chamadas pelas mães para retornar, a fim de almoçar. Apesar de terem passado horas consumindo doces, isso não era considerado alimento. A festa é uma festa do doce em excesso, e este é considerado supérfluo. Quando o alimento aparecia no conjunto das doações, era para garantir às crianças "carentes" o atendimento de suas necessidades básicas.

marcar a doação dos brinquedos por gênero, parecia apontar para o fato de essa ser a tendência mais geral.

[6] Cf. mais detalhes em Freitas (2015, 2019) e em seu artigo sobre a festa da perspectiva das crianças, nesta coletânea.

Portanto, se adotarmos uma perspectiva construtivista, podemos considerar que a festa, ao colocar em operação uma série de padrões ideais, produz classificações de adultos e de crianças, articulando, pelas formas de comensalidade, um conjunto de princípios de ordenamento do social (BOURDIEU, 1998; PEIRANO, 2001).

RAZÕES INVOCADAS

Os modelos da festa até agora apresentados foram compostos com base em uma participação ativa em várias situações de preparação e distribuição dos saquinhos de Cosme e Damião. Isso quer dizer uma série de diálogos, ensinamentos, erros, acertos, correções, perguntas e respostas e perguntas sem resposta. Houve também um grande envolvimento sensório, pois, para além da fala e da audição, o tato, o olfato e o paladar foram bastante acionados em nossa experiência de campo.

Para refinar as interpretações resultantes de tantas experiências, um recurso metodológico utilizado foi a aplicação, nos primeiros anos da pesquisa, de um questionário para doadores de saquinho, no momento da compra de doces[7]. Inicialmente, ele serviu como porta de entrada ao léxico e às regras da celebração. Depois, com o avanço da pesquisa, operou como um mecanismo de controle das etnografias, uma espécie de balizamento para avaliar a

[7] O questionário foi aplicado em 2013 e 2014 a 195 pessoas que compravam doces em lojas especializadas em Madureira, Bonsucesso, Quintino, Piedade, Penha e Centro.

consistência de nossas inferências, à medida que encontrássemos nas respostas recorrências de "termos nativos" que havíamos identificado em campo. O contraponto entre questionários e etnografia evitaria eventuais projeções nas interpretações do material de campo, considerando que a observação em festas do porte das que estudamos não é a observação participante antropológica clássica, de longa duração, junto a um grupo de escala reduzida e com alto grau de interconhecimento, distante da sociedade do observador.

Trata-se de um recurso anteriormente explorado em minha pesquisa de doutorado, ao acompanhar uma festa de santo com milhares de participantes (MENEZES, 2004). Naquela pesquisa, como na atual, não havia nenhuma pretensão estatística ao aplicar o instrumento, por isso suas respostas serviram para *identificar tendências* e para *mapear categorias significativas*, ao registrarem falas em série sobre determinados tópicos, numa tentativa de recompor as formulações das próprias pessoas envolvidas. Ao considerar o material resultante, evitamos fetichizar os números e procuramos apontar as tendências por meio de termos como "a maioria", "um grupo significativo", "muitos", "poucos". Por outro lado, ao falar de inferências e tendências, procuramos valorizar as anotações periféricas, as margens, os não ditos, isto é, as dimensões qualitativas do material: pinçamos os casos que sobressaíam do conjunto, indagamos as razões das não respostas e buscamos entender como as perguntas foram compreendidas, pela constatação de que as respostas seguiram determinada(s) linha(s) interpretativa(s) (BOURDIEU, 1993).

Em sua dissertação de mestrado, Freitas (2015) explorou vários tópicos desse questionário em cruzamento com seus dados de campo, como já mencionado. Dentre eles, demostrou como imagens idealizadas da infância estavam presentes no discurso dos doadores de doces, e de como a decisão de até que idade a criança poderia ganhar doces seria uma forma de produzir parâmetros sobre a infância. Em Freitas (2019), a autora retoma alguns desses pontos, para falar do contraste entre as crianças imaginadas pelos adultos e o comportamento das crianças com as quais "pegou doce", ao realizar a etnografia da festa pela perspectiva infantil. Complementando sua abordagem me baseando nos adultos, gostaria primeiramente de me deter nas questões "para quem vai dar doce" e "onde vai dá-los", a fim de identificar como surge uma idealização da doação e dos doadores por intermédio da construção de um modelo de ato generoso. Depois, trarei dados da questão "por que você dá doces" para compreender como um conjunto de relações sociais pré-existentes à celebração é articulado, azeitado, mantido, enfim, pela doação pessoalizada de saquinhos.

Desde o kula registrado por Malinowski (1998) e a dádiva discutida por Mauss (2003a), o tema das trocas e dos presentes vinculantes é um dos tópicos antropológicos de destaque. Ao associar-se muitas vezes aos debates econômicos, as questões de interesse e desinteresse – ou do interesse subjacente a atos aparentemente desinteressados, que já estavam postas nas primeiras páginas do próprio texto de Mauss – são recorrentes no debate (BOURDIEU, 1996; SIGAUD, 1999). Aqui, me aproximo das formulações de Pitt-Rivers

sobre a gratuidade (PITT-RIVERS, 1992), para, ao tratar das razões para a doação, me afastar da oposição entre atos interessados e desinteressados e das noções de cálculo racional e recuperar a ambivalência do gesto doador, em suas múltiplas dimensões, a fim de aproximá-lo das noções de desejo, vontade e graça[8]. Estas, inclusive, parecem mais próximas das formulações das pessoas que doam, contidas nas respostas ao questionário, para justificar seus atos.

A festa emula uma expressão obrigatória da generosidade, que é manifestada por uma oferta gratuita de um saquinho-dádiva para as crianças, em homenagem a Cosme e Damião e à produção de alegria e felicidade generalizadas (MAUSS, 1979). Uma espécie de proclamação pública dessa generosidade encontra-se na forma recorrente de caracterizar a distribuição: a maior parte das respostas apresenta que a doação será feita *na porta de casa* às *crianças da rua*.

A porta de casa como um espaço liminar, um marco de passagem entre o doméstico e o mundo, ponto de apoio de interpretações simbólicas, foi um tema explorado pela literatura antropológica internacional (GENNEP, 1977; BOURDIEU, 1999; KONDO, 1985; entre outros) e nacional (FREYRE, 2013; DAMATTA, 1991; HEREDIA, 1979; entre outros). Na pesquisa *Doces Santos*, ele foi explorado em profundidade pelos trabalhos de Freitas (2015, 2019 e o segundo capítulo deste livro) e Bártolo (2018 e o capítulo três deste livro). Nos limites deste capítulo, e me valendo das formulações citadas, gostaria de destacar que, na festa de Cosme e Damião, a porta representa o limite em que o mundo pessoalizado se encontrará

[8] Sobre gestos ambivalentes, ver Latour (2008).

com o anônimo (DAMATTA, 1991), pela mediação de um saquinho de doces.

A forma ideal da doação – uma interação de segundos na porta de uma casa, para uma criança, ou um grupo de crianças passante – protege de qualquer tentativa de estabelecer vínculos – obrigações, subordinações – mediante o presente. A ênfase em que se dará o doce "às crianças que passarem pela rua", "a qualquer criança", a "crianças da rua" reforça a ideia de uma doação num sentido universal. A doação à criança passante da rua é o ato de desprendimento em seu estado mais puro, pois é impossível esperar pelo seu retorno – quando muito se pode esperar um obrigado. A rapidez, o anonimato, a aleatoriedade na doação são uma espécie de garantia contra o risco do interesse se insinuar, uma forma ritual que garante que doar seja doar-se. Como uma graça, ou como um sacrifício que permite que a graça emerja. Aqui, vemos como um pacote de doces e balas associados a dois santos gêmeos é capaz de se transformar num símbolo e num ato concreto de generosidade.

Quando analisamos as respostas sobre as formas de doar menos recorrentes, observamos que outras modalidades aparecem. Há variações que são meramente de método, como doar de carro, doar a pé, doar na porta da escola. Outras formulações, no entanto, abrem brechas para que se percebam mudanças de significado. Por exemplo, doar *nas comunidades* (favelas), na escola *pública*, em *orfanatos e asilos*, ou no outro bairro (mais pobres) implica doar para uma criança outra, que, independentemente de ser anônima ou não, certamente é vista como "carente" ou "necessitada". Chamam

atenção no questionário casos em que se doa por intermédio de empregadas domésticas ("secretárias do lar" que levam os saquinhos "para suas comunidades"). E, também, homens que compravam doces para distribuir para seus funcionários, ou melhor, para os filhos de seus funcionários. Se há um viés de igualitarismo no princípio geral dos saquinhos, diferenças de posição social, isto é, assimetrias, surgem nas diferentes modalidades de doar. Portanto, há passagens e combinações entre brincadeira e caridade.

Note-se ainda que, apesar de a maior parte se referir a doações anônimas, há os que destacam que darão também à família, aos filhos dos amigos, aos vizinhos, aos afilhados – doações para quem se conhece. A praxe é separar um conjunto para distribuir no âmbito das relações pessoalizadas, e há mesmo aqueles que só os doam dessa forma. Como Freitas (2015, 2019) e Bártolo (2018) demonstraram em detalhe, a doação em bairros com alto grau de interconhecimento faz com que as crianças *da rua* igualmente sejam crianças próximas, *conhecidas*, o que relativiza a dimensão de anonimato na doação. Mediante essas respostas, reencontro os saquinhos da minha infância, a experiência de alguém que os via chegar quase magicamente pelas mãos da vizinha e a minha própria categoria nessa armadura de posições: a de *criança conhecida da vizinhança*.

De que forma essas modalidades de distribuição no âmbito das relações pessoalizadas se encontram com as razões apresentadas para a distribuição de saquinhos? Ao perguntarmos aos entrevistados por que davam doces, foram três as principais justificativas, em

ordem decrescente: *por promessa*, *porque eu gosto* e *por tradição*. No primeiro caso, muitos disseram estar doando por promessas em curso, a maioria das quais *de vida inteira*, e algumas por tempo determinado. Note-se ainda que muitas pessoas mencionaram ter começado a dar por promessa, mas que continuaram dando, mesmo depois de a promessa ter sido cumprida. Uma promessa que aparece como característica de Cosme e Damião é a dos sete anos: quando uma criança nasce, promete-se doces por esse período, para lhe garantir saúde e a proteção dos gêmeos nos primeiros anos de vida.

O tema da promessa no culto aos santos é um dos tropos capturados pelo debate interesse/desinteresse e pela associação à noção de contrato. Desde meu mestrado (MENEZES, 1996) e, de forma mais consciente, desde meu doutorado (MENEZES, 2004), tenho chamado a atenção para o caráter redutor desse modelo interpretativo, por se afastar das formulações em que os devotos exprimem suas relações com os santos, ou melhor, por deixar de lado uma grande parte delas. Pois se a promessa tem que ser paga, e muitas vezes de forma precisa (embora a existência de pontos inegociáveis não exclua necessariamente alguma margem de manobra), a relação com os santos não se reduz a prometer e a pagar promessas.

O caso de Cosme e Damião é muito iluminador nesse sentido: se um grande número de pessoas falava de promessa, esta era muitas vezes circunstancial ou combinada a outros motivos (“esse ano estou pagando promessa, mas dou sempre”, “comecei por promessa, porém continuei dando”, “dou por promessa, por devoção e por farra, porque eu gosto”). Ou também, havia vários casos em que

a promessa se manifestava de forma tão alongada no tempo, que recobria a própria vida: "vou dar doce até morrer", "dou desde que eu era criança, até o dia que Deus quiser", "quando eu morrer, eu paro", foram respostas que obtivemos. Outras pessoas ainda afirmaram doar por motivações religiosas, como fé, devoção ou espiritualidade, mas não fizeram referências a promessas. A homenagem a Cosme e Damião, santos de devoção, ou de uma devoção às entidades-criança é motivo para participar.

O interessante é que várias pessoas assinalaram dar continuidade a promessas de suas mães, avós, pais, tios, maridos e até bisavós, herdando-as. Por outro lado, aqueles que referiam estar pagando promessas próprias esclareceram que elas foram feitas por filhos ou netos. Assim, ascendentes e descendentes são colocados em relação pelas promessas que envolvem doação de saquinhos. Relações de aliança também acarretam o compartilhamento de promessas: a partir do casamento e da entrada na família do/da cônjuge, pode-se adquirir o hábito de distribuir e entrar na rede da distribuição ("foi minha sogra que me ensinou a agradecer pelas graças dos meus filhos"). E, como ressaltamos, é possível circular por essas formas em diferentes momentos do ciclo de vida. Desse modo, transgeracionalidade e aliança se combinam na continuidade da celebração do dia.

A dimensão festiva para além do compromisso com os santos aparece com clareza nas respostas daqueles que disseram doar *por gostar* e dos que afirmam fazê-lo *por tradição*. As doações por gosto relacionam-se ao interesse pelas dimensões lúdicas da festa,

enquanto farra, diversão, alegria das crianças, ou para reviver boas lembranças da própria infância, um período de felicidade que se deseja retribuir, alegrando a infância alheia. Muitas pessoas, no entanto, fazem questão de se demarcar, afirmando que dão *porque gostam, e não por promessa nem por espiritualidade*. Nessa resposta em que gostar se opõe a outras ações, parece entrar em jogo a autonomia pessoal na participação no evento, aquilo que não é feito por obrigação, mas por pura vontade, sem associação à religião. A festa aparece quase como secular. Mas também pode estar subjacente um contraponto às condenações evangélicas de que ela seria idolatria ou enfeitiçamento das crianças por meio dos doces: *dou porque gosto* pode ser tanto entendido como "ninguém tem nada a ver com isso", um exercício de liberdade, quanto "claro que se pode dar doce sem nenhum interesse subliminar e nenhuma má intenção".

Por fim, há um bloco considerável dos que afirmam dar doce *por tradição* e, mais especificamente, *por tradição familiar*, nos levando de volta ao tema da herança, seja a da devoção aos santos, seja a do ato de doar, ou ambas. Entre esses casos, há relatos de envolvimentos por décadas com a doação de doces, e é frequente que o período da infância em que se pegava saquinhos e se ajudava os adultos a montá-los e a distribuí-los entre na contagem do tempo. Assim, dar e receber se colocam não como etapas sequenciais, mas como partes em um grande contínuo, se considerada a família como unidade social. A tradição familiar emerge como uma justificativa exclusiva, ou pode estar em associação com as doações por

promessa, devoção e gosto. Como lembra Duarte (2006, p. 16), culto e tradição familiar podem se entrelaçar. Há uma relação entre herdar essas práticas e as famílias se reunirem para distribuir os doces, muitas vezes com uma pessoa assumindo tanto a função de doar quanto a de agregar os parentes na data (ver também Menezes [2016]).

Um último ponto que gostaria de destacar é dos que doam doces no trabalho ou por questões de profissão e ocupação. Além de patrões que doam para seus funcionários, provavelmente para manter boas relações e, também, para facilitar a distribuição de seus saquinhos, há profissões relacionadas à infância, como professoras, merendeiras etc., que impelem a doar "porque se trabalha com criança". Seria importante explorar, no futuro, as dimensões de gênero que marcariam as correlações que se estabelecem entre ocupação e doação[9].

Há, portanto, nos *saquinhos de Cosme e Damião*, muitas coisas além dos doces.

[9] Bártolo e outros membros da equipe registraram, por exemplo, as ocupações de boleira e de vendedor de doces como outras categorias que compeliam os que as exerciam a doar. Uma associação possível deste tópico seria ao caso trazido por Bitar, nesta coletânea.

MODULAÇÕES EM CENAS ETNOGRÁFICAS[10]

Nesta seção, gostaria de trazer os planos mais gerais de análise para algumas cenas etnográficas, a fim de que eles ganhem maior concretude e dinâmica. Para isso, apresento referências à participação na compra e distribuição de D. Teca, em 2013, da montagem e distribuição de Sônia, no mesmo ano, da montagem com Nat e da montagem e distribuição com Patrícia, ambas em 2017. Cada caso aproxima-se das linhas gerais que apresentamos anteriormente, ao mesmo tempo que as complexifica e relativiza.

a) D. Teca, Usina, 2013

Cheguei a D. Teca por intermédio de sua filha Beatriz (Bia), que é cunhada de um primo. Ele me indicou a família ao saber da pesquisa, pois, segundo afirmou, eles davam doces há muitos anos e saberiam me informar bastante sobre o assunto. De fato, foi com essa família que "aprendi" a comprar os doces e realizei minha primeira distribuição.

Quem realiza as compras é Bia, pois a mãe tem problemas de locomoção. Para isso, vou encontrá-la numa loja atacadista de doces do Engenho de Dentro, na véspera do dia de Cosme e Damião de 2013, cerca de 12 quilômetros de sua casa, às 8h20 da manhã.

[10] A pedido de algumas pessoas, adotei o critério de nomes fictícios para as interlocutoras. Também troquei, por questões de direitos comerciais, o nome das marcas de doce.

Marcamos cedo porque ela precisa comprar os doces e deixá-los na casa da mãe, na Usina, no alto da Tijuca (ambas moram no mesmo prédio), antes de ir para o trabalho, na zona oeste da cidade. A loja foi rearranjada para a ocasião: há uma pilha de doces tradicionais de Cosme e Damião em destaque, para atrair clientes, facilitar as compras e anunciar o que deveria ser comprado para a festa. Aos poucos, vou me inserindo num universo de regras e técnicas particulares.

A destreza de Bia é impressionante, tanto física como mental, navegando por um oceano evidentemente familiar. Em menos de uma hora, compramos o necessário para cem saquinhos: ela garante quantidade suficiente de cada tipo de doce, para que nenhuma criança seja prejudicada ou frustrada. Sabe as marcas ideais e escolhe os doces baseada em critérios como textura (não pode ser muito duro, para não machucar o dente da criança, não pode ser muito mole para não melar), frescor (data de fabricação e aspecto), tamanho para acomodação no saquinho e preço, pois é preciso que o dinheiro dê. Desliza pela loja com rapidez e agilidade, já que conhece bem o lugar, já que é ali que compra todos os anos, tanto pelo custo quanto pela praticidade do estacionamento ao lado. Fica aborrecida com embalagens cujas quantidades mudaram, pois elas a obrigam a recalcular quantas será preciso levar para completar seus cem saquinhos. E, por fim, depois dos doces tradicionais de Cosme e Damião, procura algumas novidades: ela me diz que o bombom Milimili (de uma marca nova) é muito bom, vai levar este ano. Aprendeu o nome vendo o que seus filhos (pequenos) gostam mais

de comer quando ganham saquinhos de brindes em aniversário dos colegas. Evidencia-se então uma conexão entre festa de aniversário infantil e festa de Cosme e Damião que promove a atualização dos saquinhos, ainda que mantendo como referência distintiva os doces tradicionais.

Após as compras, ao ir entregá-las à D. Teca, aproveito para entrevistá-la a fim de entender seu envolvimento com os doces. Ela me conta que sua mãe, a avó de Bia, criava um menino e um dia pediu que ele fosse ao armazém logo após o almoço. Ele foi e voltou correndo, e teve indigestão com risco de morte. O médico disse que não havia o que fazer, mas a mãe falou: "Valei-me Cosme e Damião, se meu filho se curar, *vou dar doces o resto da vida*" (grifo nosso). Ele se curou, sem sequelas, e a mãe deu doces a vida inteira. Na velhice, pediu para *ao menos um filho continuar sua obra*. Então, D. Teca *continuou a obra da mãe* e espera que Bia, que é filha única, *continue a sua*.

Mas a celebração não é feita só de continuidades. A distribuição da matriarca era bem diferente da atual. Ela fazia um almoço caprichado, com feijoada, reunia a família toda, tios e primos, no dia de Cosme e Damião. À tarde, montava uma mesa de doces feitos por ela mesma, com brigadeiro, cajuzinho, queijadinha, beijinho de coco, cocada, peitinho de moça e bolo, e fazia a doação de saquinhos às crianças da rua.

Já a distribuição de D. Teca não é apenas menor do que a da mãe, mas tem contornos diferentes. Quando morava no Méier, bairro do subúrbio carioca, deu grandes quantidades de doces, sem

mesa, separando um conjunto de saquinhos para amigos, parentes e família para dar depois. Fez isso de várias formas, dependendo do ano, às vezes combinando-as: distribuiu de carro, com o marido, por ruas menores, para evitar aglomerações. Deu em orfanato: ligava antes para saber quantas crianças eram, para não faltar a ninguém, e *fazia questão de entregar na mão de cada uma, para ver a alegria nos olhinhos delas*. Enquanto morava em um prédio pequeno, distribuía pelo portão da garagem, para evitar aborrecer os vizinhos e o síndico, porque às vezes as crianças quebram as coisas. Já distribuiu andando pela rua, quando se preparava para sair e evitar ataques: ia de bolsa pequena, só com os documentos e pouca coisa. Mas, quando nos encontramos, morava em um prédio grande, num bairro onde as crianças parecem não estar acostumadas a *catar* doce. Vai dar os saquinhos na rua, porém, no próximo ano, pensa em mandá-los para a escola dos netos, apesar de agora, com outras religiões, ser preciso perguntar primeiro se pode dar para a criança, a fim de evitar conflito. No entanto, continuará guardando para *as crianças da família*.

Sabendo de seus problemas de locomoção e a carga de trabalho de Bia, ofereço-me para ajudar a montar e distribuir os saquinhos. Ela aceita a colaboração na distribuição, que farei no dia seguinte, à tarde, com seu marido. Sairemos pelo bairro em busca de crianças e só conseguiremos concluir a entrega dos cem saquinhos depois de andar muito, ao chegar aos pés de uma das subidas do morro do Borel. Porém, para a montagem, D. Teca recusou delicadamente meu apoio, visto que ela seria feita tarde da noite,

depois que a filha voltasse do trabalho e com a ajuda do marido e do genro. Entendo que se trata de um momento íntimo e não insisto. Contudo, ela me conta como costuma ser (fotografias 1 e 2):

> A família toda vai me ajudar a montar. Um coloca os doces, outro grampeia, a Bia cuida das crianças, para não atrapalhar. Eu abro a mesa de jantar, espalho os doces, tiro três de cada um para Cosme e Damião, coloco num prato grande e depois começamos a montar. Ninguém pega, nem come nada antes dos santos. Monto também uma mesa para eles [Cosme e Damião]: coloco toalha branca, minhas imagens, uma vela de sete dias, flores – rosas ou palmas de Santa Rita, de cores claras: brancas, amarelas ou às vezes tingidas de azul. E o prato com os doces deles. Quando coloco, digo: Cosminho, é em sua honra, em sua homenagem. Rezo em homenagem a eles e, depois da distribuição, acendo a vela, que é para não deixar vela acesa sozinha em casa. Os doces ficam no prato de três a cinco dias nos pés dos santos, depois [meu marido] leva para um jardim perto de casa, para entregar aos santos os doces deles: não se pode deixar no lixo. (D. Teca, em sua casa, em entrevista à autora, 26 set. 2013).

Fotografia 1
Altar montado por D. Teca



O altar localiza-se no quarto dos fundos, onde D. Teca reza antes de sair para distribuir os doces. A imagem maior era de sua mãe. Autora: Renata de Castro Menezes, Usina, 2013.

Fotografia 2
Saquinhos prontos e organizados na sala de D. Teca



No sofá, os saquinhos para a rua. Na poltrona, aqueles separados para "conhecidos" ou para a família. Autora: Renata de Castro Menezes, Usina, 2013.

b) Sônia, Baixada Fluminense, 2013

A percepção da montagem dos saquinhos como um momento de congraçamento familiar se confirmou ao compartilhar a experiência com Sônia e sua família, em sua ampla casa em um município da Baixada Fluminense, em 29 de setembro de 2013. Cheguei até lá mediante sua irmã, uma colega de trabalho, a fim de participar de um evento que congrega anualmente toda a família - as irmãs, os cunhados, as filhas, os genros, os netos e os sobrinhos-netos da doadora. Por isso mesmo, Sônia opta por fazer sua entrega nos finais de semana, no caso, um domingo próximo ao dia 27, com o intuito de garantir o comparecimento do maior número de pessoas possível.

A dinâmica é intensa, pois a montagem e a distribuição, feitas coletivamente, se dão no mesmo dia. São oferecidos cerca de trezentos saquinhos, cem por ela, o resto pelas filhas. A jornada começa por volta das 10h da manhã, numa grande mesa da varanda, à beira da piscina, onde se enchem os saquinhos. Depois, há um almoço, uma ligeira sesta e, por volta das 15-16h, dá-se a distribuição para as crianças da vizinhança, que vira e mexe não resistem e tocam a campainha, para confirmar a que horas vai começar.

Embora nem todos os presentes participem da montagem, visto que alguns dos homens veem esportes na TV e as crianças menores brincam no gramado ou na piscina, ela assume os contornos de um circuito, com pessoas ocupando determinadas posições e se responsabilizando por colocar em cada saquinho um tipo de doce. O movimento segue uma ordem não aleatória: é preciso inseri-los

de forma adequada a fim de garantir um melhor ordenamento, para que a sacola ao mesmo tempo possa ficar cheia, compacta, mas bem fechada. E que o peso e o formato dos doces maiores não quebrem os mais frágeis. No processo, as mais experientes ajudam os demais a aperfeiçoar os gestos.

Concluído o trabalho, guardam-se os saquinhos e na mesma mesa coloca-se um lauto almoço, em que todos participam conversando animadamente, contando histórias. O sentimento de uma antropóloga invadindo a intimidade alheia é forte. Depois da comida, a mesa se esvazia pela segunda vez e há um intervalo até a hora da distribuição, em que, na frente da casa, perto do portão, um novo circuito vai se configurar. Como Sônia distribui, além do saquinho, brinquedos, pipoca e bolo, esses brindes são arranjados em pontos estratégicos da garagem, novamente com membros da família se responsabilizando por cada um deles, como também pela abertura do portão e pela fila para ingresso das crianças. Porém, agora os homens se fazem presentes de maneira mais ativa, ajudando a controlar a movimentação.

O bolo, que uma das filhas de Sônia tinha ido buscar no supermercado em que fora encomendado, é enorme, decorado e colorido. Ele vai se revelar um sinal diacrítico da festa. Sônia comenta que há muitos vizinhos evangélicos que não deixam os filhos comê-lo, mas querem pegar os brinquedos. Então ela diz que só dá se aceitarem tudo. Ela lamenta, porque, embora dê doces há tantos anos que já está ofertando aos filhos dos que pegavam inicialmente,

os saquinhos sobram cada vez mais, pois menos crianças os aceitam a cada ano.

Se no caso de D. Teca as mudanças no formato da moradia, no estilo da vida urbana e no perfil das famílias parecem ser o que mais provocou transformações em sua distribuição, no caso de Sônia, que ainda mora numa casa e faz uma grande festa de final de semana com toda a família, as mudanças no campo religioso brasileiro sobressaem. Seu pertencimento ao candomblé a torna atenta aos sinais de intolerância religiosa, pois ela é zeladora de santo. Ainda que hoje não tenha barracão, só cuide do seu santo e mantenha suas obrigações (tive a oportunidade de ver seu quarto de santo na casa), tem uma relação profunda com a religiosidade afro-brasileira. E suas filhas, ela as define como espíritas. A recusa ao bolo – no qual está escrito "Salve Cosme e Damião e Doum" – é recebida como uma negativa a aceitar coisas de comer de alguém que, apesar de ser uma vizinha há décadas e uma doadora habitual, é colocada sob suspeição por ser de religião afro. Os doces e o bolo são vistos como foco de perigo, e não como uma dádiva generosa. Ao passo que os brinquedos – menos capazes de contágio, porque não são ingeridos e absorvidos pelo organismo – são passíveis de serem "descontaminados", assustam menos (ver SILVA, 2007; GOMES, 2009; e o capítulo de Reis nesta coletânea).

A violência simbólica dessa recusa é sentida fortemente. A leitura do que se faz com intenção de caridade e generosidade como ataque e risco ofende e provoca uma reação – o estabelecimento de uma condição para levar os brinquedos: comer o bolo (fotografia 3).

Um certo impasse se estabelece, no entanto, porque "a cada ano menos crianças pegam doces e mais saquinhos sobram", colocando em suspenso a continuidade dessa tradição familiar e religiosa.

Fotografia 3
Aceitar bolo para ganhar brindes



Registro na casa de Sônia.
Autora: Renata de Castro Menezes,
Baixada Fluminense, 2013.

c) Nat e Patrícia, Oswaldo Cruz, 2017

Passo agora ao último caso que gostaria de abordar neste capítulo, ou melhor, aos dois casos combinados e mais recentes das irmãs

que me receberam em Oswaldo Cruz em 2017. Por meio deles, quero explorar menos a dimensão de continuidade das tradições familiares e mais a dimensão de emancipação de um núcleo familiar que o ingresso no circuito de doadores pode representar.

Nat, uma ex-aluna no mestrado, havia acabado de ter um filho e iria dar seus primeiros doces. Sabendo da pesquisa *Doces Santos*, convidou-me a acompanhar sua montagem e a montagem e doação de sua irmã, Patrícia, que mora na casa ao lado. Apesar da proximidade residencial e de parentesco, serão duas doações independentes. No dia 26, compareço à casa de Nat para conhecer o bebê e colaborar na preparação dos saquinhos. No dia 27, retorno para montar e distribuir saquinhos com Patrícia, seus dois filhos e a companheira de um deles.

A razão que Nat invoca para doar seus primeiros saquinhos, apesar de gostar muito da festa por ter pegado doces nas ruas na infância, por ter vivência em terreiro de umbanda, por cultuar as crianças para pedir leveza na vida, alegria, amor, saúde, é Pedro, seu filho. Na verdade, sua história com Cosme e Damião começou, para além das boas lembranças das farras de pegar doces, com o que ela chama de "um livramento": quando ela mesma era bebê, caiu do colo da mãe que, apavorada com o que poderia ter-lhe acontecido, e "antes mesmo de pegá-la do chão", viu um azulejo de Cosme e Damião numa parede e prometeu que, se a filha sobrevivesse à queda, daria doces por sete anos. A pequena não teve nada, nem mesmo precisou ir ao médico, e a mãe pagou a promessa, da qual Nat participava, ajudando a embalar os doces. Quando Pedro nasceu e

precisou passar por uma internação, a gramática estava introjetada: foi a sua vez de prometer doces por sete anos por sua melhora. E, como tudo tinha saído bem, estava pronta a cumprir seu primeiro ano como doadora. "Quando meu filho nasceu e ficou internado eu fiz a mesma promessa. Quero que isso faça parte da infância do Pedro, acho uma coisa boa e do bem". Em contatos que mantivemos após esse primeiro ano, sei que ela continua pagando sua promessa, mesmo quando tem dificuldades financeiras, às vezes contando com a ajuda da mãe para reforçar os saquinhos.

Em 2017, quando chego à sua casa, os doces já estão comprados sobre a mesa, esperando seu companheiro voltar do trabalho e ajudar com o bebê para podermos encher os saquinhos. Sua intenção é distribuí-los no dia seguinte na mesma hora que Pedro nasceu, em sua homenagem, mas também conectando a vida do filho aos doces e aos santos. O companheiro chega, fica com o bebê e começamos a montar.

Sua irmã Patrícia igualmente retorna do trabalho, passa para me conhecer e para ter uma longa conversa comigo sobre sua experiência com Cosme e Damião e com a umbanda. Também se dispõe a ajudar na montagem, se for preciso. Nat pede alguns conselhos, tira algumas dúvidas, pega algumas sugestões para um melhor aprovisionamento, mas afirma querer fazer do seu jeito: não gosta da sensação de linha de montagem, quer um processo menos rígido no arranjo de seus doces (fotografia 4). Há um jogo sutil que se deixa perceber entre a continuidade de uma tradição familiar e a singularização de um núcleo, ou de uma casa, dentro dessa mesma

tradição. As duas estão continuando experiências boas que tiveram na infância – na vida em família, na rua pegando doce, nas festas do terreiro de umbanda que havia na rua atrás de onde hoje moram –, ao mesmo tempo que encontraram, cada uma, um jeito específico de se relacionar com os santos e com a festa, tanto para atender às suas características e necessidades específicas no relacionamento com os santos quanto para se demarcarem uma da outra.

No dia seguinte, quando volto para ajudar na montagem e na distribuição de Patrícia, Nat já deu seus doces: o marido e o padrinho do filho estão na varanda de casa tocando música, há cervejas, um clima de festa no ar. Na casa de Patrícia, o ambiente é mais tranquilo: estamos aguardando o retorno do filho mais novo do colégio, enquanto o mais velho, universitário, e a companheira (que moram em outro bairro e vieram para ajudar e participar) estão acabando de montar os saquinhos, no que os acompanho. Patrícia me explica que não foi trabalhar: em todo o emprego que assume, avisa que não comparece no dia de Cosme e Damião, o que no atual cargo não foi um problema, porque já está na firma há muitos anos e o chefe sabe de sua devoção. Quando os sacos estão completos e seu filho menor chega, ela separa alguns saquinhos e leva para rezar num altar doméstico, iniciando depois a distribuição. Vou para o portão, do lado de fora, e consigo fotografar e filmar a doação (fotografia 5). Porém, tudo se dá muito rápido, e um grande número de saquinhos que passamos horas para montar como que evapora. Em seguida, o filho menor vai brincar com um amigo, os demais lanchamos e eu me despeço.

O que gostaria de ressaltar na referência às duas irmãs é a possibilidade de perceber, pela continuidade da prática dos doces, as descontinuidades nas trajetórias biográficas e a reconstrução e demarcação de identidades por meio dos deslocamentos de papéis sociais na cadeia de distribuição-recepção de doces. Portanto, a passagem de receptor a doador pode sinalizar *a emancipação dos filhos diante dos pais*, de diversas formas (por exemplo, filhos que passem a trabalhar e ajudem, financeiramente, os pais a comprarem os doces, tornando a doação um gasto coletivo, ou filhos que compram para pais que não podem mais andar ou fazer esforço, como no caso de Bia), ou *a emancipação de uma casa*, uma nova família que, morando sem os pais, passa a doar. Assim, o tempo breve da vida social de um saquinho nos permite ver como ele articula o tempo longo da vida social dos doadores e a vida ainda mais longa das famílias que se fazem e refazem em torno dessa tradição.

Fotografia 4
A montagem na casa de Nat



Autora: Renata de Castro Menezes,
Oswaldo Cruz, 2017.

Fotografia 5
A distribuição no portão de Patrícia



Autora: Renata de Castro Menezes,
Oswaldo Cruz, 2017.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

> Você tem que conversar com a minha mãe, ela sabe tudo. Mas tudo isso começou com a minha avó. Quando ela morreu, foi minha mãe que passou a dar doces. Minha família dá doces certamente há mais de cinquenta anos. [Faz uma pausa]. Eu adorava a minha avó, ela era maravilhosa: lembro tanto dela nessa época do ano! [Bia chora discretamente].
> Notas de campo sobre Bia, loja de doces do Engenho de Dentro, 26 set. 2013.

Os saquinhos de Cosme e Damião nos colocam um imbricamento entre família e religião em que se torna impossível saber em que medida, para os adultos, se tornar um doador significa atender a obrigações religiosas ou familiares. Porém, essa dificuldade de percepção pode sinalizar justamente que a separação entre essas duas dimensões não faça sentido para grande parte dos envolvidos na festa dos doces. Doces de Cosme e Damião também são famílias retecendo seus laços, refazendo-se entre gerações, herdando papéis. Talvez esta seja uma boa forma de conceituar determinada dimensão da religião e do ritual: coisas que as famílias fazem, mas, inversa e complementarmente, coisas que fazem famílias... Em alguma medida, celebra-se, para além da devoção aos santos gêmeos, ou da valorização da infância, a devoção à própria família (DUARTE, 2006 – sobre a relação entre família e religião e rituais de sacralização da família, ver Duarte e Gomes [2008]).

As análises aqui apresentadas deixam entrever que uma série de princípios de classificação vão operando ao longo desse circuito de doces e pessoas. Modalidades de relação vão se constituindo, sendo demarcadas, e processos metonímicos fazem com que as qualidades dos doces se tornem atributos de relações e de pessoas. Diversos tipos de relação de reciprocidade se estabelecem ou são ativadas pela mediação dos doces e das crianças: entre as pessoas, em suas várias redes de sociação, entre elas e os santos, agentes nesses circuitos. Portanto, estudar o dia de Cosme e Damião é buscar compreender como redes informais operando em metrópoles realizam transmissões do saber-fazer, constroem reputações e perpetuam e renovam tradições. Demonstra também como podem se construir modelos ideais de infância e generosidade.

Por meio da celebração em suas diferentes nuances é possível ver como o tecido social é costurado com base no lúdico e no sagrado. Conforme sugere Magnani (2014), trata-se de descobrir como,

> [...] num universo social aparentemente monótono [ou, no caso, aparentemente anedótico], há em operação uma série de práticas com suas classificações, regras e diferenciações [...] revelando um campo específico de interação no qual as pessoas se encontram, criam laços, lidam com suas diferenças e negociam seus conflitos, desenvolvendo, em suma, redes de socialidade. (MAGNANI, 2014, p. 331, tradução nossa).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

APPADURAI, Arjun. Introduction: commodities and the politics of value. In: APPADURAI, Arjun (org.). *The social life of things*: commoditization in a cultural perspective. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. p. 3-63.

BÁRTOLO, Lucas. Entre a caridade, a diversão e o medo: o dia de Cosme e Damião em uma vila do subúrbio carioca. *Revista Intratextos*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 146-168, 2018.

BOURDIEU, Pierre. Comprendre. In: BOURDIEU, Pierre. *La Misère du Monde*. Paris: Seuil, 1993. p. 903-939.

BOURDIEU, Pierre. Marginalia: algumas notas adicionais sobre o dom. Mana, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 7-20, 1996. Disponível em: https://tinyurl.com/y6xrqcmb. Acesso em: 4 out. 2020.

BOURDIEU, Pierre. Os ritos como atos de instituição. In: BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas lingüísticas*. São Paulo: Edusp, 1998. p. 97-106.

BOURDIEU, Pierre. A casa kabyle ou o mundo às avessas. *Revista Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 8, n. 8, p. 147-159, 1999. Disponível em: https://tinyurl.com/yy39wl9t. Acesso em: 4 out. 2020.

BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude. La construction de l'objet. In: BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude. *Le*

métier de sociologue. 4. ed. Paris: Mouton, 1983. p. 51-80.

DAMATTA, Roberto. Carnavais, paradas e procissões: reflexões sobre o mundo dos ritos. In DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. Para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. p. 35-66.

DAMATTA, Roberto. *A Casa e a Rua*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1991.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. The home sanctuary. Personhood, family and religiosity. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 2, Selected Edition, 2006.

DUARTE, Luiz Fernando Dias; GOMES, Edlaine de Campos. *Três famílias*: identidades e trajetórias transgeracionais nas classes populares. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2008.

FREITAS, Morena. *De doces e crianças*: a festa de Cosme e Damião no Rio de Janeiro. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

FREITAS, Morena. Correndo atrás de doce: socialidades na festa de Cosme e Damião no Rio de Janeiro. *Ponto Urbe*, São Paulo, n. 24, p. 1-17, 2019.

FREYRE, Gilberto. *Sobrados e mucambos*. 15. ed. São Paulo: Global Editora e Distribuidora, 2013.

GENNEP, Arnold van. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1977.

GOMES, Edlaine de Campos. Doce de Cosme e Damião: dar, receber ou não?. In: GOMES, Edlaine de Campos (org.). *Dinâmicas Contemporâneas do Fenômeno Religioso na Sociedade Brasileira*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009. p. 169-187.

HEREDIA, Beatriz. *A Morada da Vida*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

JAKOBSON, Roman. *Linguística e comunicação*. Tradução de I. Blinkstein e José P. Paes. São Paulo: Cultrix, 1971.

KONDO, Dorinne. The way of tea: a symbolic analysis. *Man*, London, v. 20, n. 2, p. 287-306, 1985.

KOPYTOFF, Igor. The cultural biography of things: commoditization as process. In: APPADURAI, Arjun. *The social life of things*: commoditization in a cultural perspective. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. p. 64-91.

LATOUR, Bruno. O que é iconoclash? Ou, há um mundo além das guerras de imagem? *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 14, n. 29, p. 111-150, 2008. Disponível em: https://tinyurl.com/y32hghqn. Acesso em: 4 out. 2020.

LIMA, Raquel dos Santos Sousa. Sobre presença e representação nas imagens dos santos católicos: considerações a partir de um estudo sobre a devoção à Santa Rita. Religião & Sociedade, Rio de Janeiro, v. 35, n. 1, p. 139-163, 2015. Disponível em: https://tinyurl.com/y5hulrbp. Acesso em: 4 out. 2020.

MAFRA, Clara. A “arma da cultura” e os “universalismos parciais”.

Mana, Rio de Janeiro, v. 17, n. 3, p. 607-624, 2011.

MAGNANI, José Guilherme C. Practices of Sociality. In: NONINI, Donald. *A Companion to Urban Anthropology*. London: Wiley-Blackwell, 2014. p. 327-346.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1998.

MAUSS, Marcel. A expressão obrigatória dos sentimentos. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (ed.). *Mauss - Antropologia*. São Paulo: Ática, 1979. p. 147-153.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a Dádiva. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003a. p. 183-314.

MAUSS, Marcel. As técnicas corporais. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003b. p. 399-422.

MAUSS, Marcel. As técnicas e a tecnologia. *Cadernos do Ateliê – A história antropológica de um ponto de vista tecnológico*, Rio de Janeiro, fascículo 1, p. 1-7, 2018 [1941/1948].

MENEZES, Renata de Castro. *Devoção, diversão e poder*: um estudo antropológico sobre a Festa da Penha. 1996. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996.

MENEZES, Renata de Castro. *A dinâmica do sagrado*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

MENEZES, Renata de Castro. Aquela que nos junta, aquela que nos separa: reflexões sobre o campo religioso brasileiro atual a partir de Aparecida. *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, v. 31, p. 74-85, 2012.

MENEZES, Renata de Castro. Doces santos: sobre os Saquinhos de Cosme e Damião. In: GOMES, Edlaine; OLIVEIRA, Paola Lins (org.). *Olhares sobre o patrimônio religioso* – Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Mar de Ideias, 2016. p. 57-87.

PEIRANO, Mariza. Rituais como estratégia analítica e abordagem etnográfica: A análise antropológica dos rituais. In: PEIRANO, Mariza. *O dito e o feito*. Ensaios de Antropologia dos rituais. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001. p. 7-40.

PITT-RIVERS, Julian. Post-script: the place of grace in anthropology. In: PERISTIANY, John G.; PITT-RIVERS, Julian. *Honor and Grace in Anthropology*. New York: Cambridge University Press, 1992. p. 215-246.

SCHECHNER, Richard. Jogo. In: LIGIÉRO, Zeca (org.). *Performance e Antropologia de Richard Schechner*. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2012. p. 91-128.

SIGAUD, Lygia. As vicissitudes do "ensaio sobre o dom". *Mana*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p. 89-123, 1999. Disponível em: https://tinyurl.com/y6q4xwme. Acesso em: 4 out. 2020.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Intolerância religiosa*. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: EDUSP, 2007.

| capítulo 02 |



correndo atrás de doces

MORENA FREITAS

Doces, crianças e sorrisos parecem caracterizar a festa de Cosme e Damião – assim como os movimentos de dar e receber saquinhos estampados com a efígie dos santos gêmeos. Começaremos com a festa em seu ápice e em sua forma mais *tradicional*: *correndo atrás de doce*. Pelas ruas de Vila Isabel, Copacabana, Penha e Vista Alegre, acompanhei grupos de crianças que passavam o dia atrás de doce. No Bairrinho, ao me integrar a um grupo de meninos, pude aprender com eles algumas manhas de pegar doce e ver como eles vivem a festa e passam o dia 27 entre saquinhos, brincadeiras e competições. Ao longo do dia, também pude observar momentos em que as crianças eram acompanhadas por seus pais e como, com eles, iam aprendendo a pegar doces, agradecer e sorrir.

Com base em uma discussão sobre gratuidade e reciprocidade (PITT-RIVERS, 1992; SIMMEL, 1964; BENVENISTE, 1969), procuro compreender como sorrisos e doces circulam numa festa em que graças e agradecimentos acompanham o dar e receber saquinhos. Tomando esses movimentos enquanto saberes da festa, importa aqui discutir como eles são adquiridos e como, da transmissão deles, a festa do dia 27 de setembro segue adoçando e alegrando famílias, casas e ruas.

* Neste artigo, retomo alguns trechos de minha dissertação, *De doces e crianças: a festa de Cosme e Damião no Rio de Janeiro* (2015), baseada em meu trabalho de campo entre 2013 e 2014, quando andei pelas ruas da cidade atrás de crianças que corriam atrás de doce. Agradeço às crianças que me permitiram acompanhá-las e com elas viver o dia 27 de setembro; a Beth, João Antonio, Circe, Vera e Letícia a afetiva acolhida no Bairrinho; e aos dirigentes dos centros que me receberam e me consentiram participar de suas festas.

A festa acontece, ainda, nos centros de umbanda, que, além das giras que celebram as entidades infantis – as ibejadas – costumam promover a distribuição de saquinhos, brinquedos, alimentos e material escolar. Nessas ocasiões, podemos ver festas doces e caridosas, nas quais coexistem as muitas crianças – imaginadas, alegres, carentes, mal-educadas e divinas – que fazem parte dessa festa que as celebra.

APRENDENDO A PEGAR DOCE

Em 2013, as primeiras ruas que percorri atrás de crianças e doces foram as de Vila Isabel, bairro em que morava. Comecei o dia acompanhando um grupo de crianças, que por sua vez estavam acompanhadas de uma senhora. Aquele grupo chamara minha atenção pelas mochilas que carregavam: enquanto muitas crianças tinham mochilas azuis e estampadas com o emblema da prefeitura, duas meninas do grupo levavam uma mochila rosa e uma mala cinza, ambas de rodinhas. Fui andando atrás delas por algum tempo e, depois de ouvir algumas conversas entre as crianças, tive certeza de que estavam atrás de doce. Aproximei-me da senhora, que depois descobri ser a avó de duas delas, e perguntei se poderia acompanhá-los. Ela, sem fazer muitas perguntas, assentiu, e as crianças começaram a conversar comigo, querendo saber minha idade, onde e com quem eu morava, onde e o que eu estudava, e se eu tinha cachorro (perguntaram isso depois que passamos por um). Após dar tantas informações sobre mim, consegui algumas sobre elas.

O grupo era composto por dois meninos – com 7 e 12 anos – e três meninas – de 6, 8 e 9 anos. Era a primeira vez que a mais nova saía para pegar doce, pois até então recebia seus saquinhos em casa, levados pela mãe ou entregues por vizinhos. Os demais integrantes do grupo já andavam por Vila Isabel atrás de doce há três anos. Todos moravam no morro de São João e eram vizinhos – a senhora costumava tomar conta deles enquanto as mães trabalhavam, e era sempre ela quem os acompanhava na busca por doces no dia de Cosme e Damião.

Para os que tinham experiência, esse ano o movimento estava *fraco*; há quase duas horas na rua ainda não tinham pegado nenhum saquinho. Em casa, já tinham bastante doce, que foram ganhando durante a semana – as mães de todos tinham a ocupação de diarista e, em algumas casas em que trabalhavam, receberam um saquinho para os filhos. Segundo as crianças, todos os patrões das mães davam doce para elas, e ao longo da semana cada uma já tinha conseguido uns quinze saquinhos, contando também com os que receberam dos vizinhos[1].

Nesse grupo, eu era a *tia* ou a *menina*. Enquanto *tia*, era chamada, sobretudo pelas meninas, para ajudar na travessia das ruas, segurando a mão e olhando o movimento dos carros; ouvia sobre a escola – estavam felizes porque naquele dia não tinham que ir à aula –, sobre suas mães e sobre as expectativas para o dia – apesar de

[1] É comum que as famílias, após a montagem, separem os saquinhos que serão entregues aos sobrinhos, filhos de vizinhos ou colegas do trabalho, e para os filhos, que já não são mais crianças. Antes mesmo do dia 27, os saquinhos começam, de forma bastante discreta, a circular pela cidade.

estarem desapontados com o movimento das ruas, esperavam que até o fim daquela jornada a mala e as mochilas ficassem cheias de doces. A avó me chamava de *menina*, para me contar o quão levada cada criança era – a mais nova, teimosa e muito agitada, era a mais difícil de lidar –, quem respeitava, quem desobedecia e, também, sobre o movimento; se as crianças ainda estavam esperançosas, a avó afirmava que esse ano era o mais fraco de todos.

Depois de alguns quarteirões sem encontrar nenhum saquinho, chegamos a uma praça onde várias crianças se amontoavam ao redor de um carro. As crianças logo correram – finalmente havíamos encontrado algum doce! A senhora também se apressou em chegar até o carro, pois tinha que pegar um saquinho para o neto. Ele já não era mais criança – ela disse que era adolescente, sem dar uma idade precisa – e ficou em casa dormindo, pois era preguiçoso e não queria ficar andando na rua.

As meninas que seguravam minha mão a soltaram logo depois da travessia para correr em direção ao carro, mas uma delas permaneceu junto a mim. Quando perguntei se ela não ia pegar doce, disse que tinha vergonha. Além disso, ali estava cheio de crianças com as quais era melhor não *se misturar*, eram todas moradoras do Morro dos Macacos, todas *sem educação*. Quando perguntei por que era melhor não se misturar com aquelas crianças, quem me respondeu foi a avó: eram todos *filhos de bandido, tudo mal educado e violento*. Pouco tempo depois, encontramos um grupo de adolescentes que cantavam e dançavam pela rua. A mesma menina que

não quis pegar doce no carro me disse "tá vendo, olha lá como eles são. Parece um bando de macaco mesmo, gritando no meio da rua".

Durante a festa, circulam doces e sorrisos, mas também algumas acusações. Não raro a corrida pelos saquinhos pode passar da brincadeira à disputa, quando muitas vezes é acionado o termo *favelado*, que costuma indicar alguma falta – de educação, de modos – ou excesso – de grosseria ou violência, do outro. Neste caso específico, em que ambos os grupos eram de moradores de favelas, não bastava apenas chamar de favelado, era necessário localizá-los. Como sabemos pelo trabalho de Piccolo (2009) sobre o bairro de Vila Isabel, a rivalidade entre o Morro dos Macacos e o São João teve início devido ao tráfico, mas acabou se estendendo à percepção dos moradores de ambas as comunidades.

As crianças do Morro dos Macacos não intimidavam todos, mesmo a avó que as chamou de violentas não hesitou em ir até o carro pegar um saquinho para o neto. Quem mais me chamou atenção foi a mais nova do grupo. Era a primeira vez que ela saía para pegar doce, mas parecia já ter um domínio sobre a atividade. Quando sua amiga teve vergonha de ir pedir doce, ela logo falou que não havia motivo para se envergonhar, afinal não era nem preciso pedir, era só se aproximar "que o moço já dá". Para mostrar como se fazia, ela foi mais uma vez ao carro, pegou um saquinho e deu para a amiga envergonhada. Enquanto a avó não se importou com o fato de a neta não ter pego o saquinho, coube a amiga, mais nova, ensinar as estratégias para pegar doce – tarefa que exige não só determinada

experiência, mas uma certa falta de vergonha em pegar e tato para saber quando nem é preciso pedir.

A busca por doces não estava lá muito animada. Ruas e mais ruas eram percorridas sem que a mochila ficasse mais cheia. As crianças começaram a pedir a avó para ir brincar no balanço da praça. Até então, eu achava que estávamos brincando, pensando que pegar doce era uma brincadeira; mas para as crianças nós só estávamos andando, e naquela caminhada faltavam doces e diversão. A avó ainda queria dar mais algumas voltas pelo bairro, mas acabou convencida pelas crianças.

Na praça, encontramos brinquedos, crianças e doces. Pouco depois que chegamos uma senhora se aproximou com seu carrinho, de onde começou a tirar os saquinhos para entregá-los. Dessa vez, todo o grupo pegou doce e a avó ainda pediu para o neto que ficou dormindo em casa, mas a resposta foi negativa: só ganhava doce quem estava presente. Ao que parece, pedir doces é uma atividade exclusiva às crianças, e os adultos, quando a desempenham, têm de fazê-lo em nome de uma criança, sendo sempre possível receber uma negativa.

Além do balanço e do escorrega, na praça, a minha câmera fotográfica também virou brinquedo. Entre uma foto e outra, algumas crianças iam se aproximando, para posarem ou fotografarem. Havia uma menina que estava mais interessada em registrar do que em ser registrada e, enquanto a ensinava a mexer na câmera, fomos conversando. Ela também estava pegando doces, mas não ia comer nenhum deles, porque a religião de sua mãe não permitia, assim

como não podia cortar os cabelos ou usar shorts curtos. Sua mãe era evangélica[2], e quem a acompanhava era seu avô, que não tinha religião e deixava ela ir para a rua pegar saquinho e comer doce. Mas ela preferia juntar os saquinhos para queimá-los no fim do dia.

Como veremos no capítulo de Lívia Reis neste livro, o proselitismo e o exclusivismo emergem como características intrínsecas ao campo religioso evangélico, que instauram novas formas de interação inter-religiosa. No caso da festa de Cosme e Damião, no pluralismo tradicional aceitar os doces seria uma forma de sociabilidade, de manter laços – ressaltando que receber um saquinho não significa, necessariamente, consumir os doces. Num cenário de pluralismo exclusivista, o que está em jogo, acima de tudo, é reafirmar o pertencimento religioso, negando aquilo que não condiz com seus credos; nesse contexto, a lógica é a da recusa – do doce, dos santos, da reciprocidade (GOMES, 2009).

Para a menina na praça de Vila Isabel, pegar os saquinhos fazia parte de uma brincadeira, sendo o consumo a questão proibitiva. Ainda que o ato de queimar os doces tenha me soado um tanto extremo, ainda havia ali a possibilidade de vivenciar uma parte da festa – sair com o avô pelas ruas, pegar saquinhos com outras crianças e brincar na praça. Nesse sentido, a recusa do doce não corta em definitivo as possibilidades de manter alguma relação com a festa, mesmo que essa seja ressignificada.

Quem pode, come os doces, que antes de serem consumidos passam por um processo de triagem. Na praça, as crianças

[2] Ressalto que ela quem definiu assim a religião da mãe.

aproveitavam para brincar e para contar e abrir seus saquinhos. À medida que iam abrindo os saquinhos, elas já faziam uma divisão: o que seria comido na hora – balas, pirulitos e chicletes –, o que voltaria ao saquinho – os chocolates – e o que ficaria ali no banco mesmo – maria-mole, suspiro e doce de abóbora. Estes doces que eram descartados foram os mesmos que me ofereceram quando a avó falou que eles deviam "ter educação" e perguntar se eu também queria algum doce.

Depois de passar algumas horas com aquele grupo, achei que era o momento de ir encontrar outras crianças, já que me parecia que elas ainda ficariam um bom tempo na praça. Como em Vila Isabel o movimento estava fraco, resolvi seguir para outro bairro, indo até Copacabana. Fazer esse deslocamento era uma forma de ver como a festa acontecia na zona sul – na verdade, era uma curiosidade em saber *se* a festa também acontecia por lá. Nos relatos (FRADE, 1978; LOPES, 2012; RIBEIRO, 1958), ela parece ser muito presente nos subúrbios cariocas, mas pouco – ou nada – se fala acerca da circulação dos doces de Cosme e Damião nas áreas "nobres" da cidade.

Em Copacabana, eu acompanhei – ou pelo menos tentei fazê-lo – um grupo composto por quatro meninas e uma adolescente. Esta, que tinha 16 anos, estava responsável pelas suas primas – que tinham entre 8 e 11 anos. Assim como eu, elas também vinham de Vila Isabel – todas residentes no Morro dos Macacos. Na esperança de encontrar mais movimento (ou seja, mais doces), foram para a zona sul, mas lá não estava muito diferente de Vila

Isabel – particularmente, achei que o movimento estava ainda mais fraco. Quem havia indicado Copacabana como um ponto forte fora a tia, que também estava com elas – havia saído para ir ao banheiro, mas já deveria estar de volta. Alguns minutos depois, a tia chegou, já perguntando quem eu era e o que eu estava fazendo ali com elas. Expliquei-lhe sobre a pesquisa e perguntei se poderia ficar com elas por um tempo e ela concordou. Após isso, as outras meninas não falaram mais comigo e a tia também não me dava muita conversa. Não conseguia estabelecer um diálogo nem com as crianças, nem com os adultos – ali eu não era nem tia, nem menina.

Como em Vila Isabel, a praça era o destino quando não havia doces para ir atrás[3]. Em Copacabana, fomos para a Serzedelo Correia, para ver se ali havia alguém distribuindo doces. Na praça, só havia vestígios de saquinhos e balas. Se as crianças aproveitaram para se sentar – falavam que já estavam cansadas –, a tia ainda queria achar algum doce. Começou a olhar para a minha bolsa, tentando ver o que tinha dentro e me perguntando se eu não tinha nada para lhes dar. Compreendi que, naquele grupo, este era o único lugar que eu poderia ocupar: o de dar alguma coisa e, em não tendo o que oferecer, preferi me distanciar.

Após a tentativa, um tanto frustrada, em Copacabana, resolvi ir à Penha, um bairro para mim desconhecido, onde estive uma

[3] Veremos como essa dinâmica de ir até a praça, quando o movimento das ruas está fraco, é bastante recorrente. Ao longo dos anos, fomos percebendo como as praças são lugares significativos e se conformam, inclusive, como centro da festa, como podemos ver em um dos capítulos de Lucas Bártolo neste livro, que nos traz as sociabilidades e devoções da festa em uma praça de Olaria.

única vez para aplicar alguns questionários na semana anterior. Resolvi ir andando pela Avenida Nossa Senhora da Penha, que parecia ser uma avenida central, para ver se encontrava alguma coisa. Não vi muito movimento e resolvi entrar no bairro e percorrer as ruas, deixar o trajeto linear e andar por quarteirões, virando esquinas, sem nenhum ponto de chegada definido. Apesar de estar por toda a cidade, em alguns pontos a festa de Cosme e Damião não é imediatamente vista. Se em alguns lugares esbarramos com crianças e doces a todo momento, noutros não vemos nada, mesmo se estivermos à procura. Por ali, parecia não haver festa alguma. Quando já estava quase me convencendo a ir para outro ponto da cidade, avistei um grupo de adolescentes e resolvi me aproximar.

Eles foram bastante simpáticos, aceitaram minha companhia, apesar de não entenderem muito bem por que eu ia querer andar com eles – afinal, eu tinha deixado claro que não queria pegar doces. Eram seis meninos e duas meninas: elas tinham 11 anos e eles 8, 12 e 13. Todos estavam na rua desde 9 horas e já tinham voltado para casa a fim de almoçar e descarregar as mochilas, que ficaram bastante cheias durante a manhã. Eles me contaram que à tarde o movimento estava bem fraco, se comparado ao da manhã, mas ainda valia à pena ficar circulando pelo bairro, porque sempre tinha a chance de aparecer alguém dando doce. Na verdade, eles iam ficar pela rua até a noite, quando seriam acompanhados pelo pai de uma das meninas. À noite, não tinha tanto saquinho, mas no ano anterior tinham comido bastante bolo e guaraná, quase todos servidos, como eles disseram, em *festas de macumba*.

Com eles, pelas ruas da Penha, pude observar uma *festa entre conhecidos*. O único saquinho que vi sendo distribuído enquanto andava por ali foi dado por uma conhecida deles, que os chamou pelo nome e ainda perguntou pelos seus pais e por uma outra menina (o saquinho dela, que estava ausente, foi entregue para seu primo, um dos meninos do grupo). Conforme íamos andando pelas ruas, iam cumprimentando vizinhos, tios e amigos. Eles se localizavam pelos nomes dos moradores e não das ruas – algumas vezes perguntava onde estávamos e alguém falava "na rua de fulano". Aquele grupo vivia a festa pelas ruas que conheciam e por onde eram reconhecidos, e os doces circulavam entre conhecidos, amigos e vizinhos.

Em 2014, eu não andaria pelas ruas da cidade, mas pelas ruas de um só bairro – ou melhor, de um Bairrinho[4]. Na pesquisa, o Bairrinho se fez presente desde 2013, pelas observações de Lucas Bártolo, que assim como eu começou a investigar pelas ruas do bairro em que morava[5]. Como um todo, o bairro de Vista Alegre tor-

[4] Onze ruas, quatrocentas casas, cinco praças e uma quadra: Bairrinho é oficialmente uma vila, mas tem a aparência de um condomínio fechado, possuindo três entradas com cancelas, onde porteiros controlam a entrada e a saída de veículos e ficam a par da movimentação dos pedestres. Os moradores do Bairrinho se diferenciam dos demais moradores de Vista Alegre, que se distinguem dos moradores dos bairros limítrofes – Cordovil, Irajá e Brás de Pina. Em termos econômicos, a maior parte dos moradores de Vista Alegre pertence às classes C e D, enquanto nos bairros vizinhos a população flutua, majoritariamente, entre as classes D e E. Em termos de doces, os moradores dos bairros vizinhos vão até Vista Alegre e, mais precisamente, atravessam as cancelas do Bairrinho, porque lá os moradores são "ricos, que dão saquinhos bons".

[5] Sua dupla posição, de morador e pesquisador, rendeu finas observações acerca do local e da festa, trazendo importantes considerações sobre as

nou-se um importante local de e para a pesquisa, por ser um lugar onde a festa – e as crianças – se fazia(m) muito presente(s); e também por termos um acesso qualificado ao local. Para mim, o campo no Bairrinho seria uma oportunidade de me aproximar ainda mais das crianças, estabelecendo também um maior contato com o lugar onde eu passaria a festa. A fim de conhecer aquelas onze ruas, bem como as tantas outras que ficam fora das cancelas, seria mais apropriado estender a observação para além do dia da festa. No dia 20 de setembro, cheguei no Bairrinho com uma pequena mala e fui para a casa de dona Circe, que me hospedaria naquela semana.

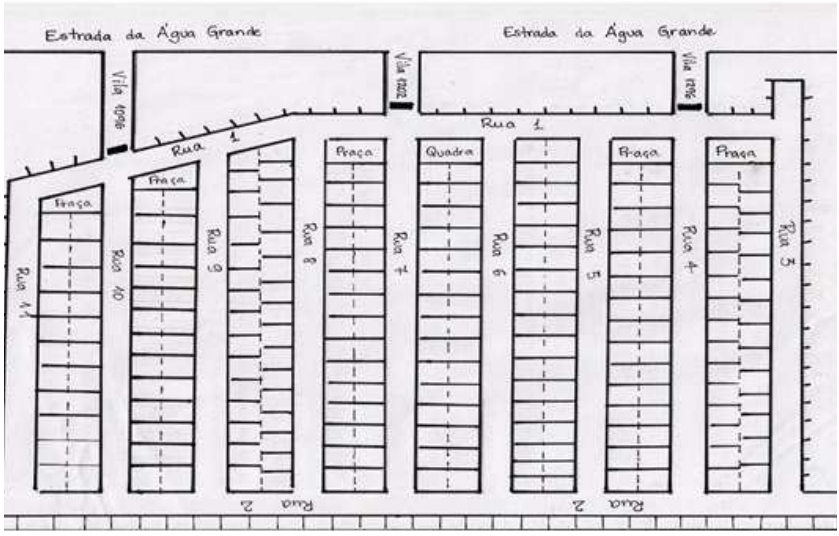
Durante os dias que antecediam a festa, pude perceber como eram os dias "normais" naquele lugar. Havia muito pouco barulho, uma obra em frente à casa onde fiquei trazia algum ruído, mas não muito. O movimento de carros igualmente não era muito intenso, passavam com mais frequência durante a manhã e no fim da tarde, os horários em que os moradores costumam ir e voltar do trabalho. Vez ou outra se ouvia algum carro de som de candidatos, já que estávamos em período eleitoral, que era também bastante perceptível visualmente, pois muitas casas tinham propagandas de algum candidato em sua fachada[6]. Nas pracinhas, havia movimento no meio da manhã e no fim da tarde, quando as crianças ocupavam o

possíveis mudanças que o dia da festa instaurava no espaço (BÁRTOLO, 2018).

[6] Um rosto muito presente era o de Pedro Fernandes, candidato a deputado estadual pelo Partido Solidariedade. Pedro é filho de Rosa Fernandes, vereadora em seu sexto mandato e bastante popular no Barrinho, onde uma das praças leva seu nome.

espaço. Ao atravessar a cancela, o movimento era bastante intenso, pois na Estrada da Água Grande o fluxo de carros e pedestres é constante. Sendo uma das principais vias do pequeno bairro, ali se concentram os pontos de ônibus e o comércio local – padarias, mercearias, farmácia, hortifrúti, papelaria etc. Durante a semana, aproveitei para ir mapeando, no papel e na cabeça, aquelas ruas (figura 1).

Figura 1
Croqui do Bairrinho



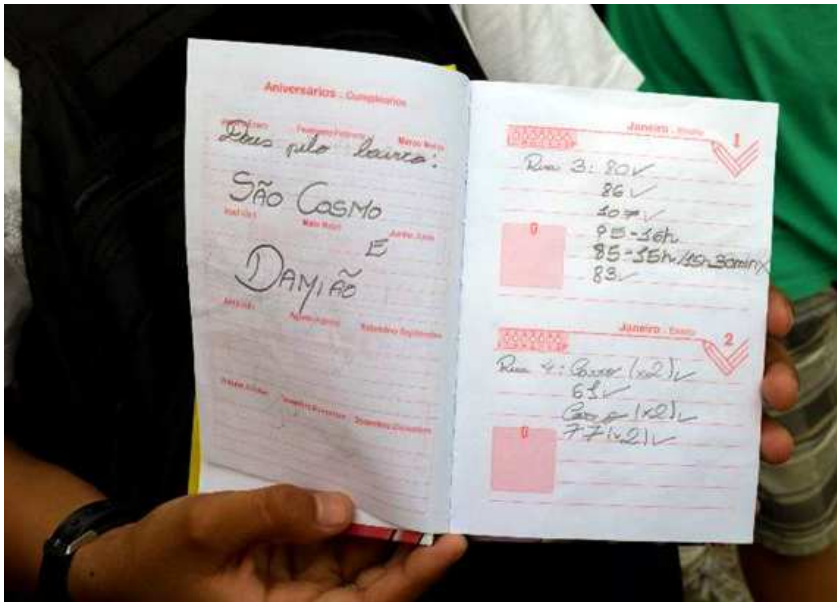
Autora: Morena Freitas, setembro de 2014.

No dia 27, saí da casa de dona Circe pouco antes das 9 horas, quando comecei a ouvir as crianças na rua. Enquanto eu anotava uma conversa que acabara de ter com uma senhora que tinha visto dando saquinhos, um menino se aproximou e perguntou: "é você que é a Morena, né?!". Matheus, primo do Lucas, disse que me

identificou pelo caderninho. Já sabiam meu nome e o que eu fazia ali, nem precisei perguntar se podia acompanhá-los, simplesmente fui andando com eles. Outro integrante do grupo era o João[7], que me era familiar também por um caderninho. Dentre as fotos de campo do ano anterior, havia algumas imagens de um menino, que tinha um caderninho onde anotava todas as casas em que pegava doces, quantos saquinhos pegava em cada casa e as ruas onde passaram distribuindo de carro (fotografia 1). Nesse ano, João não estava com caderno e explicou que as anotações tinham atrapalhado um pouco a corrida pelos doces e que deixou de anotar várias casas onde tinha conseguido algum saquinho; na verdade, ele só anotou nas primeiras horas, quando ainda não tinha muito movimento, depois deixou o caderninho na mochila. A partir de então, eu passaria a festa com um grupo que, de alguma forma, já conhecia e para o qual fui chamada; agora eu correria atrás de doces com o grupo.

[7] João não mora no Bairrinho, mas sua tia sim. Dona Itamary reside na mesma casa onde tem uma creche. Muitos filhos de moradores passam as tardes na creche, que também recebe crianças que moram nas proximidades. Pedro é uma dessas pessoas que são consideradas moradores mesmo sem residirem lá; ele é do pedaço (MAGNANI, 2002).

Fotografia 1
O caderninho de João



Autora: Isabela Pillar, Vista Alegre, 2013.

Naquele momento, eram nove meninos, número que variava ao longo do dia – a todo instante o grupo ia aumentando, diminuindo, se separando e se reencontrando. Quando havia um movimento intenso, geralmente permaneciam unidos e todos iam correndo juntos atrás dos doces. Com um movimento mais fraco, o grupo ia se separando – ocasião em que se subdividiam em grupos menores. Os meninos que podiam sair deixavam o Bairrinho quando o movimento estava fraco, outros iam ficar um tempo nas praças, conversando ou brincando; as meninas, que eram três, também se separavam e ficavam somente entre elas. Como as crianças estavam passando a festa entre conhecidos, era comum que encontrassem um grupo

de amigos, se juntassem a eles e depois voltassem. Eu permaneci a maior parte do tempo com João e Matheus, que não podiam sair do Bairrinho. Em poucos momentos, eles se distraíam da principal tarefa do dia, pegar doces; a garrafa d'água na mochila evitava a necessidade de voltar em casa. Eles, assim como eu, estavam dispostos a permanecer o dia todo pelas ruas do Bairrinho atrás de doce.

Como vimos, quando o movimento *tá fraco*, o melhor é ir para a praça. É o momento de se sentar, tomar uma água e organizar as mochilas. A cada parada, os saquinhos são recontados e os números comparados. Cada um enumerava sua conquista, e seus cálculos pareciam um tanto exagerados se comparados ao volume das mochilas. Além desse ranking entre eles, havia quem competisse consigo mesmo: João queria superar seu próprio recorde de 42 saquinhos, que havia conquistado no ano anterior.

Pegar, numa mesma casa, mais de um saquinho era uma conquista muito comemorada e, quando um conseguia, acabava criando um desafio para os outros que em seguida iam tentar repetir o feito do amigo. Eles tinham algumas estratégias para obter sucesso – o segundo saquinho não deveria ser pego logo em seguida, ou poderia levar ao que aconteceu com João.

Em uma esquina, vimos um homem retirar um saco grande da mala do carro, e os meninos logo perguntavam: "vai dar doce, tio?". A resposta foi afirmativa, mas também anunciou uma espera, pois algumas coisas ainda iam ser arrumadas antes da distribuição. Enquanto esta era organizada do lado de dentro, João teve a ideia de organizar uma fila do lado de fora, que começava, obviamente,

depois dele. Quando a distribuição teve início, João recebeu o primeiro saquinho e saiu correndo – para o final da fila. Num tom mais próximo da brincadeira do que da bronca, ele ouviu "você já não pegou doce, João?!". Rapidamente veio a justificativa: esse segundo ele estava pegando para mim e, prontamente, me entregou o saquinho.

Para evitar ser pego em flagrante e ter de abrir mão dos doces, era preciso dar um tempo entre o primeiro e o segundo saquinho, dar uma volta e depois retornar à casa. Era preciso, segundo eles, ter *cara de pau* para pegar doce na mesma casa, fingir que ainda não tinha pegado. Na maior parte das vezes, era só chegar e pegar, em outros casos, quando eram reconhecidos, era preciso convencer que ainda não o tinha. Dificilmente as pessoas se recusavam a dar doce, mesmo quando sabiam que já era o segundo. Ainda assim, Matheus não se sentia à vontade, pois se ele mesmo sabia que já tinha pegado, não conseguia convencer alguém que não o tinha feito. Até o fim do dia, o recorde dos meninos tinha sido três saquinhos numa mesma casa, e até Matheus, que dizia ter vergonha em fazer isso, alcançou os amigos.

Fotografia 2
Matheus comemora o saquinho recebido



Autora: Isabela Pillar, Vista Alegre, 2013.

Quando descobriam uma casa onde estavam dando doce, evitavam muito alarde, para não atrair mais gente. Era melhor só avisarem do ponto de distribuição uma vez que já tivessem garantido seus saquinhos. Em nenhum momento os vi enganando outro grupo, anunciando doce onde não tinha; mas também não costumavam entregar as fontes. Como já conheciam os moradores, decidiam quais seriam os mais fáceis de enganar, onde era possível pegar mais de um saquinho, e sabiam de algumas casas que sempre davam doces. Muitos daqueles que eles achavam estar enganando, na verdade, não se importavam em dar mais de um saquinho para a mesma

criança. Como todos no Bairrinho se conheciam, dificilmente eles, de fato, passavam uma segunda vez sem serem reconhecidos.

A desenvoltura de cada um na realização dessas *manhas* era utilizada para que eles se classificassem – quem é bom em pegar mais de um saquinho, o melhor em convencer alguém a dar doce, quem era rápido em descobrir onde estava tendo distribuição etc. João era o mais atento, sempre sabia onde tinha doce sendo ofertado, Guilherme "tinha as manhas" e Luís aproveitava seu pequeno porte – para disfarçar a idade e conseguir doces de quem dizia só dar para as crianças menores.

Passando por uma casa, que estava com o portão fechado, eles tocaram a campainha. Perguntei se estavam chamando algum amigo e eles me falavam que ali estavam dando doces. Para mim, não havia nenhum sinal de doce ali, mas eles sabiam que todo ano tinha uma moça que dava saquinho. Pouco tempo depois, uma mulher abriu o portão e já foi contando quantos eram, separando meninos e meninas – naquele momento eram sete meninos e três meninas, eu também fui contabilizada. A moça fechou o portão e nos deixou ali, esperando. Antes que ela voltasse, chegou um menino de cinco anos, acompanhado da mãe. Quando os saquinhos chegaram, o que tinha sido contado como meu foi dado ao menino que acabara de chegar, que por ser pequeno também ganhou um caminhão de brinquedo. Vendo que eu fiquei sem doce, João me ofereceu seu saquinho, afirmando que já tinha bastante e que não se importava.

Dona Iria, que tinha um santuário de Cosme e Damião na frente da casa, recusou o pedido dos meninos por doce, porque eles

já eram grandes. Quando viramos a esquina os meninos começaram a conversar, bem baixinho, pois ainda estávamos perto da casa. João falou que Luís, outro integrante do grupo, mas que não estava presente no momento, tinha ganhado o saquinho dela e que pequeno ele não era. Matheus disse que João devia ir lá, já que era menor que o Luís. Em idade, todos tinham mais ou menos a mesma, entre os 11 e 13 anos; mas o que estava em jogo ali era o critério que dona Iria havia imposto. Em tamanho, eles variavam mais, sendo João o menor. Seguindo as normas de quem estava distribuindo os saquinhos, ele merecia ganhar também.

Esquinas depois, quando encontramos Luís, ele foi chamado por João para acompanhá-lo até a casa de dona Iria. Eu e os outros meninos ficamos na esquina, esperando o resultado do tal protesto. Pouco tempo depois volta João, com seu saquinho na mão. Segundo ele, foi fácil: levou Luís e mostrou à dona Iria que ele não era pequeno e mesmo assim tinha ganhado o saquinho e que, portanto, ele também merecia ganhar o seu. O esforço valeu, pois aquele era um *saquinho bom*. Nenhum dos dois abriu na hora, mas já bastava o fato de, além dos doces, ter como brinde um jogo de dominó.

A questão do tamanho e da idade ressurgia a cada pedido de doce que era negado. Eles nunca recebiam um "não" sem tentar fazer com que o doador mudasse de ideia. Para eles, o critério do tamanho não faz muito sentido e é um tanto injusto: ou se define uma idade ou dá doce para todo mundo, afinal ninguém tem culpa de crescer demais. As crianças de colo nem mereciam ganhar muito

doce, pois elas nem se esforçavam para isso, deixando todo o trabalho para mãe.

Apesar de em alguns momentos também utilizarem o critério de dona Iria – quando disseram que um menino, de 14 anos e uns tantos centímetros a mais que eles, já tinha cara de *pai de família* e não devia ir pra rua pedir doce –, outro critério definia melhor o momento de parar de receber doces. As meninas, as três com 13 anos, ao cruzarem com uma amiga acompanhada do namorado falaram: "tem vergonha não? Já tá aí com namorado e ainda tá pegando doce. Vai pra casa!". Quem tem namorado não ganha saquinho.

Em alguns casos, é a própria criança que estabelece quando deve parar de pegar doce. Talita tinha 13 anos e estava com Natália, da mesma idade, e de João Pedro, Iuri, Fabrício e Cadu, que tinham entre 8 e 10 anos. Todos moravam em Cordovil e tinham saído de casa com o destino já certo, pois sabiam que no Bairrinho tinha *bons saquinhos*. Acabei conversando mais com Talita que não estava tão animada em pegar doces e pareceu mais disponível para a conversa. Pela idade, ela achava que não devia mais participar da festa e quase saiu de casa sem a mochila. Natália acabou por convencê-la, mas ela concordou em pegar os doces, pedir já era demais. Para ela, ainda era possível ganhar, mas já não lhe cabia mais pedir ou correr por doces.

Já os adultos que queriam dar doces só para os *menorzinhos* faziam uma distribuição quase secreta. Sentada em frente à casa, uma senhora chamava algumas mães, que entravam com seus filhos e de lá saíam com um saquinho. Fingindo que não estavam dando

doces, esses adultos enganavam as crianças e evitavam a confusão que o excesso de empolgação poderia causar.

À tarde, as coisas mudaram um pouco. Percebi que havia mais gente *de fora*, menos crianças pequenas acompanhadas das mães e um movimento mais fraco. Ao longo do período, me afastei das crianças em alguns momentos, pois fui acompanhar a distribuição de bolo na casa de duas senhoras. Quando voltei a circular pelas ruas, já eram 17 horas e as coisas começavam a se acalmar. As praças e ruas estavam ocupadas por moradores, não sendo mais perceptível a presença de pessoas de fora. Vi muitos dos meninos com quem passei o dia sentados na praça, conversando; ninguém mais carregava mochila. Segui caminhando por algumas ruas e encontrei João e Matheus, a dupla inseparável. Ainda tinham a esperança de encontrar uns saquinhos, mas já se mostravam cansados. Matheus parou em sua casa para beber água e, da janela do segundo andar, seu avô falou "já tá bom de doce, né?!". Voltou já sem a mochila e avisou que não ia mais pegar doce, agora estava indo para a rua brincar. João insistiu, pois achava que ainda podia receber algum saquinho. Pouco tempo depois o encontrei na praça, também brincando já sem a mochila.

Por volta das 18h30, resolvi dar mais uma volta pela vila. Todo o som que para mim marcou tanto aquele dia não era mais escutado. O Bairrinho no dia da festa tem som dos chinelos batendo no chão, marcando o ritmo da corrida; dos gritos anunciando, pedindo e comemorando os doces; as vozes das mães que pedem atenção e cuidado, ou um saquinho para o filho; a voz dos doadores

que pedem calma, ordem e prioridade – ou exclusividade – dos menores. Com o fim da festa, todos esses sons também findaram, e a noite do 27 de setembro era bem similar às outras que passei no Bairrinho. No fim do dia, era como se tudo aquilo que eu vi horas antes nem tivesse acontecido. Um pratinho de doce ao pé de uma árvore era o que havia sobrado da festa na rua. A movimentação se dava no interior das casas, um cheiro de churrasco se espalhava em algumas ruas e de alguns terraços se ouvia uma música. Os "vestígios" da festa estavam dentro das casas, onde os saquinhos seriam desmontados e os doces armazenados para o consumo nas próximas semanas (ou meses). Para quem deu doce, os potes dos que foram doados são reutilizados no armazenamento dos recebidos. Em um pote, vão os doces de amendoim (pé de moleque, paçoca, pé de moça), uma bacia para os doces não embalados, exceto maria-mole e suspiro, que melam e são frágeis e precisam de potes exclusivos. As pipocas ocupam uma grande sacola, balas, pirulitos e chicletes são muitos e ocupam vários potes. A festa do dia 27, nos doces, não tem previsão para acabar (fotografias 3 e 4).

Fotografias 3 e 4
Os cem saquinhos recolhidos por Pedro Henrique, Rafael e Felipe em setembro de 2014; e os doces armazenados, em 2017



Autor: Lucas Bártolo, Vista Alegre.

O SORRISO DA CRIANÇA

Até aqui trouxe a festa com base no movimento de pegar doces, vivido na companhia das crianças. Apresentei algumas formas de pegar doce e como o aprendizado e vivência dessa festa se dá entre pares – ressaltando proximidades de parentesco, amizade, moradia e faixa etária. Neste segundo momento, pretendo abordar aspectos intergeracionais da festa; isto é, como pais e mães ensinam seus filhos e filhas a dar doces, receber saquinhos e agradecer.

É preciso, antes de tudo, demarcar que tomo aqui a festa de Cosme e Damião pelas lentes das teorias de reciprocidade. Nesse sentido, penso a festa baseada nas suas trocas – do dar, do receber, do retribuir –, nas relações que elas engendram e nas coisas que nela circulam. Segundo Bourdieu (1996, p. 12), o dom tem "seu verdadeiro sentido de ato situado para além da distinção entre a obrigação e a liberdade, a escolha individual e a pressão coletiva, o desinteresse e o interesse" e que, quando visto pela recorrente ótica do universo econômico, acaba por tornar-se uma "ética impossível porque avaliada segundo o ideal do dom verdadeiro, entendido como ato perfeitamente gratuito e gracioso, ofertado sem obrigação ou expectativa, sem motivo ou finalidade, por nada". Parto, portanto, do princípio que as trocas ditas recíprocas podem também envolver interesses; e, desse modo, o fato de um doador esperar um retorno pelos doces ofertados – sendo este um sorriso, um "obrigado" ou a realização de algum pedido feito aos santos – não circunscreve o ato de dar saquinhos no âmbito das trocas econômicas e tampouco o exclui do universo da dádiva e da generosidade (MENEZES, 2004).

Pelas ruas do Bairrinho, vi algumas mães – e, também, alguns pais, mas em menor número – acompanhando seus filhos pequenos, alguns ainda no colo, na procura pelos doces. No caso das crianças de colo, as mães recebem o saquinho e dão para a criança segurar, mesmo que muitas vezes ela pareça não saber muito bem o que fazer com aquilo. Com crianças um pouco maiores, as mães já começam a insistir para que ela própria pegue o saquinho ofertado; nesses dois casos, cabe aos pais o agradecimento pelos doces dados

aos filhos. Para aqueles que já sabem falar, além de pegar o saquinho há ainda outra coisa a se fazer. A mãe logo pergunta: "como é que se fala?", "o que que a gente diz quando ganha alguma coisa?". A criança então aprende que, ao receber das mãos do doador um saquinho de doce, é preciso agradecer a prenda recebida: "obrigado". Os lábios costumam se movimentar não só para emitir a palavra do agradecimento, mas também para compor um sorriso – de forma mais tímida e contida ou deixando à mostra os dentes, num movimento mais amplo e solto. Em alguns momentos, o sorriso já é o obrigado, que nem mesmo precisa ser emitido; mas também pode ser o complemento e o reforço do agradecimento verbalizado. Agradecer e sorrir, ou agradecer com um sorriso, fazem, junto com os doces, parte da festa.

Para pensar sobre os obrigados e os sorrisos que ocorrem em seguida à oferta de um saquinho, recorro a algumas discussões sobre a graça e a gratidão (PITT-RIVERS, 1992; SIMMEL, 1964; BENVENISTE, 1969). Partindo do dar doces enquanto a oferta de uma dádiva, agradecer os doces recebidos seria uma forma de reconhecer a gratuidade das guloseimas recebidas, reafirmando o fato de elas não pedirem uma retribuição de conteúdo equivalente – nesse caso, não caberia agradecer os doces recebidos ofertando um saquinho como retribuição. Então, é ensinado às crianças que, ao receber algo – nesse caso, os doces –, faz-se necessário agradecer, com um "obrigado" e um sorriso.

O agradecimento das crianças e, sobretudo, seus sorrisos são esperados não só por seus pais, mas também por quem lhes ofertou

a prenda. O *sorriso da criança* aparece agora enquanto categoria nativa por ser uma das respostas que entrevistados dão quando perguntados "por que dá doces?"[8]. O *sorriso da criança* ao qual essas pessoas se referem não é o sorriso da etiqueta, do agradecimento polido de uma criança bem educada; mas o sorriso de uma criança feliz. Esse sorriso que motiva as pessoas a comprar doces, montar e distribuir saquinhos é aquele que traz à tona a alegria da criança que acaba de ganhar algo. É para ver essa alegria que essas pessoas dão doces. Um sorriso não expressa apenas um agradecimento, mas uma alegria; e, ao ver essa alegria, quem se sente agraciado é o doador.

Para Pitt-Rivers (1992), a graça faz-se presente nas relações de troca em que não há contrato, não há um sistema previamente estabelecido que faça a equivalência entre o que é dado e o que deve ser recebido enquanto retribuição. Onde imperam os interesses solidários e não há norma para o retorno, há a graça, cujo princípio é desconhecido, subjetivo, emocional e sagrado. Nesse circuito, não precisa haver objetos circulando continuamente, mas a graça precisa manter-se em movimento. No caso da festa de Cosme e Damião, essas graças que se mantêm em circulação se materializam ora em doces, ora em sorrisos.

Sorrisos e obrigados podem materializar igualmente outras moralidades, que não se resumem à gratidão – mas também não

[8] A pergunta faz parte de um questionário aplicado com compradores de doces, em lojas de atacado nos bairros Penha, Quintino, Madureira e Centro, por pesquisadores que compuseram a equipe do projeto 'Doces Santos' em 2013 e 2014.

a excluem. O ato de agradecer ensinado às crianças pode não ser, necessária e exclusivamente, um ensinamento acerca das relações de reciprocidade, graça e reconhecimento da dádiva que é receber, gratuitamente, um saquinho repleto de guloseimas. Opto aqui por tratá-lo, também, como um ensinamento acerca das regras da festa e de suas relações de sociabilidade.

Para Pitt-Rivers (1992), um *obrigado* que não expressa um genuíno reconhecimento de uma graça recebida torna-se um tanto vazio. O mesmo aconteceria com um "bom dia" que é emitido sem que, de fato, haja um profundo desejo que o interlocutor experiencie uma agradável jornada. Mas onde, supostamente, não há gratidão pode haver outras coisas; e, portanto, pode não ser tão vazio quanto parece. Para além de emitir uma mensagem de reconhecimento por uma graça alcançada, um "obrigado" – ou um "bom dia" – pode ser uma forma de reforçar e manter relações de sociabilidade (SIMMEL, 1964). Ou seja, essas crianças podem não estar aprendendo profundamente sobre graça, mas sim sobre como manter relações de proximidade e simpatia com quem lhes oferta um saquinho de doces no dia de Cosme e Damião. Logo, aprendem a viver a festa e receber doces de forma educada – que pode ser, inclusive, grata.

Ressalto que a festa trazida neste texto acontece numa vila, onde doces, agradecimentos e sorrisos circulam entre vizinhos e familiares. Nesse ambiente, viver a festa da maneira apropriada é fundamental para manter as relações de proximidade e afeto que a precedem e que após ela permanecem. A festa de Cosme e Damião é um dos momentos nos quais relações de sociabilidade entre moradores

e quase-moradores se fazem e refazem; nesse sentido, algumas etiquetas são mais estimadas do que seriam numa festa entre desconhecidos, em que a relação se encerra após a entrega o saquinho.

Detive-me, até então, sobre o dar e receber que ocorrem sucessivamente em um curto período – que, de tão curto, parece ser um só tempo: dar o saquinho e receber um sorriso, receber doces e dizer "obrigado". Mas há também uma outra forma de apreender esses movimentos; ou melhor, um outro tempo. Um entrevistado contou-me que dava doces porque havia recebido quando criança e, ao distribuir os saquinhos, ele acabava por dar continuidade a uma festa que viveu em sua infância, possibilitando que outras crianças tivessem a experiência que ele teve anos antes. Com base nisso, podemos pensar que o dar doces hoje se relaciona com o pegar doces de outrora e, em alguma medida, o saquinho dado atualmente pode ser uma retribuição aos doces pegos anos antes. A criança que recebe um saquinho agradece o que recebeu com um "obrigado" ou um sorriso; imediatamente, esse é o retorno que ela pode oferecer. Anos se passam, e quem recebeu os doces agora é adulto e pode dar outro retorno ao que recebeu tempos antes: ao invés de agradecer ou sorrir, agora essa pessoa vai dar os saquinhos – e receberá agradecimentos e sorrisos. Ou seja, é possível retribuir saquinho com saquinho se ampliarmos essa extensão temporal entre o receber e o retribuir.

Para Bourdieu (1996, p. 7-8),

> é o intervalo temporal entre o dom e o contradom que permite ocultar a contradição entre a verdade

> vivida (ou desejada) do dom como ato generoso, gratuito e sem retribuição, e a verdade que o modelo revela, aquela que faz do dom um momento de uma relação de troca transcendente aos atos singulares de troca. Ou seja, o intervalo que possibilita viver a troca objetiva como uma série descontínua de atos livres e generosos

Quando o homem me disse por que dava doces, ele não se referiu a uma retribuição futura e esperada (como poderia ser entendido o caso de quem dá doces pelo sorriso da criança); mas falou sobre o seu ato de dar enquanto uma forma de retribuir o que fora recebido.

Apreender esse dar como uma continuidade do receber permite-nos ainda pensar sobre formas de permanecer na festa. Recorro à teoria simmeliana (1964) que postula a fidelidade enquanto disposição que parte do sujeito e engendra a continuidade das relações sociais, permitindo que estas mantenham suas formas mesmo quando seus conteúdos se alteram. Tomando o caso acima trazido, podemos ver como perceber o ato de dar enquanto retribuição pelo que foi recebido é uma forma de dar continuidade à festa. Chega um momento – uma idade, um tamanho – em que não se pode mais receber um saquinho e, para continuar fazendo parte da festa, faz-se preciso passar a ofertar os doces. Ao distribuir os saquinhos, o adulto mantém uma relação com os doces que pegou na rua quando criança: fazer a festa agora é uma forma de manter-se fiel à festa vivida na infância.

Antes de distribuir os doces, é preciso aprender a fazê-lo – e tal ensinamento costuma ser transmitido em família. Joaquim morava na casa onde João entrou na fila duas vezes e acabou sendo reconhecido. Como relatei anteriormente, o pai de Joaquim foi abordado pelas crianças quando tirava do porta-malas do carro um grande, e cheio, saco preto. Ao perguntarem se ia dar doces, ele respondeu afirmativamente e pediu que as crianças aguardassem – e elas já foram se organizando numa fila. Quando ele abriu novamente o portão, para começar a distribuição, estava acompanhado de Joaquim, seu filho mais novo, de 4 anos. O pai retirava de um grande saco preto um saquinho, entregava-o à Joaquim que o repassava à criança da fila. Em alguns momentos, Joaquim parecia um pouco confuso, não sabendo muito bem o que fazer com o saquinho recebido das mãos do pai, demorando em repassá-lo às crianças; nessas situações, acabava recebendo uma ajuda – o braço do pai guiava o seu até as mãos de quem estava no portão. Mesmo não sendo um processo muito rápido, em nenhum instante vi o pai dando o saquinho diretamente às crianças – era Joaquim que devia fazê-lo. Soube depois, conversando com seu irmão mais velho, que aquele era o primeiro ano em que Joaquim dava doces. Nos próximos anos, é muito provável que Joaquim também aprenda a escolher os doces, indo às compras com o pai, e a montar os saquinhos[9].

[9] Sobre o processo de compra de doces, montagem de saquinhos e a transmissão desses saberes em família, ver o capítulo de Renata Menezes.

ALEGRES, MAL EDUCADAS E DIVINAS: AS CRIANÇAS DA FESTA

Além das ruas, praças, casas e portões, a festa de Cosme e Damião também é realizada em centros e terreiros, onde costumam circular não só saquinhos, bolos e *doces de mesa*, mas brinquedos, alimentos e material escolar. Nessas festas, compreendemos que a festa tem não um dia, mas um ciclo, que se estende para além do dia 27 e chega até o dia 25 de outubro, dia dedicado aos santos Crispim e Crispiniano (outros santos mártires e irmãos), passando pelo 12 de outubro, dia das crianças.

Nos centros de umbanda, é comum que as homenagens às crianças e aos santos sejam realizadas em dois momentos: a distribuição de doces e brinquedos pela tarde e a gira festiva de ibejada, as Crianças do panteão umbandista, celebradas à noite[10]. O dia da festa, que começa logo cedo quando as crianças saem às ruas para correr atrás de doce, costuma terminar nos centros de umbanda, quando *crianças do céu* e *da terra* (Campelo, 1993) são celebradas com "bolo, pipoca, pirulito e guaraná"[11].

Em 2013, cheguei ao Cantinho da Vovó Cambinda, na Penha, levada pelos adolescentes com quem tinha andado pelas ruas do bairro. Não havíamos encontrado muita gente distribuindo doces e

[10] No capítulo 8 deste livro, apresento em mais detalhes essas entidades e suas giras, bem como o uso da inicial maiúscula quando me refiro a essas entidades infantis.

[11] Trecho de um ponto cantado de ibejada.

quando um dos meninos mencionou que estávamos perto de uma *casa de macumba* que todo ano dava bolo, pedi para que me levassem até lá. Já no caminho, eles me falaram que iam me levar, mas que não iam ficar lá comigo porque sempre tinha muita fila na porta. Eles estavam certos. A fila, um tanto desordenada, chegava até a esquina, e quando consegui chegar até o portão, falei com uma mulher que tentava ordená-la e manter o portão fechado, quem autorizou minha entrada e me apresentou à dirigente da casa.

Para que a distribuição dos quinhentos saquinhos, bolo, guaraná e brinquedos começasse, era preciso, antes de tudo, ordenar a fila que se formava do outro lado do portão. O controle do portão era a tarefa que exigia mais paciência. Em alguns momentos, as crianças quase botavam o portão abaixo e, quando chegavam na porta, pareciam estar numa largada de corrida, prontos para irem atrás de seus doces. Quem estava do lado de dentro do portão repetia constantemente os pedidos de mais calma e mais educação às crianças e aos adultos que estavam na fila; aos filhos da casa, cabia controlar a ansiedade e a falta de educação de quem estava à espera dos saquinhos.

A inquietação causada pelo atraso estava dos dois lados do portão, que tremia ao receber os empurrões de quem estava na fila e ao ser fechado bruscamente pelos filhos da casa, numa tentativa de conter aqueles que queriam entrar. Quem ficava responsável pelo controle da fila era um casal, que parecia estar sempre a ponto de perder a paciência. Os gritos para o lado de fora pediam mais educação, mais calma e ameaçavam quem não se comportava “assim não

vai ganhar doce"; do lado de dentro falavam sobre os que estavam na fila – "um povo sem educação", "parece que nunca viram doce na vida", "parece que a gente vai dar dinheiro". Os filhos da casa pareciam condenar o comportamento de quem estava na fila, afinal eles estavam descontrolados e tudo isso apenas por causa de doces – talvez se fosse por dinheiro tanta falta de educação até pudesse ser justificada.

Esta cena era muito semelhante à que Patrícia Birman (1980, p. 182-183) analisou em sua dissertação de mestrado, quando acompanhou a distribuição de doces de Cosme e Damião num centro de umbanda:

> Os diálogos destes médiuns com os pedintes invariavelmente estabeleciam publicamente os seguintes atributos para a posição de pedinte: a ignorância – as pessoas terem se mostrado incapazes de entender e obedecer às regras estabelecidas; a má-educação resultante por sua vez da extrema voracidade que estavam demonstrando possuir. [...] A ignorância, a voracidade e a má-educação seriam atributos que pertenceriam naturalmente aos pedintes, atributos estes não somente verificados pelos médiuns, através do espetáculo fornecido pela fila, mas também por estes proclamado em altos brados nas reclamações que faziam, nas acusações que lançavam aos pedintes.

Além dos filhos da casa, a distribuição dos saquinhos e dos brinquedos contaria com a ajuda de duas entidades. A mãe de santo

e outra senhora incorporaram duas vovós – a da mãe de santo é a que dá nome à casa, Vovó Cambinda. Inicialmente, fora combinado que as vovós só distribuiriam os presentes *especiais* e dariam o passe apenas para as primeiras quatorze crianças. Após esta etapa cumprida, os filhos da casa distribuiriam os saquinhos de doces e dariam bolo e guaraná para as demais crianças, que nem precisariam entrar na casa, receberiam tudo do portão. No entanto, as vovós, já incorporadas, decidiram que todas as crianças tomariam o passe – ou seja, todas aquelas crianças que estavam lá fora quase a derrubar o portão teriam que entrar na casa.

Aos filhos, cabia obedecer às ordens das vovós, mesmo que elas fossem causar alguns problemas. Para o casal que controlava o portão, seria quase impossível que todos daquela fila entrassem na casa sem alguma confusão. Para as filhas que estavam responsáveis pelo bolo e pelo guaraná, não havia nada a fazer, a não ser mandar as crianças entrarem. Quando avisaram que as crianças entrariam em grupos, de cinco em cinco, dava para ouvir do lado de dentro os gritos que vinham de fora, ver o balançar do portão e a cara – de certo desespero – dos filhos da casa. Quando as vovós anunciaram que era hora, os grupos começaram a entrar.

Do outro lado do portão, as crianças estavam ansiosas por seus doces, mas nem todas estavam muito interessadas no bolo ou nos passes das vovós. Vi uma menina, que devia ter uns 6 anos, receber o passe, sair fazendo o sinal da cruz várias vezes e dar seu pedaço de bolo para uma outra menina que ainda estava na fila para entrar. A apreensão dos filhos da casa ia passando conforme as

crianças iam saindo, a fila ia diminuindo e eles iam vendo que o caos não se instaurara. As crianças agora não eram mais mal educadas, mas sorridentes; os comentários sobre a falta de educação foram deixados de lado e agora se falava em como era bom ver aquelas crianças com sorriso no rosto, felizes por terem ganhado seus doces. Quem na fila era sem educação, grosseiro e desesperado era agora inocente e feliz, e muitos, ao saírem, recebiam um afago na cabeça ou nas costas.

Em 2014, no dia 12 de outubro, participamos da festa realizada pela Tenda de Cosme e Damião (TCD). Além dos brinquedos que são distribuídos nas festas que Fred, dirigente do TCD, faz desde pequeno, as crianças iriam receber dois kits – um com material escolar e outro com alimentos. Numa festa pensada enquanto forma de suprir necessidades das crianças *carentes*, é preciso oferecer diversão, alimentação e educação – ou, pelo menos, os meios que possibilitem que esses fins sejam alcançados.

Quando cheguei ao TCD, já havia fila na porta, mas sem muita gente. Dentro da casa, tudo já estava bem adiantado. No hall da entrada, os brinquedos estavam dispostos no canto direito, e as bicicletas sendo montadas do lado esquerdo. Chegando ao salão, a organização igualmente estava bem encaminhada, com o espaço bem diferente daquele visto em minha outra visita. No chão, foi marcado o circuito a ser feito pelas crianças, com fita-crepe. Elas deveriam entrar no salão pelo lado direito e fazer o percurso em sentido anti-horário. Ao longo do caminho, receberiam a mochila (com os dois kits dentro:

um alimentação – com Nescau, leite em pó, biscoitos doce e salgado[12] – e um escolar – com cola, tesoura, canetinha colorida, cola colorida, lápis, borracha e caderno), uma sacolinha plástica (com saquinho de doces, batata frita e pipoca doce), algodão doce, caixinha em formato de tubo de ensaio com balinhas coloridas, um pratinho com bolo e docinhos, uma garrafinha de guaraná, um picolé de chocolate e, por último, um balão.

Quando fui ao TCD para ajudar na montagem dos saquinhos e dos kits, Roger, também dirigente da tenda, havia me dito sobre uma oração que faziam antes que a festa tivesse início – segundo ele, isto era o mais próximo que chegavam de um ritual que pudesse ser tomado enquanto consagração dos doces ofertados (disse isso no momento em que falávamos das acusações dos evangélicos acerca dos doces distribuídos no dia de Cosme e Damião). Ao perceber que a música fora desligada e Fred estava com o microfone em mãos, achei que havia chegado o momento da oração. Antes dela, porém, havia o momento em que alguns voluntários – já reunidos no centro do salão – foram chamados ao microfone para falar sobre o que

[12] É interessante pensarmos nos itens que compõem esse kit alimentação. Este é pensado enquanto complemento ao saquinho de doces, já que estes não alimentam. No entanto, o que vemos dentro do kit é, em termos nutricionais, bem próximo ao que vemos dentro dos saquinhos. Ainda estamos entre alimentos que remetem mais a lanches – ou pequenas refeições – do que às principais refeições do dia. De certa forma, ainda há uma aparente preocupação em oferecer o "supérfluo" ou aquilo cujo acesso é mais difícil. Não se trata de garantir o arroz com feijão (tomado aqui tanto como os grãos em si quanto como expressão, que remete à base das principais refeições), mas sim um lanchinho ou café da manhã, com biscoitos e achocolatado, itens que não são de primeira necessidade.

estavam fazendo ali naquele dia. Salvo algumas diferenças – como tempo que participava da festa e sentimentos que esta causava –, havia entre os presentes um discurso compartilhado, que falava da alegria de estar ali fazendo o bem para alguém. A caridade parecia ser um tema recorrente em todas as falas, mesmo quando não era expressamente mencionada. Na verdade, a caridade parecia ser o tema do dia e daquela festa.

A caridade estava na importância que todos davam a estar ali, abrindo mão de um domingo ensolarado para fazer a alegria de crianças que não têm nada no resto do ano; estava em dar a oportunidade a essas crianças de entrarem em uma sala cheia de brinquedos e poderem escolher o que elas querem; estava na felicidade de ver as crianças saindo dali com as mãos cheias de comida, brinquedos e material escolar; em fazer o bem a quem não tem nada. Houve um senhor que falou que não eram as crianças que deveriam agradecer o que estávamos fazendo, mas ele quem deveriam agradecer às crianças por estarem ali, por lhes darem a oportunidade de estar fazendo um bem tão grande, que os faria sentir-se tão bem.

A crença e a confiança que depositamos nas divindades supõem um reconhecimento dos poderes que elas detêm, que implica afirmar também um poder que não nos cabe. Dessa forma, crer e confiar no divino é estabelecer uma relação hierárquica, em que admitimos ter acima de nós um poder superior e maior (BENVENISTE, 1969). Pela fala do senhor que mencionei acima, podemos perceber que a caridade nos permite estabelecer outra relação hierárquica na qual, ao invés de reconhecer quem está acima, fazemos referência

àqueles que se encontram abaixo de nós. Uma oferta de algo gratuito pressupõe a impossibilidade do retorno daquilo que é recebido e, assim, acaba por instaurar uma relação entre receptor e doador em que este é moralmente superior àquele. A caridade, tomada aqui como esse dar desinteressado, gratuito e imbuído de solidariedade, realiza-se numa relação de desigualdade, na qual quem recebe está (ou é) inferior a quem dá. A caridade pressupõe, então, uma confiança e uma crença na necessidade de quem recebe e no poder daquele que dá em suprir as carências alheias (PITT-RIVERS, 1992).

Outras falas proferidas naquele momento mencionavam ainda o agradecimento que deveríamos ter/fazer às entidades e como aquela festa materializava um sentimento de gratidão que era nutrido por eles em relação a elas. Nesse sentido, aquele era o momento de agradecer a essas entidades, mas também render agradecimentos aos necessitados. Aqueles que estão abaixo de nós são tão essenciais quanto as divindades superiores no ato da caridade; entidades e necessitados nos possibilitam ser caridoso. A caridade igualmente aparece na fala do senhor enquanto algo que se faz para o outro, mas também para si mesmo – ao fazer o bem para o outro nos sentimos bem. Praticar a caridade é, ademais, uma forma de evolução espiritual, fazendo parte de um processo que nos permite uma aproximação com o divino – com o que está em nosso interior, mas também com aquele que está acima de nós (CAVALCANTI, 1983). E, se diminuímos a distância com aqueles que nos são superiores, acabamos por aumentar a distância entre nós e aqueles que são carentes. Dessa forma, no ato caridoso fazemos o bem ao outro,

suprindo alguma carência que lhes afeta, e fazemos um bem a nós mesmos, pois nos distanciamos da necessidade e nos aproximamos do divino.

O microfone voltou às mãos de Fred, que anunciou que iria contar uma história, a mesma que conta todo ano. Há alguns anos, ele esqueceu na loja os pinos das bolas que iam ser dadas às crianças e, no dia da festa, teve que ir correndo ao Mercadão de Madureira pegar os tais pinos onde havia comprado as bolas. No caminho de volta, viu uma mulher e duas crianças – uma no colo e outra ao lado, no chão – paradas na rua. Fred ainda tinha alguns cartões no carro e pensou consigo mesmo se parava ou não para dar dois cartões para aquelas crianças. Decidiu que não e passou por eles com o carro. Seu coração começou a disparar, e ele decidiu encostar o carro e chamou a mãe com seus dois filhos. Perguntou se as crianças pegavam doces e avisou sobre a festa. A mulher perguntou se, além dos doces, eles também davam brinquedos; ao receber resposta afirmativa do Fred, a mulher pegou o menino maior no colo e disse a ele: "não falei que você não ia ficar sem brinquedo nesse dia das crianças, meu filho". Fred chorou ao contar essa história. Para ele, essa é a motivação da festa: *fazer a alegria de uma criança*; dar brinquedos a quem nem pode esperar ganhar um, proporcionar um dia feliz na vida de uma criança, mesmo que nos outros 364 dias do ano ela tenha uma vida triste. Por fim, um pai-nosso e uma ave-maria foram rezados.

Antes que os portões fossem abertos, Roger ficou responsável por dar alguns avisos de ordem prática. Se Fred falava num tom mais baixo e mais sério, o discurso de Roger tinha um tom mais alto e

jocoso. Os avisos eram sempre dados de forma bem-humorada e traziam junto à regra uma denúncia de seu caráter disciplinador. Depois da elevação do espírito que a caridade proporciona na fala do Fred, os avisos de Roger deixavam claro que, para praticar a caridade, também era preciso manter os pés no chão. "Nada de dar tudo para todo mundo, deixar todo mundo entrar". A água era só para os voluntários, nada de "sair lá fora com a garrafinha de água gelada", porque estava muito quente e "não dava para distribuir água para todo mundo". As crianças são marcadas com caneta de tinta indelével quando entram, para que ninguém passe duas vezes. Ele explica: não é que elas façam isso por serem mal educadas, "é que tem muita gente que não tem nada em casa e fica desesperada quando vê tanta coisa".

Na semana anterior e naquele dia, ouvi algumas vezes que as crianças que participavam da festa eram *carentes*, *pobres*, *bem pobrinhas*, *remelentas*, *magricelas*; enfim, quase miseráveis. Os convidados dessa festa eram carentes de doces, de alimentos, de material escolar e de modos; e, aos que a realizavam, cabia a caridade de suprir essas necessidades.

Se nos preparativos da festa os adultos lidam com crianças imaginadas e rememoradas, no dia de entregar os saquinhos e os brinquedos é preciso lidar com as crianças reais. Na hora de escolher os doces e montar os saquinhos, aparecem as crianças inocentes, sorridentes, que adoram chocolate ou maria-mole, que correm pelas ruas, que brincam. Na festa, aparecem as crianças mal-educadas, pobrinhas, magricelas, necessitadas. Aos adultos, cabe comprar os doces, organizar a festa, montar os saquinhos e distribuí-los;

além disso, são eles que fazem caridade, que educam, repreendem, dão um carinho, um sorriso, uma bronca. Para controlar essas crianças que, de fato, vão à festa, é preciso ter avisos de ordem prática, controle do portão de entrada, constante (re)organização da fila, um circuito bem marcado – afinal, as crianças não devem fugir do que foi planejado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com podemos ver, as festas de Cosme e Damião são de doces e crianças. Crianças que são alegres e inocentes, mas também *carentes*, *mal educadas* e *faveladas*. Ao acompanhar os grupos que corriam atrás de doce, pude compreender como as crianças vivem essa festa que lhes é dedicada e como essa é uma ocasião em que circulam doces, saberes, brincadeiras, acusações e sorrisos.

As crianças começam a ir às ruas atrás de saquinhos acompanhadas pelos pais, com quem aprendem a agradecer pelos doces recebidos. Com os pais, as crianças são ensinadas a pegar doces de forma apropriada e educada, com *obrigados* e sorrisos; aprendendo não só a ganhar saquinhos, mas igualmente a manter relações de cordialidade e afeto com familiares e vizinhos. Ao atingirem certa idade, as crianças começam a circular sem os pais, a busca por doces sendo feita na companhia dos amigos. Em grupos, crianças aprendem entre seus pares as *manhas* da festa: pegar mais de um saquinho, não ter vergonha de pedir (e de enganar), contar os saquinhos e brincar de competir.

Dos preparativos à realização da festa, os adultos vão construindo as crianças para quem querem dar os doces: elas têm tamanhos, idades, sorriem, são inocentes e, em alguns casos, carentes e necessitadas (de doces, brinquedos e educação). Durante a festa, no entanto, as crianças entram em cena e, nem sempre, desempenham os papéis que lhes foram atribuídos. Entre as duas últimas semanas de setembro e a primeira quinzena de outubro, adultos têm de confrontar a imagem que possuem das crianças com as crianças que aparecem nos portões e nas ruas atrás de doce. Nessa festa de dar e receber, elas recebem os doces, mas não o fazem passivamente.

As crianças não são apenas convidadas da festa – por mais que em alguns momentos os adultos façam parecer que é esse o caso; elas também fazem a festa. Entre si, as crianças criam suas próprias estratégias e ensinam umas às outras como pegar os doces – inclusive como conseguir pegá-los mais de uma vez numa mesma casa. Desmontam os saquinhos que lhes foram dados e os (re)classificam: qual é bom, qual é fraco, que doce volta para o saquinho, que doce é consumido na hora e qual é descartado. Meninas acabam escolhendo uma bola, meninos acabam convencendo um adulto de que ainda podem ganhar doces. As festas não são, portanto, somente feitas *para* as crianças, mas também, e sobretudo, *pelas* crianças.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BÁRTOLO, Lucas. Entre a caridade, a diversão e o medo: o dia de Cosme e Damião numa vila do subúrbio carioca. *Intratextos*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, 2018, p. 146-168.

BENVENISTE, Émile. Gratuité et reconnaissance. In: BENVENISTE, Émile. *Le vocabulaire des institutions Indo-Européennes*. V. 1. Paris: Minuit, 1969, p. 199-202.

BIRMAN, Patrícia. *Feitiço, carrego e olho grande, os males do Brasil são*: estudo de um centro umbandista numa favela do Rio de Janeiro. 1980. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1980.

BIRMAN, Patrícia. *O que é Umbanda*. São Paulo: Ed. Abril Cultural/ Brasiliense, 1983. (Coleção Primeiros Passos).

BOURDIEU, Pierre. Marginalia: algumas notas adicionais sobre o dom. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 7-20, out. 1996. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131996000200001&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 1 ago. 2017.

CAMPELO, Marilu. *As crianças do céu e as crianças da terra nos terreiros umbandistas*. Monografia apresentada ao Prêmio Sílvio Romero – IBAC. Rio de Janeiro: [s. n.], 1993.

CARRIER, James. Gifts, commodities, and social relations: A Maussian view of exchange. *Sociological forum*, v. 6, N. 1, Springer Netherlands, 1991.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. *O Mundo Invisível*: Cosmologia, Sistema Ritual e Noções de Pessoas no Espiritismo. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

FRADE, Cáscia. *Festas populares do estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Instituto Estadual do Patrimônio Cultural, Divisão de Folclore, 1978.

FREITAS, Morena B. M. de. *De doces e crianças*: a festa de Cosme e Damião no Rio de Janeiro. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

GOMES, Edlaine de Campos. Doce de Cosme e Damião: dar, receber ou não? In: GOMES, Edlaine de Campos (org.). *Dinâmicas Contemporâneas do Fenômeno Religioso na Sociedade Brasileira*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009. p. 169-187.

HUIZINGA, Johannes. O jogo e a competição como funções culturais In: HUIZINGA, Johannes. *Homo ludens*. São Paulo: Perspectiva, 1980, p. 53-86.

LOPES, Nei. *Dicionário da hinterlândia carioca*: antigos "subúrbio" e "zona rural". Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

MAGNANI, José Guilherme. De perto e de dentro. Notas para uma etnografia urbana. *RBCS*, São Paulo, v. 17, n. 49, p. 11-29, jun. 2002.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a Dádiva. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, p. 183-314.

MENEZES, Renata de Castro. *A dinâmica do sagrado*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

MENEZES, Renata de Castro. *Doces santos*: reciprocidade, relações interreligiosas e fluxos urbanos em torno à devoção a Cosme e Damião no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 2013. (Projeto de pesquisa).

PICCOLO, Fernanda Delvallas. Memórias, histórias e representações sociais do bairro de Vila Isabel e de uma de suas favelas (RJ, Brasil). *Etnográfica*, Lisboa, v. 13, n. 1, p. 77-102, maio 2009.

PITT-RIVERS, Julian. Post-script: the place of grace in anthropology. In: PERISTIANY, John G.; PITT-RIVERS, Julian. *Honor and Grace in Anthropology*. New York: Cambridge University Press, 1992, p. 215-246.

SIMMEL, Georg. Faithfulness and Gratitude. In: WOLFF, Kurt H. *The Sociology of Georg Simmel*. New York: The Free Press; London: Collier MacMillan, 1964, p. 379-395.

| capítulo 03 |



a praça de cosme e damião: festa, sociabilidade e devoção em torno de um altar suburbano

LUCAS BÁRTOLO

Ê erê,
pra receber uma graça,
eu vou fazer numa praça
uma homenagem a você.
Ê erê,
o que mais quer, erê?
(Ponto cantado)

Em 2014, parte da equipe de pesquisa do Projeto Doces Santos se distribuiu pelos bairros da Penha e de Olaria para observar as práticas festivas do 27 de setembro nas ruas, praças, casas, conjuntos habitacionais, terreiros e igrejas no subúrbio da Leopoldina. Para começar aquele dia de trabalho de campo, subi uma das passarelas da linha do trem, no limite entre os dois bairros, em busca de uma visão privilegiada do movimento em torno da distribuição de doces na região. Da passarela, notei alguns grupos que vinham do lado onde estão a Igreja da Penha e as comunidades que formam os Complexos da Penha e do Alemão, em direção ao outro lado da linha do trem, onde há o Olaria Atlético Clube, a Igreja Ortodoxa de

* Uma versão preliminar deste estudo foi apresentada na Jornada de Iniciação Científica da UFRJ, em outubro de 2015. Uma segunda versão foi trabalhada na Oficina de Pesquisa em Antropologia, ministrada no Museu Nacional/UFRJ pelos professores Moacir Palmeira e Renata Menezes, durante o primeiro semestre de 2016, e apresentada em dezembro daquele ano no encontro Diálogos Antropológicos sobre Religião: LAR/GPAD, em Campinas/SP. Agradeço aos colegas do LAR e do GPAD pela interlocução e, em especial, a Thiago Oliveira, Luísa Machado, Morena Freitas, Renata Menezes, Luiz Antônio Furtado Aguiar (em memória) e Caroline Bottino, que, de alguma forma, passaram por esta Praça e me ajudaram a construir as ideias apresentadas nesta versão final. Agradeço também às crianças que me levaram à Praça e aos devotos que me acolheram.

Cosme e Damião e São Jorge, e os conjuntos habitacionais do IAPI[1] e IAPC[2]. Um grupo de sete meninos atravessou correndo a Rua Ibapina, passou pela pista do BRT, subiu a passarela sobre a ferrovia, desceu na Rua Leopoldina Rêgo e seguiu pelas ruas internas no entorno do Clube. Eu alcancei os meninos, que aceitaram minha companhia de pesquisador enquanto corriam atrás de doces.

Os garotos tinham entre 10 e 13 anos de idade, alguns moravam no bairro da Penha, e outros em diferentes localidades do Complexo do Alemão. Brincavam de luta, ameaçavam pegar os doces de crianças menores que cruzavam o seu caminho, zoavam uns aos outros e cantavam funks, um em especial, que dizia: "Nascido, nascido num berço detido/Eu soltei o meu grito/Um grito de humilde bacana/Sou mais um diamante retirado do meio da lama"[3]. Acompanhei os sete meninos até uma área periférica do bairro, próximo à Avenida Brasil, quando chegamos no IAPI da Penha (figura 1). Não havíamos encontrado ninguém dando doce durante a caminhada, até que os garotos saíram em disparada ao menor sinal de uma distribuição. Alcançamos uma rua interditada com cordas e cavaletes, em torno de uma pequena praça decorada com bolas coloridas, onde diversas pessoas, entre adultos e crianças, festejavam os santos. Ao me aproximar, notei que havia um altar com a imagem

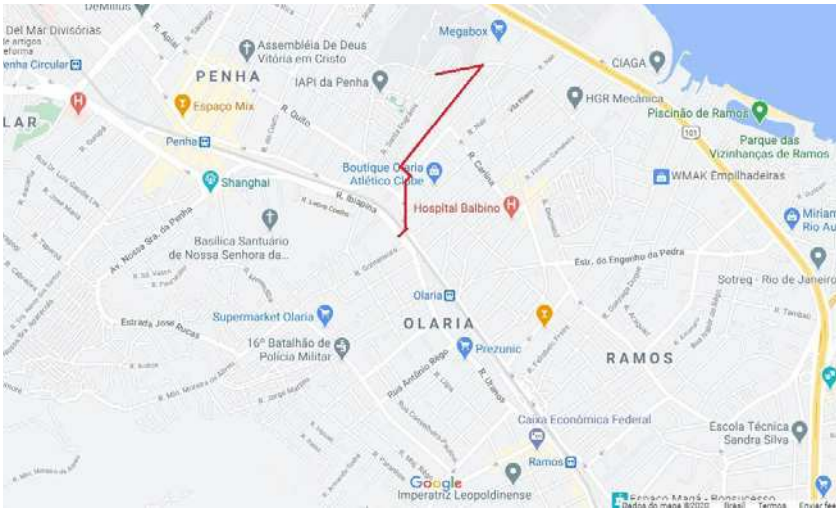
[1] Instituto de Aposentadorias e Pensões dos Industriários.

[2] Instituto de Aposentadorias e Pensões dos Comerciários.

[3] Tratava-se do funk "Diamante de Lama", do MC Nego do Borel, lançado naquele ano de 2014.

de Cosme e Damião em sua versão umbandista – aquela em que os gêmeos estão acompanhados do irmão mais novo, Doum.

Figura 1
Percurso feito junto aos meninos



Fonte: Próprio autor, via Google Maps.

Quando chegamos à praça, a distribuição havia terminado, e o grupo decidiu seguir adiante. Eles me esperavam para continuar em busca de doces, mas eu não poderia deixar a praça sem conhecer melhor aquela festa e decidi ficar. Além de passar o dia naquele lugar, eu retornaria nos anos seguintes para acompanhar a festa desde a sua preparação.

Neste texto, abordarei os lugares estratégicos que são as praças no dia de Cosme e Damião, destacando as particularidades dessa praça-santuário nos limites entre os bairros da Penha e de Olaria. Veremos que a festa na Praça é realizada pela sucessão de devotos e crianças que passam por lá ao longo de todo o dia, ao

mesmo tempo que ela se configura como uma celebração entre familiares e vizinhos. Essas duas dimensões da festa corresponderiam a dois tipos de reciprocidade, doce e salgada, na dinâmica entre espaços públicos/privados e profanos/sagrados. A festa nessa praça também nos ajuda a pensar como os altares urbanos e a devoção a Cosme e Damião articulam formas de sociabilidade – os modos de se relacionar, de brincar e festejar, de cultuar os santos e de ocupar o espaço público – que seriam expressivas de uma identidade da cidade e, mais especificamente, do subúrbio carioca.

AS PRAÇAS NA FESTA

Como nos ensina o ponto cantado na epígrafe deste capítulo, as praças são consideradas, por adeptos das religiões afro-brasileiras, espaços privilegiados para homenagear e se conectar com as entidades infantis associadas aos santos gêmeos, sendo comum encontrarmos pratinhos de doces deixados sobre os jardins nesses lugares da cidade ao longo de todo o ano. Afinal, pracinhas são espaços públicos cotidianamente frequentados e associados às crianças. Além desse aspecto mais cosmológico que as sacraliza, as praças são fundamentais na dinâmica festiva do dia de Cosme e Damião, sendo local de adensamento de doces, crianças e devotos.

Durante o dia 27 de setembro, as crianças se reúnem nas praças para organizar as mochilas onde guardam os saquinhos, avaliar os doces que ganharam e planejar o caminho a seguir. Além de um ponto de organização, as praças são também lugar de brincadeiras,

procurado quando o movimento da festa está fraco e correr atrás de doces deixa de ser divertido. Brincam quando conferem os saquinhos, guerreiam entre si atirando os doces que não gostam uns nos outros, correm pela praça e divertem-se nos brinquedos que esses espaços costumam oferecer. Mas não deixam de receber os saquinhos e brinquedos, já que as praças são lugares privilegiados pelos doadores por causa da concentração de crianças e o afastamento que esses espaços têm da rua – o que proporciona uma distribuição rápida e segura, com as crianças mais protegidas do risco de atropelamento.

Em muitas praças também são realizadas festas públicas de Cosme e Damião, uma forma de celebrar os santos que se destaca na paisagem da cidade, atraindo milhares de crianças e devotos ao longo de todo o dia 27. Marcaram os anos 1960, por exemplo, as festas promovidas pela Polícia Militar, que, à época, tinha os santos gêmeos como padroeiros. É que na década anterior a PM havia criado um patrulhamento ostensivo feito por uma dupla de soldados que logo se popularizou, sendo apelidada de Cosme e Damião. Com a popularidade da dupla, a corporação passou a festejar os santos gêmeos. Inicialmente, com missas, distribuição de doce e brinquedos, e procissões motorizadas que levavam a imagem dos santos a um batalhão que a guardaria até a festa do ano seguinte.

No decorrer da década de 1960, a celebração da PM ganhou proporções cada vez maiores, apoiada pela Arquidiocese e por comerciários – um crescimento que também acompanhava a militarização do governo brasileiro. Os eventos eram organizados em praça

pública, nas proximidades do batalhão que receberia as imagens naquele ano. A festa de 1964, por exemplo, foi realizada na Praça da Harmonia (oficialmente, Praça Coronel Assunção), na Gamboa. Prevista para durar das 9h às 21h, a programação abriria com procissão e missa campal, seguida de distribuição de doces, brinquedos e roupas, espetáculo de circo e sessão de cinema, encerrando com show da escola de samba Portela.

Essas festas públicas da polícia são exemplares de um modelo que ainda persiste no dia de Cosme e Damião: sediada numa praça e organizada com o apoio de instituições públicas e privadas, promovendo missas, recreação para crianças, shows e assistência social, sendo por vezes espaço de atuação político-partidária. Tributária desse formato é a festa de Cosme e Damião do Show do Antônio Carlos, que até 2013 reunia milhares de crianças e suas famílias ao promover atividades religiosas, culturais e assistenciais na Praça do Russel, no bairro da Glória, em frente à Rádio Globo. Em 2014, a emissora cancelou o evento alegando a proximidade com o período eleitoral[4], mas não voltou a realizá-lo em praça pública. Com a saída de Antônio Carlos para a Rádio Tupi em 2017, a festa do radialista passou a ser realizada no pátio da Igreja Santa Edwiges, em São Cristóvão, com farta distribuição de doces e brinquedos oferecidos por uma rede de supermercados e uma marca de guaraná.

[4] Fonte: RÁDIO Globo esclarece cancelamento de festa promovida pelo Show do Antônio Carlos. Blog do Guerreiro, 28 ago. 2014. Disponível em: http://bambamguerreiro.blogspot.com/2014/08/radio-globo-publica-comunicado.html. Acesso em: 9 set. 2016.

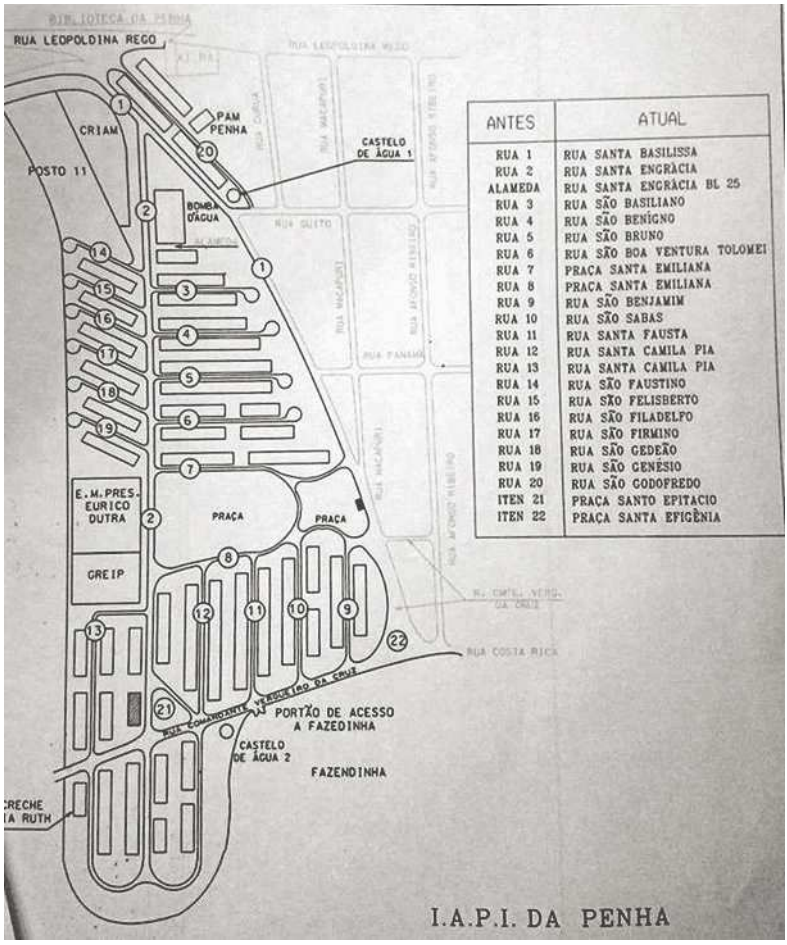
Apesar desses eventos mais estruturados com escala profissional de produção, a maior parte das festas que encontramos nas praças são organizadas por uma rede de devotos articulada em laços de amizade e parentesco, que se cotizam para distribuir prendas e alegrar as crianças em homenagens aos santos.

Em todas essas modalidades festivas, nota-se que, com base em sua função de adensamento de grupos, as praças são pontos estratégicos para a realização das atividades mais importantes do dia: dar e pegar doces. Por isso, as praças foram igualmente centrais na realização do trabalho de campo, de onde podíamos observar o movimento da festa de forma privilegiada e conversar com os seus participantes que inevitavelmente passariam por esses lugares. Como um ponto de referência para o mapeamento da movimentação dos grupos pela cidade e de nossa própria mobilidade no fazer da pesquisa, as praças também adensam antropólogos.

Mas o que é uma praça? Para Lynch (1997), as praças são pontos nodais que possibilitam o encontro e a interação de diferentes grupos na cidade. Segundo Robba e Macedo (2002), particularmente no Brasil, haveria uma generalização do uso do termo, chamando por praça qualquer canteiro ou jardim urbano, mesmo que não possuam aparelhos de lazer nem sejam destinados ao acesso de pedestres, localizando-se em meio ao trânsito rodoviário. Para esses autores, não seria correto chamar esses jardins urbanos de praça, pois não se configuram enquanto "[...] espaços livres de edificação, públicos e urbanos, destinados ao lazer e ao convívio da população, acessíveis aos cidadãos e livres de veículos" (ROBBA; MACEDO,

2002, p. 17). De nossa parte, entendemos que os sentidos desses espaços não são determinados por sua forma, o que nos permite utilizar situacionalmente as concepções de Lynch, pensando a praça menos como um espaço físico pré-definido do que uma qualidade atribuída em seu uso.

Figura 2
Croqui do I.A.P.I. da Penha,
de autoria de Renato "Papai Noel"



Fonte: Perfil de Xande Angel no Facebook.

Lembrados disso, voltemos à Penha, onde em 1949 o Conjunto Habitacional do IAPI foi inaugurado como parte da política habitacional do governo de Getúlio Vargas. Esse conjunto é constituído por 1.248 apartamentos distribuídos por 44 unidades, em ruas com nomes de santos, como Santa Engrácia, Santa Fausta e São Bruno[5] (figura 2). Nele, há duas praças bastante distintas. A praça principal, Santa Emiliana, é equipada com quadras esportivas, parquinhos, academia para idosos, mesas de jogo, entre outros aparelhos que levam diferentes grupos a frequentarem cotidianamente aquele espaço. A 350 metros desse local, em uma área periférica do conjunto, encontramos a Praça de Cosme e Damião. Nela, não há equipamentos de lazer ou serviços, seu pequeno espaço é composto majoritariamente por canteiros, e o único par de bancos que havia por lá foi retirado pelos próprios moradores do bairro. Mas a presença de um altar com as imagens dos santos gêmeos faz com que esse lugar seja mais do que uma rotatória no trânsito local. Ao longo do ano, a Praça acolhe ofertas de doces, frutas, bolos e guaraná deixados no altar por devotos dos santos gêmeos.

A Praça Santa Emiliana tem esse nome desde sua criação, correspondendo ao padrão que encontramos na nomeação das ruas do bairro (São Fausto, Santa Engrácia etc.). A Praça de Cosme e Damião, por sua vez, é nomeada desta forma pelos próprios moradores e frequentadores – oficialmente, ela se chama Praça Santo

[5] Sobre o IAPI da Penha e o subúrbio carioca, ver Lopes (2012).

Epitácio[6]. Isso nos mostra os sentidos adquiridos na relação entre os suportes materiais e seus usos, notadamente, o altar e as práticas devocionais. Com base nos padrões de sociabilidade e as características morfológicas desses espaços, podemos dizer que a Praça Santa Emiliana desempenha a função predominante de lazer e convívio no conjunto habitacional. Por outro lado, a Praça de Cosme e Damião pode ser considerada um santuário, ao se configurar como um lugar socialmente reconhecido enquanto sagrado ou facilitador do acesso ao sagrado (MENEZES, 2004).

É justamente pelo altar que a Praça de Cosme e Damião, sobretudo no dia da festa de cunho devocional, desempenha o papel previsto nas definições urbanísticas que vimos anteriormente, tornando-se um espaço de encontro e convívio. A pequena rotatória se transforma em um ponto nodal no IAPI da Penha, reunindo pessoas que prestam homenagens aos santos e grupos de crianças em busca das prendas, além de atrair doadores alheios ao altar que consideram a praça um lugar adequado para uma boa distribuição de doces. Veremos a seguir como é o dia 27 de setembro nessa praça-santuário.

A FESTA NA PRAÇA

No dia da festa, o acesso ao altar da Praça, tanto de crianças quanto de devotos, é regulado por um grupo de amigos e familiares moradores

[6] Não há sequer placas na área que indiquem o nome oficial, do qual tomamos conhecimento ao consultar um mapa na internet.

do bairro. Os devotos entram naquele espaço, se descalçam, se ajoelham em frente aos santos e colocam suas ofertas: doces, bolo, guaraná, frutas, brinquedos e, então, fazem as suas orações. Os doces são ofertados nos saquinhos de Cosme e Damião ou, assim como os bolos e manjares, em pratinhos de plástico e bandejas de isopor. As frutas são deixadas em balaios, e os refrigerantes de guaraná são dispostos em três ou sete copinhos aos pés dos santos.

Seu Nelson é o principal responsável por regular o acesso ao altar, pedindo às crianças que esperem alguns minutos após a saída dos devotos para que finalmente peguem as guloseimas: é preciso deixar que os doces ofertados sejam abençoados pelos santos que os receberam (fotografias 1 e 2). Nesse intervalo, entre a saída dos devotos e a entrada das crianças, os organizadores da festa aproveitam para limpar o espaço e servir os doces acumulados no altar às demais pessoas na Praça, adultos e crianças, dando vazão aos mais perecíveis. Além das ofertas que deixam aos pés dos santos, muitos devotos levam doces e brinquedos para serem distribuídos às crianças. A festa se realiza nesses pequenos rituais que se sucedem ao longo do dia.

Fotografias 1 e 2
Devota e criança no altar.



Autores: Thiago Oliveira, 2015; Lucas Bártolo, 2014.

Nos canteiros da Praça – exceto no jardim que circunda o altar, onde placas colocadas pelos organizadores da festa os proíbem –, são dispostos pratinhos e balaios com doces, bolos e frutas, de forma muito similar, mas alheia às práticas no altar. Tão logo um devoto se distancia após arriar seu pratinho de doces em um dos canteiros, as crianças pegam aqueles que as apetecem e tomam os guaranás que são postos em copinhos.

A Igreja Ortodoxa de Cosme e Damião e São Jorge fica a 500 metros do IAPI, sendo um dos locais mais expressivos da festa naquela região, reunindo milhares de pessoas para missas e distribuições de doces, alimentos e brinquedos, mas é no altar da Praça que muitos constroem a sua devoção a esses santos. São diversas as histórias sobre como esses devotos chegaram a esse lugar, a convite de um amigo ou por um encontro inesperado quando de passagem pelo bairro, mas os depoimentos convergem ao falarem de uma

relação singular com os santos daquele pequeno altar, iniciada por uma graça alcançada por um pedido feito ali ou por um acolhimento dos organizadores da festa em um momento de dificuldade.

Ainda em 2014, pela manhã, a chegada de uma devota acompanhada de uma criança chamava atenção pelo exuberante bolo que ela ofertaria no altar. Uma pequena multidão se formou à espera da distribuição. Auxiliada por algumas pessoas, a mulher dispôs o bolo aos pés dos santos, ajoelhou-se e permaneceu por um tempo em prece, sem soltar a mão da criança. Às lágrimas, a mulher fatiou o bolo, deixando três pedaços no altar. Instruindo a criança a ajudá-la, ela passou a colocar as fatias em bandejas para que fossem distribuídas às crianças que já formavam uma fila. Antes que o bolo acabasse, despediu-se dos organizadores da festa, que seguiram com a distribuição, entrou no carro que a esperava e partiu.

Tratava-se de uma avó e seu neto. No ano anterior, acompanhando o menino que corria atrás de doces, ela encontrou a Praça e, naquele altar, pediu aos santos para que conquistasse na justiça a guarda dele, em uma disputa familiar que se arrastava há algum tempo e com obstáculos à sua causa. O lindo bolo, ofertado com a participação da criança, era o agradecimento da avó, que é umbandista, a Cosme e Damião e às Crianças[7] pela graça alcançada.

Há também os devotos moradores do conjunto habitacional, que residem em prédios distantes da Praça e distribuem doces em seus apartamentos, mas que não deixam de ir ao altar prestar

[7] Sigo Freitas (2019), grafando o termo com letra maiúscula para me referir às entidades infantis.

homenagens aos santos de sua devoção, embora não possuam vínculos estreitos com os organizadores daquela festa. Uma dessas devotas é Dona Marina, moradora do IAPI desde a década de 1950. Eu a conheci em 2014, quando fui acompanhar a boleira Alba em uma entrega para a festa que Dona Marina preparava em homenagem aos santos. Além do bolo feito por Alba, ela distribuiria 350 saquinhos, guaraná e doces caseiros, como doce de abóbora, manjar e doce de coco, feitos com ajuda da neta Aparecida. A sua festa é bastante popular e reúne uma enorme fila em frente ao seu prédio, já tendo alegrado algumas gerações de moradores do IAPI. Ao entardecer, depois de sua distribuição no prédio, Dona Marina caminha até a Praça e deixa no altar os doces dos santos junto com uma prece, feita na companhia do seu bisneto (fotografias 3 e 4).

Fotografias 3 e 4
Dona Marina em dois momentos: em casa, antes de sua festa, e com o bisneto, no altar da Praça



Autor: Lucas Bártolo, 2014 e 2015.

A maior parte dos devotos na Praça se identificava como espírita ou umbandista, e quando eu lhes perguntava "quem é Cosme e Damião pra você?", suas respostas falavam menos dos médicos mártires do que de "crianças" ou "uma congregação de espíritos que são crianças". As ofertas no altar da Praça são geralmente feitas por uma pessoa ou alguns poucos familiares, mas há também distribuições organizadas por centros umbandistas, quando os filhos de santo vão com suas roupas rituais e chegam a incorporar as ibejadas naquele pequeno espaço. A Praça, aliás, é visitada ao longo de todo o ano por centros umbandistas que escolhem aquele espaço para algumas atividades externas.

A incorporação de Crianças no dia da festa não se dá apenas na visita de grupos umbandistas. Alguns frequentadores recebem as suas entidades infantis em rituais menos formalizados durante as suas ofertas no altar. As Crianças manifestadas nesses devotos se lambuzam, brincam com as crianças que também acessam o altar para pegar seus doces e, eventualmente, dão recados e conselhos aos devotos. Algumas já são conhecidas na Praça, e a sua presença no altar é considerada uma benção que opera espiritualmente para que a festa aconteça sem problemas e inconvenientes. Pude acompanhar algumas recomendações feitas por uma Criança para que fossem plantadas espadas-de-são-jorge no jardim, e foi sugerido que colocassem uma maçã ao lado da imagem dos santos. Esses elementos, assim como as flores e os brinquedos dispostos junto ao altar, fortaleceriam espiritualmente a Praça.

A festa também se faz no fluxo de doadores que, vindos a pé ou de carro, distribuem saquinhos na Praça e seu entorno, de forma alheia ao altar, aproveitando a concentração de crianças por lá. Essas crianças correm atrás de doces em grupos que possuem configurações diversas, sendo formados por familiares, vizinhos, colegas de escola etc. Alguns mais conectados compartilham pelo celular a localização dos melhores pontos de distribuição de doces, comunicando-se em grupos criados para essa ocasião, como era o caso das meninas do IAPI com seus 12 e 13 anos que criaram o grupo no WhatsApp, chamado "doce, docinho, doção". Em busca dos doces, as crianças podem traçar um percurso mais ou menos distante de suas casas, e a idade média do grupo varia de acordo com o grau de autonomia que possuem. É comum que as crianças mais novas estejam acompanhadas de alguém mais velho, geralmente uma figura feminina, a mãe, avó ou irmã de uma delas.

A pesquisa junto aos doadores de doces nos mostrou que a festa não pode ser feita de qualquer maneira e o saber fazer a festa é transmitido entre gerações de devotos: a filha que aprendeu a comprar, montar e distribuir saquinhos com a mãe, que, por sua vez, aprendeu com a avó (MENEZES, 2016). Esse aprendizado por transmissão familiar igualmente se dá com aqueles que pegam os doces, quando começam a sair às ruas acompanhados de alguém mais velho. O aspecto mais expressivo dessa relação talvez seja os destinos escolhidos pelas mães, que levam seus filhos aos lugares onde elas costumavam pegar doces. A Praça de Cosme e Damião, assim como o apartamento de Dona Marina, é um desses pontos que

recebe gerações de crianças de uma família, o que lhes confere certa tradição. Quando perguntamos a alguns grupos como chegaram à Praça, é resposta frequente entre as jovens mulheres que acompanham os seus pequenos: "eu venho aqui desde criança", "eu também vinha aqui pegar doce com a minha mãe", "aqui já é tradição".

A origem desses grupos nos ajuda a visualizar a importância da Praça na dinâmica do dia 27 de setembro, especialmente no subúrbio da Leopoldina. Com exceção daquelas que moram no próprio IAPI, as crianças que vão à Praça residem principalmente em localidades dos Complexos da Penha e do Alemão e traçam um percurso desde o bairro de Bonsucesso até a Penha. Nessa região, a Igreja Ortodoxa de Cosme e Damião e São Jorge e a Praça de Cosme e Damião conformam uma "mancha de doces", como definiu Freitas (2019) ao mobilizar as formulações de Magnani (2002) para dar conta de áreas que concentram atividades ligadas ao dia 27 de setembro.

Se havia um trânsito de devotos e doadores que se mostrou importante para a realização da festa ao longo do dia, certas pessoas se destacavam por permanecerem na Praça mediando as relações entre os frequentadores. A pequena placa improvisada ao lado do altar, na qual se pedia que os devotos não acendessem velas, indicava a regulação daquele espaço por um grupo: "Favor não acender velas. A direção". Mas quem seriam os organizadores dessa festa e de que forma se articulavam em torno da Praça? Essas questões foram sendo esclarecidas durante o trabalho de campo de 2014 e, principalmente, pelo acompanhamento da festa nos anos seguintes

desde a sua preparação. Percebi não se tratar de uma direção institucionalizada da festa, mas de vizinhos que cuidam diariamente do altar e se mobilizam anualmente para homenagear os santos. Além de perceber como esse grupo organizava as práticas devocionais, passei a ver a festa com contornos de uma celebração entre amigos e familiares.

A TRADIÇÃO EM TORNO DO ALTAR

Depois que me apresentei como pesquisador às pessoas que organizavam aquelas práticas, elas me mostraram um álbum com fotografias de outros anos da festa. Assim como os doces que despertam nos adultos o gosto da infância, a fotografia é portadora de um atributo mágico que realiza pela memória um momento eternizado e, por isso mesmo, desperta narrativas dos fatos e das emoções (FELIZARDO; SAMAIN, 2007) e se mostra um recurso promissor no trabalho de campo para além de uma documentação objetiva dos fatos (NOVAES, 2012). Pelas fotos (fotografias 5 e 6), apreendi uma série de narrativas que dificilmente teria acessado naquela tarde. Enquanto eu folheava o álbum, formou-se uma roda em torno das fotografias, e cada um compartilhava as suas lembranças vinculadas à festa e à Praça.

Fotografia 5
Familiares e amigos organizando a festa, em 2001



Fonte: Acervo Família Simões.

Fotografia 6
Devotos na Praça, em 1999



Fonte: Acervo Família Simões.

Com base nas fotos (fotografias 7, 8 e 9), as pessoas comentaram sobre as transformações pela qual aquele espaço passou ao longo dos anos, bem como a própria configuração da celebração, cada vez mais organizada; lembraram com saudade episódios da festa e de seus amigos e familiares já falecidos. Ao reconhecerem a si mesmos, se divertiam comentando as modificações que o tempo lhes causou e, assim, a festa e a Praça forneciam um referencial temporal e espacial para suas trajetórias pessoais. Para um recém-chegado, como eu, a situação com as fotografias foi fundamental para que eu conhecesse essa dimensão da festa, aquela de uma confraternização familiar cujos afetos e trajetórias pessoais se entrelaçam e se produzem na Praça de Cosme e Damião.

Fotografias 7 e 8
O altar de Cosme e Damião em dois momentos: na década de 1990 e em 2017



Fonte: Acervo Família Simões;
Luiz Antônio Furtado Aguiar.

Fotografia 9
Sandra e a filha, em 2001



Fonte: Acervo Família Simões.

Embora não tenha sido meu objetivo de pesquisa nem a proposta deste texto, ouvi durante o campo algumas narrativas a respeito da origem da Praça de Cosme e Damião, desde a colocação da imagem dos santos e o início das práticas de devoção à organização da festa – umas versões mais detalhadas do que as outras, mas nenhuma que contradissesse as demais. Aqui, sigo as orientações de Goody (2012) para considerar toda elocução como um ato criativo e contextualizado, de modo que tomo essas narrativas como versões ou variantes mais do que reproduções exatas, das quais podemos identificar um nível de abstração em que encontramos pontos em comum. Desta forma, trago algumas passagens dessas narrativas para nos auxiliarem na identificação, não tanto de uma origem, mas dos

elementos que perpassam a fala de seus organizadores e que nos ajudam a compreender os sentidos da festa para aqueles que a celebram.

Segundo as pessoas com as quais conversei, em meados da década de 1990, dona Rita, moradora do IAPI, encontrou em um dos canteiros da Praça em frente ao seu prédio uma imagem dos santos Cosme e Damião que parecia ter sido abandonada. Com a ajuda de dona Iolanda, que além de sua vizinha era sogra de sua filha, Rita capinou uma área da Praça e colocou a imagem sobre alguns tijolos. Uma pequena capela foi erguida provisoriamente pelo marido de Iolanda para abrigar a imagem. Uma vez construída a capelinha, a Praça passou a atrair os devotos que começaram a frequentar espontaneamente o local levando suas ofertas de doces aos santos, tornando-se conhecida como "Praça de Cosme e Damião". A estrutura atual da capelinha foi construída depois, pelo pai de uma amiga da família, a exemplo daquela que ele tinha em sua casa. Não se sabe ao certo o ano em que as imagens foram encontradas, mas uma das referências temporais para datar o início dessa tradição é o nascimento da neta de Rita. A menina nasceu em 1996, poucos anos depois de a avó encontrar a imagem na Praça. Sandra, filha de Rita, nos conta um pouco desse processo:

> Começou com a imagem aqui e o pessoal começou: "a Praça de Cosme e Damião". Passou a vir gente botar doce. [...] As pessoas vêm, a gente organiza. [...] Leandro é quem foi aumentando, aumentando, aumentando... Meu tio deu essas cercas para ele: "Leandro, vou comprar e você faz". As pessoas vêm e cada um quer fazer uma ajuda. Começamos a fazer

> vaquinha, cada uma dava um tanto e começamos a dar doce, enfeitar... Começamos a fazer. Começamos a fazer faxina. Aí o pessoal já vinha, já trazia negócio de centro [de umbanda]. (Sandra, entrevista ao autor, 2015).

Dona Rita, seus amigos e familiares cuidavam cotidianamente do local e se tornaram responsáveis por organizar as práticas dos devotos no dia 27 de setembro. Do cuidado com o altar e organização das atividades dos devotos, o grupo passou a oferecer, eles mesmos, uma festa, distribuindo prendas que compravam com a colaboração coletiva entre as pessoas nessa rede de familiares e vizinhos.

Nessas narrativas, a já falecida dona Rita, que até encontrar aquela imagem nunca havia dado doces, aparece como uma espécie de fundadora, e o seu filho Leandro, intimamente chamado de Nenel por suas irmãs, é reconhecido como o principal responsável pela Praça. Esse papel se confirma durante a festa, quando Leandro, que costuma vestir uma camiseta estampada com a imagem dos santos, é acionado a todo o tempo, seja pelos demais organizadores que vão consultá-lo para prosseguir com as atividades da festa (por exemplo, a hora de distribuir os brinquedos), seja pelos devotos que vão cumprimentá-lo ao chegarem por lá. Ao longo do ano, é Leandro que limpa diariamente o altar, retirando as ofertas deixadas na véspera antes que melem o piso e atraiam pombos e formigas (fotografias 10 e 11). Também é ele quem coordena e executa a maior parte das atividades de reforma da Praça nas semanas que antecedem a festa. Nas palavras de sua irmã Sandra e de sua vizinha Solange:

> “Segunda-feira é sagrado, ele [Leandro] está aqui lavando. [...] a semana toda ele vai trabalhar aqui para botar essa grade. Ele fica o dia inteiro, sobe só para almoçar e descansa um pouquinho. Ele adora isso aqui.” (Sandra, entrevista ao autor, 2015); “A gente fica aqui tomando conta. Ele [Leandro] cuida, ele fica aqui a semana toda. Esse ano ele botou as pastilhinhas, cada ano faz uma coisa. O jardim foi o filho dele. Já é tradição, as pessoas vêm pra cá pra dar o doce.” (Solange, entrevista ao autor, 2014).

Fotografias 10 e 11
Leandro organizando o altar em dois momentos: nas décadas de 1990 e 2000



Fonte: Acervo Família Simões.

Apesar da reconhecida autoridade de Leandro, a festa é uma realização coletiva desde sua preparação, com a arrecadação de doações, a reforma da Praça e a celebração, quando as pessoas se dividem nas atividades. O espaço do altar é reformado anualmente: reparam-se possíveis danificações em sua estrutura, que também recebe nova pintura; substituem-se ou se acrescentam novos itens, como a troca das telas pela cerca de madeira ou a colocação de novo

revestimento da parede do altar; reforma-se também o jardim, deixando-o tão bem cuidado quanto os do prédio em frente, o que contrasta com os demais canteiros da Praça, que são mal gramados e sem flores. Os doces e brinquedos que o grupo distribui na festa são comprados igualmente com recursos coletivos, embora um possa contribuir com uma quantia maior do que o outro, ou doar os próprios itens em vez do dinheiro para comprá-los.

Solange tem história na Praça, como me disseram. Há quinze anos ela decora o altar com um arco de bolas de festa, além de distribuir bolos, doces ou brinquedos. Em 2014, por exemplo, distribuiu pipas, e sua irmã preparou um bolo de chocolate. Marize, outra organizadora, é vizinha da Praça desde sua infância. Além de contribuir na "vaquinha", ela prepara sopa de ervilha para servir entre o grupo. São diversas as formas de colaboração nessa rede, como o gelo para armazenar os guaranás, oferecido por um vizinho que tem uma fábrica de gelo, e os novos pisos do altar, que foram doados por um vizinho taxista.

Para a festa de 2015, Rafael, o filho de Leandro, fez um grande investimento, oferecendo mil picolés, mil guaranás, mil cachorros-quentes e um grande bolo, preparado por sua mãe, além de ter contratado animação de festa e colocado brinquedos tipo pula-pula na rua, para todas as crianças que passassem pelo local. Leandro se orgulhava: "O rapaz gosta muito também, participa bastante". Nas semanas que antecederam aquela festa, Leandro reformava o entorno do altar e o jardim, que recebeu nova grama, flores e as cercas de madeira. Na véspera, vizinhos e parentes, entre eles o seu cunhado

Antenor e o amigo João Varela, juntaram-se a ele para concluir a reforma: repararam o piso, pintaram as cercas, instalaram um moderno sistema de iluminação com controle remoto e fizeram uma limpeza no altar. A imagem dos santos ficou sob os cuidados de Sandra, que a levou para o seu apartamento para "deixá-los novos". Ao final daquele dia de mutirão, os vizinhos confraternizavam com cerveja, sentados à mesa montada por eles na Praça, como se fosse uma extensão de suas casas.

Se, no altar, o grupo organiza as práticas dos devotos que ofertam os doces ao longo de todo o dia, é na garagem do prédio em frente, entre 15h e 16h, que são distribuídas as prendas compradas com os recursos arrecadados pela rede de amigos e familiares (fotografias 12 e 13). Os itens começaram a ser comprados nas lojas atacadistas do subúrbio com antecedência de um mês. Quanto mais próximo do dia 27 de setembro, mais a garagem fica repleta de bolas de futebol, pipas, caixas de guaraná natural e sacos de batata frita. Os picolés foram comprados na véspera, e os cachorros-quentes preparados pela família de Leandro. O horário e o local da distribuição seriam comunicados no boca a boca durante a festa.

Fotografia 12
Na garagem do prédio, parte da família Simões e amigos



Autor: Luiz Antônio Furtado Aguiar, 2017.

Fotografia 13
Do lado de fora, a fila de crianças à espera da distribuição



Autor: Lucas Bártolo, 2019.

Na garagem, instantes antes do portão ser aberto, foi feita uma roda para uma breve oração, de que participaram todos os envolvidos nessa rede de amizade e parentesco responsável pela realização da festa. Rezaram-se um Pai Nosso e uma Ave Maria. Em seguida, Leandro exaltou a presença de todos e agradeceu aos santos e às Crianças, pedindo saúde e proteção para que a festa se repetisse no próximo ano. Alguns dos presentes pediram a palavra para agradecer ou fazer pedidos aos santos. Quando o barulho das crianças na rua aumentou, indicando a pequena multidão à espera da distribuição, cerca de dez pessoas se dividiram entre organizar a fila, separar os brinquedos e os lanches e, finalmente, distribuí-los.

As crianças não tinham acesso ao interior do prédio, e as prendas eram entregues pelo portão da garagem. Imediatamente após a distribuição no portão, os organizadores armaram no altar da Praça uma mesa com toalhas rosa e lilás e, sobre ela, um bolo de quase um metro de comprimento decorado com a imagem de Cosme e Damião em papel de arroz, que seria servido com guaraná. Se o lanche e os brinquedos eram entregues exclusivamente às crianças, o bolo oferecido por Rafael foi distribuído por suas tias Sandra e Lindalva a todos que entraram na fila, embora os pequenos, mulheres grávidas e idosos fossem priorizados.

Entre esses dois locais – o altar e o prédio – nos quais foram feitas essas distribuições, os familiares, amigos e vizinhos confraternizavam, alguns sentados em cadeiras e bancos de plástico, naquele espaço redefinido extraordinariamente pelo tempo da festa, com auxílio das cordas e cavaletes que interditavam o trânsito, onde

calçada, rua e Praça apresentavam certa contiguidade. Enquanto aqueles que não participavam da organização da festa permaneciam em confraternização, os anfitriões ficavam ocupados a maior parte do tempo, não só pelo cuidado com o altar, mas pela organização da distribuição que eles próprios fariam à tarde. As mulheres permaneciam no ir e vir entre a Praça e o prédio, pois era na cozinha do apartamento da família de dona Rita, onde moram Leandro e Sandra, que se preparava a refeição para os organizadores e seus convidados, dos quais nós pesquisadores fazíamos parte[8].

Em 2015, três tabuleiros de macarrão com frango assado alimentariam mais de vinte pessoas. Tratava-se de uma refeição para aqueles que festejavam na Praça em frente ao prédio, não todos os presentes, mas aqueles que participam pela rede de amizade e parentesco. Enquanto almoçávamos, dividindo a mesa com uma amiga da família, eu e meus colegas de pesquisa ouvimos, repetidas vezes, que se tratava de uma comida improvisada, sem muito requinte, mas que serviria e alimentaria a todos: o macarrão de fácil preparo e o frango comprado pronto – que, para mim, estavam deliciosos. Além disso, a mesa de quatro lugares não permitia que todos comessem juntos. Cerca de vinte pessoas passariam por aquela cozinha, a rotatividade deveria ser alta para que todos pudessem

[8] Em 2015, fui à festa acompanhado por Thiago Oliveira, então pós-doutorando pelo PPGAS/MN, que faria os registros fotográficos, e Luísa Machado, bolsista de iniciação científica da pesquisa, que o auxiliaria ao longo do dia. Em 2017, estive na Praça acompanhado do geógrafo e fotógrafo Luiz Antônio Furtado Aguiar.

comer na hora do almoço e antes das distribuições feitas pelo grupo, um período que estimei entre 12h30 e 15h.

A cada quatro pratos servidos, alguém da família descia à Praça para chamar mais quatro pessoas. Na medida em que a macarronada era servida, chegavam os primos, tios, sobrinhos, filhos, noras, irmãos, compadres, comadres e afilhados, evidenciando essa dimensão familiar da festa que seguia sendo realizada lá embaixo, de modo que os organizadores não poderiam almoçar juntos para não deixarem a Praça desguardada.

Ao final do dia, já próximo ao anoitecer, as crianças tomavam o caminho para casa e a frequência de devotos no altar foi sendo gradualmente reduzida. O esvaziamento da Praça, onde permaneceram apenas os familiares e amigos, visibilizou aquelas relações que tentei mapear durante o almoço. Relaxados de sua função de organizadores, o grupo finalmente confraternizou com cerveja e churrasco junto aos seus parentes e amigos mais próximos. Muitas risadas, abraços e retratos pelo celular até que as pessoas começaram a se despedir e iniciou-se vagarosamente a limpeza do altar e da reordenação do espaço à sua configuração cotidiana.

A macarronada e a distribuição de prendas consistem em duas dimensões da festa, cada uma com formas de sociabilidade e reciprocidade próprias. Por um lado, a celebração entre familiares e amigos desde a comensalidade na intimidade do apartamento até a ocupação festiva das ruas e calçadas com mesas e cadeiras. Por outro, a entrega de brinquedos e quitutes para crianças desconhecidas enfileiradas na calçada. O mundo da casa se abre à rua na

distribuição anônima e generosa através do portão, enquanto o caráter doméstico transborda para rua na redefinição daquele espaço pelos amigos e familiares em confraternização.

A principal dimensão conflituosa em torno da Praça se dá fora do contexto da festa, quase sempre de madrugada quando as ruas do IAPI estão desertas. Refiro-me aos ataques que o altar sofre e cujos relatos os vinculam à intolerância religiosa cometida por evangélicos. A imagem original encontrada por dona Rita foi quebrada há anos, e pelo menos outras duas já precisaram ser substituídas depois de serem violadas por paralelepípedos arremessados contra o altar. Desde que pesquiso a Praça, ocorreram pelo menos dois episódios em que o altar sofreu algum tipo de dano. Em agosto de 2019, eu visitei a Praça, e o altar estava vazio e quebrado. A festa daquele ano, celebrada com um grande churrasco para os convidados na garagem do prédio, marcava a inauguração do sacrário com grades que protegeriam a nova imagem, feita sob encomenda pela fábrica de imagens que também havia confeccionado as anteriores.

Alguns devotos relacionavam os ataques ao altar com um episódio ocorrido em 2015 num bairro próximo dali, quando uma menina candomblecista foi apedrejada na rua enquanto voltava do terreiro[9]. Para eles, esses casos seriam exemplares de um cenário em que a intolerância religiosa estaria aumentando, assim como o

[9] Sobre esse episódio, ver Intolerâncias da fé. Direção: Alexandre Borges, Fernando de Souza, Taís Capelini. Rio de Janeiro: Asha Filmes, 2016. (16 min).

número de conversões às religiões evangélicas, impactando os festejos de Cosme e Damião em geral.

SOCIABILIDADE E RECIPROCIDADE NA PRAÇA

Pela dinâmica festiva da Praça de Cosme e Damião, percebemos a conformação de uma sociabilidade singular entre os diferentes grupos que celebram o dia 27 de setembro naquele lugar. Para tratar desse aspecto, sigo uma abordagem processual e dinâmica para pensar o espaço social, considerando suas regras e valores em constante produção e negociação a partir das muitas atividades que podem coexistir no mesmo espaço (VOGEL; MELLO, 1981, p. 128).

Considerando a variedade de usos desse espaço, podemos pensar na multiplicidade de práticas e sentidos em torno da Praça que não são absolutamente excludentes, embora nem sempre harmônicos. É pelas regras de sociabilidade que as polifonias que constituem a festa são conciliadas, mesmo que para isso os diversos interesses e seus respectivos grupos sejam hierarquizados.

A negociação entre os agentes em torno dos usos do espaço está presente desde a origem da Praça de Cosme e Damião, com a festa que se conformou quando parentes e vizinhos, que cuidavam diariamente do altar, passaram a organizar as práticas dos devotos na Praça a cada 27 de setembro para evitar desordem, tumulto e sujeira. Nesse sentido, podemos pensar a apropriação que o grupo faz daquele espaço por meio de suas práticas cotidianas de

cuidado e manutenção, que são evidenciadas e reforçadas durante a celebração.

Essa autoridade é reconhecida pelos frequentadores da Praça. Os devotos que chegam ao altar pedem licença aos que regulam o acesso ao espaço e acatam as orientações dos organizadores quanto à disposição dos doces, o deslocamento pelo local – para que não ocupem todo o espaço nem pisem nas ofertas –, assim como a proibição ao acendimento de velas e de despachos no jardim. Mesmo as pessoas que, alheias ao altar, colocam os seus doces nos canteiros da Praça, cumprimentam os organizadores antes ou depois de seus rituais, reconhecendo a autoridade desses, dos quais muitos são vizinhos. As crianças também estão submetidas ao controle dos organizadores, colocadas em fila indiana para esperar a distribuição, com o tempo de permanência no altar regulado e o recebimento de apenas um saquinho por criança. A transgressão, no entanto, faz parte da grande brincadeira no dia 27 de setembro (FREITAS, 2015), como as tentativas de furar fila, pegar as prendas antes da autorização dos adultos, receber mais doces do que o permitido ou recebê-los mesmo quando já não são mais considerados crianças.

Nas negociações que conformam a sociabilidade festiva na Praça, a noção de *respeito* é acionada pelos organizadores quando os devotos realizam suas ofertas aos santos no altar, momento no qual podemos dizer que é performada uma dimensão íntima e privada naquele espaço. Herzfeld (2009) nos fala que a privacidade e o segredo são socialmente constituídos, de modo

que devem ser performados no espaço público para existirem e serem reconhecidos enquanto tal. Isso quer dizer que a privacidade depende paradoxalmente de alguma publicização. Na Praça, para reconhecimento dessa privacidade, a demonstração de respeito é fundamental. Ela se dá quando os devotos se ajoelham em frente aos santos, depositam os doces no altar e permanecem por alguns minutos fazendo suas preces. Os organizadores se afastam, deslocam os olhares daquela cena e pedem às crianças e demais pessoas que se aquietem, façam menos barulho e respeitem aquele momento: "vamos respeitar, pessoal!". Como uma categoria moral, o respeito se materializa em atitudes.

Quando assumem o comportamento respeitoso, o que envolve desvios de olhares, afastamentos e controle do comportamento alheio, instaura-se uma dimensão íntima e privada àquela ação praticada pelos devotos no espaço interdito, em que por vezes chegam a chorar, exibem fotografias de seus entes queridos ou abraçam os familiares que os acompanham. Essa cena reconstitui, em certa medida, os rituais domésticos nos quais os devotos oferecem porções de doces aos santos em seus altares de casa, de que já tomamos conhecimento ao longo da pesquisa, mas que não pudemos acompanhar por conta do caráter íntimo dessa situação (MENEZES, 2016). Por outro lado, podemos dizer que outra dimensão privada estaria na espacialização das relações de familiares e amigos reunidos em confraternização pelas calçadas, rua e na própria Praça, no espaço extraordinariamente redefinido no tempo da festa.

Se estamos mobilizando as ideias de público e privado para pensar a sociabilidade da festa, Susan Gal (2002) oferece bons apontamentos quando diz que essas categorias relacionais classificam a vida social por meio de um processo semiótico instaurado no contexto de interação. As fronteiras entre público e privado podem ser redefinidas permanentemente, constituindo domínios bastante fluidos, mas que também podem ser mais fixos e duradouros se a distinção estiver institucionalizada legalmente ou delimitada fisicamente. Gal sugere que essa dicotomia opera de forma fractal, havendo um princípio de segmentação que permite que ela seja reproduzida em diferentes escalas.

Se vimos que, durante a festa, os espaços públicos e privados são permanentemente atualizados pelas práticas dos diferentes agentes que participam da celebração, a mesma lógica parece operar na relação entre os espaços sagrados e profanos. Consideremos que essa oposição seria um princípio religioso ordenador do mundo, em que o sagrado é instituído ao ser distanciado e isolado do profano, no que os tabus são fundamentais para manter a separação entre os dois domínios hierarquizados (DURKHEIM, 1989). Jonathan Z. Smith (2004), ao recuperar a tradição sociológica francesa, nos fala do caráter classificatório e espacial da distinção proposta por Durkheim, destacando o modelo topográfico que designaria a relação sagrado/profano em termos de espaço social. Em outras palavras, a separação entre sagrado e profano delimitaria espaços sociais. Pelos aspectos proibitivos, separativos e invioláveis dessa demarcação espacial cuja superação seria ilícita e perigosa – daí os

tabus –, as noções de sagrado e privado teriam sido correlacionadas ainda por Durkheim (1989).

Ao analisar a Festa da Penha, no mesmo subúrbio da nossa Praça, Menezes nos diz que a oposição sagrado e profano produz uma descontinuidade social e religiosa, implicando uma gradação do espaço festivo. Segundo a autora, "poderíamos redefinir os espaços da festa em termos de um jogo de oposições entre sagrado e profano que comporta gradações e que envolve as oposições cima x embaixo, dentro x fora" (MENEZES, 2012, p. 16).

Na festa de Cosme e Damião na Praça, há uma associação bastante estreita entre a performance da privacidade e a sacralização dos espaços – não é sem razão que vimos ser comum descalçar-se tanto para entrar nos apartamentos quanto no altar. Este, aliás, é o espaço sagrado mais evidente na Praça, não só pelo sacrário que abriga os santos, mas também por ser um espaço mais delimitado fisicamente, isolado por suas cercas e com acesso restrito e regulado pelos organizadores. A prática dos devotos que ofertam doces aos santos naquele espaço produz uma dimensão íntima e privada, que deve ser respeitada, instaurando um domínio ainda mais sagrado ou "o sagrado do sagrado" (MENEZES, 2012), levando os próprios organizadores a se afastarem e aguardar os doces serem abençoados pelos santos.

A concepção relacional e arbitrária de sagrado e profano se articula, ainda, à ideia de impureza (DOUGLAS, 1966). Enquanto no jardim do altar há uma placa "proibido despacho", ao longo do dia muitas pessoas se ajoelham nos canteiros não interditos, acendem

velas, dispõem sobre a grama frutas, doces e bolo, além dos copos de guaraná, e deixam o lugar após fazerem suas preces. Despacho é uma categoria pela qual os devotos do altar distinguem as suas ofertas de doce daquelas feitas nos canteiros. Para alguns, as guloseimas dispostas sobre terra e grama estariam sujas ou impróprias para consumo. As ofertas no altar, como vimos, são supervisionadas pelos organizadores para evitar desordem e sujeira. Mas as crianças não costumam fazer distinções entre doces do altar e dos canteiros, lambuzando-se da mesma forma.

Há um caso exemplar a esse respeito, que é revelador de como nossas pré-noções operam no campo e, nele, também são desmontadas. Na festa de 2015, à tarde, notei que uma senhora recolhia os doces dos canteiros com um grande saco preto. Ao me aproximar e oferecer "ajuda para catar o lixo", a senhora respondeu que não estava recolhendo os doces para jogá-los fora, mas para levá-los a um orfanato no bairro vizinho. Embora não selecionasse os doces sujos de terra, a senhora não fazia maiores restrições e colocava os doces de todas as qualidades, embalados ou não, naquele saco: bolos, balas, pirulitos, cocadas, suspiros, marias-moles etc. Segundo ela, todos os doces estavam ótimos e eram bem-vindos para serem entregues às crianças, que nada receberiam se não fosse por essa ação, que já se repete há alguns anos. Ela ressaltou a felicidade das crianças ao receberem esses doces ao anoitecer, quando ela leva à instituição tudo o que foi recolhido dos canteiros.

Embora tenha relativizado minhas próprias concepções de pureza, não pude deixar de oferecer à senhora os cinquenta

saquinhos de doce que estavam guardados no meu carro, os quais haviam sido montados pelos meus familiares e seriam distribuídos por mim na Praça, como uma contrapartida aos meus interlocutores. Se os doces nos canteiros eram considerados ótimos, os saquinhos que ofereci foram uma dádiva que a senhora, emocionada, disse que não poderia aceitar. Há muitos aspectos a serem considerados aqui, mas devo apenas dizer que a senhora aceitou os saquinhos e uma carona até sua casa, mas também levou com ela os doces que recolheu nos canteiros.

Tratando-se de uma demarcação arbitrária, os espaços sagrado/profano e público/privado são produtos das relações sociais e podem ser constantemente redefinidos. A festa, portanto, vai sendo produzida à medida que esses espaços são instaurados pelas diferentes práticas e formas de associação que constituem a dinâmica do dia 27 de setembro, adensadas na praça-santuário.

Uma leitura pelos códigos da comida, tomando-a como um sistema de comunicação (BARTHES, 1970), e pela chave da reciprocidade (GREGORY, 1994), atentando aos tipos de prestações que constituem a dinâmica dessa festa, pode nos permitir visualizar melhor as suas dimensões íntimas e públicas. Compartilhando com Gilberto Freyre (2007) o interesse pelo significado sociológico da comida, podemos pensar em um par de categorias sem delimitar um sistema fechado – pelo contrário, as ambiguidades se tornam especialmente interessantes. Refiro-me às reciprocidades doce e

salgada[10]. A primeira encontraria a sua expressão principal na distribuição pública, gratuita e anônima de doces que os devotos fazem para alegrar as crianças na Praça, enquanto a segunda compreenderia o almoço oferecido na privacidade do apartamento para alimentar os amigos e familiares envolvidos na organização da festa.

Se consideramos que os espaços públicos e privados são performados (HERZFELD, 2009) e são tão relacionais quanto fractais (GAL, 2002), então a correspondência doce-público e salgada-privado não será tão absoluta, mas esse par classificatório que articula prestações alimentares e espacialidade pode levar a nossa análise um pouco mais adiante.

Aqui, o doce não se refere apenas ao sabor ou aos ingredientes, mas consiste numa categoria sociológica, significativa de um sistema de representações ligadas à festa de Cosme e Damião. Designamos por reciprocidade doce as prestações em homenagem aos santos, não importando se as coisas trocadas levam açúcar ou sal em suas receitas. Enquanto um signo, não mais como uma comida específica, o doce abrange comidas salgadas, como cachorro-quente e batata frita. Não é sem razão que, se quisermos saber se alguém vai festejar Cosme e Damião, perguntamos se a pessoa vai "dar doce" ou "pegar doce". Inspirados na abordagem semiótica de Appadurai (1981), podemos dizer que o doce é o idioma do dia de Cosme e Damião. É pela reciprocidade doce que os santos são

[10] Um binômio construído no diálogo com Morena Freitas, a quem agradeço.

celebrados, em prestações públicas e generosas de devotos anônimos às crianças.

A reciprocidade salgada, por sua vez, se dá no contexto da festa, mas não é votiva, além de seu caráter utilitário e pessoalizado. Se optássemos pelos termos que Freyre (2007) utilizou em sua sociologia do açúcar, designaríamos as reciprocidades doce e salgada, respectivamente, como comidas lúdicas e comidas alimentícias, para contrapor os saquinhos e o almoço. São tipos de reciprocidade que se opõem e, mais do que corresponder aos espaços públicos e privados, nos falam de duas dimensões constitutivas da festa na Praça de Cosme e Damião: uma, de cunho devocional, e a outra, com contornos de uma celebração familiar e doméstica.

AS CRIANÇAS AGRADECEM

Sabíamos que o subúrbio da Leopoldina era uma área privilegiada para observarmos a festa de Cosme e Damião, especialmente nos limites entre os bairros da Penha e de Olaria, pelas práticas em torno da Igreja Ortodoxa e pelas interações entre os grupos de crianças vindos dos complexos do Alemão e da Penha e os devotos e crianças que residem nos conjuntos habitacionais do IAPC e IAPI. Embora localizada a menos de um quilômetro daquela passarela onde iniciei o trabalho de campo no 27 de setembro de 2014, a Praça de Cosme e Damião foi uma surpresa etnográfica ocasionada pelos sete meninos que aceitaram a minha companhia enquanto corriam atrás de

doces. Os meninos esperavam que eu os seguisse após passarmos pela Praça, mas aquela era uma situação singular indeclinável.

Os altares de rua não são raros na cidade do Rio de Janeiro, sobretudo na zona norte. Neles, a devoção a São Jorge é predominante (BOTTINO, 2020), sendo esse altar o único que encontramos dedicado aos santos gêmeos. Entendo que os altares urbanos são expressivos de devoções que engendram formas de sociabilidade que podem ser consideradas definidoras de uma identidade ou de uma tradição associadas à cidade ou a uma parte dela, como o subúrbio. Em nosso caso, falamos de um altar construído e mantido por um grupo de familiares e amigos, que se mobilizam anualmente para celebrar os santos em praça pública, realizando uma festa da qual participam tanto devotos e crianças anônimos quanto pessoas que se vinculam por laços de vizinhança e parentesco.

A Praça adquire um caráter sagrado pela presença do altar, pelo qual ela se torna um local de encontro e sociabilidade, apresentando as características atribuídas pelos urbanistas a esse tipo de espaço urbano. Em outras palavras, é por ser uma espécie de santuário que aquela pequena rotatória cumpre a sua função de praça. Especialmente durante o dia 27 de setembro, a Praça condensa práticas de devotos, moradores do conjunto habitacional e grupos de crianças vindas de diferentes partes da cidade.

O altar da Praça torna pública a vitalidade de práticas devocionais transmitidas entre gerações de famílias suburbanas, associadas em ocasião da festa, quando são espacializadas formas de sociabilidade e reciprocidade que reforçam e atualizam a cada ano não

só a tradição de culto a esses santos, mas também os laços afetivos e vínculos comunitários. Ao mesmo tempo, os relatos de ataques ao altar fora do contexto festivo sugerem os conflitos que emergem no subúrbio carioca à medida que se redefinem os pertencimentos religiosos na cidade. A ameaça à tradição suburbana de festejar os santos meninos estaria não só nas conversões que levam ao abandono da prática, mas na transformação das formas de sociabilidade em torno dessa devoção, que adquirem uma dimensão mais agonística pela recusa em aceitar os doces (GOMES, 2009) e pela demonização dos santos e ressignificação da prática, queimando saquinhos (FREITAS, 2015) e distribuindo "doces consagrados" (DIAS, 2013; SILVA, 2006).

À luz das práticas cotidianas e festivas de cuidado e organização, podemos pensar em que medida a sacralidade desse espaço estaria associada não só aos santos e Crianças, mas também à tradição familiar vinculada à Praça desde sua origem. Por esse ponto de vista, o cuidado diário com o altar e a sua restauração anual seriam um trabalho devoto de preservação e atualização das memórias afetivas e comunitárias que passaram a ser materializadas na Praça quando dona Rita encontrou a imagem de Cosme e Damião e seus vizinhos a ajudaram a erguer a primeira capelinha. Sugere-se aqui uma dimensão sagrada em que família e religião parecem constituir um campo único (DUARTE, 2006, p. 12).

O imbricamento entre as dimensões religiosa e familiar nas práticas que sacralizam essa Praça ganha contornos mágicos quando olhamos com atenção o frondoso flamboyant que sombreia o altar,

sempre decorado com balões coloridos no dia da festa. Olhando de perto, nota-se no tronco da árvore vestígios de intervenções feitas por ibejadas que baixaram naquele altar quando um grupo umbandista visitou a Praça há alguns anos. Como brincadeira, as Crianças pintaram flores, corações e mensagens de paz, saúde e amor. Quase apagada, resiste na árvore uma mensagem principal, pintada de verde em letras grandes, assinada por uma Criança que tem o mesmo nome da fundadora da Praça e que se refere a Leandro pelo apelido carinhoso que lhe foi dado por sua mãe:

> Eu estive aqui
> Ritinha da Mata
> Paz
> Obrigado Nenel

A mensagem ecoa uma frase que Leandro costuma repetir quando recebe doações para a festa, uma palavra elogiosa pelo seu cuidado com a Praça ou mesmo a atenção de um antropólogo curioso: as Crianças agradecem!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

APPADURAI, Arjun. Gastro-Politics in Hindu South Asia. *American Ethnologist*, v. 8, n. 3, Symbolism and Cognition, p. 494-511, Aug. 1981.

BARTHES, Roland. Pour une psycho-sociologie de l'álimentation contemporaine. In: HERMANDIQUER, J. (org.). *Pour une histoire*

de l'alimentation. Paris: Armand Collin, 1970, p. 307-315. (Cahiers des Annales, 28).

BOTTINO, Caroline Martins de Melo. *"Vamos fazer um pedestal pro santo?"*: Questões preambulares acerca de uma imagem de São Jorge em uma praça no subúrbio da cidade do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 2020. 10 p. (ms).

DIAS, Júlio César Tavares. Cosme e Damião: na fronteira das religiões – um caso de conflito entre a Igreja Universal e práticas afro-religiosas. *Paralellus*, Recife, v. 4, n. 8, p. 303-314, jul./dez. 2013.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*: Ensaio sobre as noções de Poluição e Tabu. Lisboa: Edições 70, 1966. (Col. Perspectivas do Homem, 39).

DUARTE, Luiz Fernando Dias. O sacrário original – Pessoa, família e religiosidade. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 2, p. 11-40, 2006.

DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Edições Paulinas, 1989 [1912].

FELIZARDO, Adair; SAMAIN, Etienne. A fotografia como objeto e recurso de memória. *Discursos fotográficos*, Londrina, v. 3, n.3, p. 205-220, 2007.

FREITAS, Morena B. M. *De doces e crianças*: a festa de Cosme e Damião no Rio de Janeiro. 2015. Dissertação (Mestrado em

Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

FREITAS, Morena B. M. Doces de Crianças: sobre comida e ritual em giras de ibejadas. *Revista Equatorial – Revista dos alunos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social*, Natal, v. 6, p. 1-19, 2019.

FREYRE, Gilberto. *Açúcar:* uma sociologia do doce, com receitas de bolos e doces do Nordeste do Brasil. 5. ed. revista. São Paulo: Global, 2007.

GAL, Susan. A semiotics of the public/private distinction. *Differences: a journal of feminist cultural studies*, v. 13, n. 1, p. 77-95, 2002.

GOODY, Jack. *O Mito, o Ritual e o Oral*. Petrópolis: Vozes, 2012.

GOMES, Edlaine. Doce de Cosme e Damião: Dar, Receber, ou não? In: GOMES, Edlaine (org.). *Dinâmicas Contemporâneas do Funcionamento Religioso na Sociedade Brasileira*. Aparecida: Ideias e Letras, 2009, p. 167-185.

GREGORY, C. A. Exchange and Reciprocity. In: INGOLD, Tim (ed.). *The Companion Encyclopedia of Anthropology*. London, New York: Routledge, 1994, p. 911-939.

HERZFELD, Michael. The performance of secrecy: Domesticity and privacy in public spaces. *Semiotica*, n. 175, p. 135-162, 2009.

LYNCH, Kevin. *A imagem da cidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

LOPES, Nei. *Dicionário da hinterlândia carioca*: Antigos "subúrbio" e "zona rural". Rio de Janeiro: Palas, 2012.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro. Notas para uma etnografia urbana. *RBCS*, São Paulo, v. 17, n. 49, p. 11-29, 2002.

MENEZES, Renata de Castro. *A dinâmica do sagrado*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

MENEZES, Renata de Castro. Espaço, Religião & Antropologia: Uma leitura das Formas Elementares da Vida Religiosa, de Durkheim. *Espaço e Cultura*, Rio de Janeiro, v. 32, p. 30-47, 2012.

MENEZES, Renata de Castro. Doces santos: sobre os saquinhos de Cosme e Damião. In: GOMES, Edlaine de Campos; OLIVEIRA, Paola Lins de (org.). *Olhares sobre o patrimônio religioso*. Rio de Janeiro: Mar de Ideias, 2016, p. 57-87.

NOVAES, Sylvia Caiuby. A construção de imagens na pesquisa de campo em antropologia. *Iluminuras*, Porto Alegre, v. 13, n. 31, p. 11-29, jul./dez. 2012.

ROBBA, Fabio; MACEDO, Silvio Soares. *Praças Brasileiras (public squares in Brazil)*. São Paulo: Edusp: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Transes em Trânsito: Continuidades e rupturas entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (org.). *As religiões*

no Brasil: continuidades e rupturas. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 207-228.

SMITH, Jonathan Z. The topography of the sacred. In: SMITH, Jonathan Z. *Relating religion*: Essays in the Study of Religion. Chicago: The University of Chicago Press, 2004, p. 101-116.

VOGEL, Arno; MELLO, Marco Antônio da Silva. *Quando a rua vira casa*. A apropriação de espaços de uso coletivo em um centro de bairro. Rio de Janeiro: IBAM/FINEP, 1981.

SITE CONSULTADO

RÁDIO Globo esclarece cancelamento de festa promovida pelo Show do Antônio Carlos. *Blog do Guerreiro*, 28 ago. 2014. Disponível em: http://bambamguerreiro.blogspot.com/2014/08/radio-globo-publica-comunicado.html. Acesso em: 9 set. 2016.

FILME CONSULTADO

INTOLERÂNCIAS da fé. Direção: Alexandre Borges, Fernando de Souza, Taís Capelini. Rio de Janeiro: Asha Filmes, 2016. (16 min).

| capítulo 04 |



encanterias para cosme e damião na praça da harmonia: memórias, performance, sincretismo e herança africana

SANDRA DE SÁ CARNEIRO

Figura 1
Cartaz de divulgação da Festa de Cosme e Damião, 2016



Fonte: Site da Grande Companhia Brasileira de Mystérios e Novidades[1]

[1] Disponível em: www.ciademysterios.com.

* Agradeço à Renata de Castro Menezes a parceria na realização das três edições do Seminário Sociabilidades Cariocas em 2014, 2015 e 2016, o convite para participar do início do projeto Doces Santos (MENEZES,2013) e integrar esta coletânea. Ao Lucas Bártolo, o incentivo para produzir este texto, e à Morena Freitas, os comentários e sugestões na primeira versão e o convite para participar de sua banca de defesa de dissertação de mestrado no PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, sob orientação de Renata Menezes

INTRODUÇÃO

Dia de Cosme e Damião, 27 de setembro. Nessa data, a cidade do Rio de Janeiro se transforma, pois tanto os devotos católicos quanto os adeptos das religiões afro-brasileiras celebram esse evento por meio da distribuição de saquinhos de doces e de brinquedos para as crianças. É comum encontrarmos ainda hoje, particularmente nos subúrbios e na zona norte da cidade, centenas de crianças e alguns adolescentes peregrinando pelas ruas, procurando os lugares onde estão sendo oferecidos esses "presentes", o que aparentemente poderia unir diferentes crianças em termos de classe, status, gênero ou etnia, em torno do mesmo projeto "pegar saquinhos de Cosme e Damião" (FREITAS,2019).

O fato é que a festa de Cosme e Damião enquanto ritual instaura um novo período, que demarca uma esfera específica no curso da vida cotidiana, em que as crianças assumem protagonismo, em que há também uma alteração da dinâmica das relações socioespaciais da cidade, levando a uma circulação maior das crianças pelos espaços (BÁRTOLO, 2018). Trata-se de uma celebração que mobiliza e incrementa as relações cotidianas dos moradores dos bairros e entre bairros. Durante o evento, a "distribuição de saquinhos" ganha centralidade, sendo que os principais atores são eles e as crianças. É uma festa na qual a infância é celebrada. Oferecer saquinhos pode ser compreendido como uma forma de agradecer, mas de pedir também, sendo que os doces assumem um papel de intermediário entre as pessoas e os santos.

O objetivo deste artigo é apresentar em perspectiva uma modalidade da Festa de Cosme e Damião, promovida pela Grande Companhia Brasileira de Mystérios e Novidades[2], que tem uma atuação bastante expressiva na região portuária desde 2007 (figura 1). Nessa celebração, o caráter polissêmico do evento emerge por meio da performance realizada por um casal de atores negros, que representam os Ibejis[3], em uma versão afro-brasileira da festa (fotografia 1).

Procuro explorar o ritual em uma perspectiva analítica enquanto ação coletiva de caráter expressivo, focalizando as suas principais dimensões, principalmente no que diz respeito às formas de reciprocidades presentes na festa mediante as relações engendradas e os fluxos que envolvem a performance da apresentação.

Optei por privilegiar sobretudo a observação da festa (que fiz por três anos) e explorar o ponto de vista dos agentes que a promovem, com o intuito de entender melhor seu significado. Como irei discutir mais à frente, considero que essa festa é um bom exemplo

[2] A Grande Companhia Brasileira de Mystérios e Novidades é parte de um movimento cultural que trabalha na busca do essencial do teatro. Formada por artistas que desenvolvem um trabalho contemporâneo, a serviço da evolução do ser humano e da sociedade, afirma o Teatro de Rua como importante veículo de intervenção urbana e transformação. Disponível em: http://ciademysterios.com/sobre. Acesso em: 10 mar. 2020.

[3] Os Ibejis são divindades gêmeas da mitologia africana e que tem grande prestígio junto aos orixás. Prandi (2001, p. 368) apresenta vários mitos sobre os Ibejis; em um deles, diz que são irmãos gêmeos, filhos de Oia (Iansã) e de Oxóssi, mas que foram criados por Oxum, sua primeira esposa, com a qual não teve filhos. Oia teve ao todo dezesseis filhos. O primeiro foi Togum, depois os Ibejis e logo em seguida Idoú (Doun). Mas em todos os mitos a gemelaridade é recorrente.

para problematizarmos as fronteiras e porosidades no campo religioso brasileiro.

Um dos aspectos mais interessantes da celebração é a reconfiguração das dinâmicas socioespaciais que ocorre por meio dela, com a ocupação, pela Companhia que a produz, de um espaço público (praça). O evento propicia uma relação intensa entre pessoas de diferentes segmentos sociais, tanto do ponto de vista dos doadores como daqueles que recebem os doces. Conforme veremos mais adiante, nessa versão, os doces são distribuídos pelos próprios "santos", atores performatizados de Ibejis.

Fotografia 1
Cortejo chegando à praça, 2019



Autora: Sandra de Sá Carneiro.

Este artigo está dividido em quatro partes e nas considerações finais. Na primeira, procurei trazer um pouco das minhas reminiscências infantis na medida em que elas nos ajudam a pensar a relação entre catolicismo e religiões afro-brasileiras. Ao apontar para a potencialidade que o sincretismo religioso produziu na cultura brasileira, procuro mostrar como essa celebração é carregada de muitos signos e símbolos. Na segunda parte, faço uma descrição da festa na praça da Harmonia, mostrando sua realidade complexa como todo ritual. Discuto a articulação entre festa, religião, ritual e identidade. Na terceira, procuro contextualizar o evento do ponto de vista da pessoa que criou a Companhia e da relação desta com a região portuária. Na quarta parte, discuto como esta narrativa singular de "fazer a festa de Cosme e Damião" se torna uma estratégia para a afirmação e o reconhecimento de que a região portuária do Rio de Janeiro é um "território negro". Por fim, apresento algumas considerações.

RELEMBRANDO AS FESTAS DE COSME E DAMIÃO

Em 2016, fui pela primeira vez participar da Encanterias para Cosme e Damião realizada na praça da Harmonia (fotografia 2). Naquela época, eu não tinha pensado em escrever um texto sobre o assunto. O meu objetivo era perceber o uso e as apropriações dos espaços públicos pelos coletivos culturais, que vinham sendo realizados na zona portuária, em virtude de um projeto de pesquisa mais amplo

do qual eu participava[4]. Tinha ido sobretudo pela curiosidade em conhecer o trabalho desenvolvido pela Cia Mystérios e Novidades, acompanhando uma colega que desenvolvia uma pesquisa sobre a praça[5]. Mas, já nesse primeiro contato, me chamaram atenção a singularidade do evento e a atuação da Companhia.

Assim que cheguei à praça[6], às 16h40, pude perceber que pouco a pouco o pacato local ia sendo transformado pela presença crescente das crianças que iam chegando, a maioria em grupo, com suas mochilas nas costas vindas dos quatro cantos da praça e que iam se agrupando majoritariamente em um deles, próximo da rua Sacadura Cabral.

[4] Estou me referindo ao projeto Rio dos megaeventos: políticas públicas e efeitos sociais, que contou com recursos financeiros da Faperj por meio do edital de apoio a grupos emergentes. Essa ampla pesquisa congregou vários pesquisadores do PPCIS/UERJ mediante o Cidades – Núcleo de Estudos Urbanos, que abordaram temas distintos na região portuária.

[5] Ver Sant'Anna e Carneiro (2017).

[6] Praça da Harmonia é o nome oficioso da Praça Coronel Assunção, localizada no bairro da Gamboa, na zona portuária do Rio de Janeiro, no quarteirão formado pelas Ruas Antônio Lage e Sacadura Cabral. Na praça, situa-se a linha 1 do VLT Carioca, Parada Harmonia.

Fotografia 2
Praça da Harmonia



Autora: Sandra de Sá Carneiro.

Às 17 horas, já era possível ouvir o som de música vindo de não muito longe e uma cantoria que logo percebi que não era uma música qualquer, nem uma reza ou oração, e sim um ponto de umbanda que me remeteu à infância, quando ia ao terreiro de umbanda e candomblé da mãe da minha tia, em Neves, Niterói.

A música ecoava por todos os lados, deixando as crianças cada vez mais excitadas e barulhentas.

Cosme e Damião,
Damião cadê Doum?
Doum foi passear lá no cavalo de Ogum
Cosme e Damião,
Damião cadê Doum?
Doum foi passear lá no cavalo de Ogum
Dois dois sereias do mar
Dois dois mamãe Iemanjá
Dois dois sereias do mar
Dois dois mamãe Iemanjá

O cortejo em poucos minutos chegou à praça e, à frente, vinha um casal de atores negros vestidos com roupas vermelha e verde, as cores de Cosme e Damião (fotografia 3). Quase todos os membros da Cia Mystérios e Novidades estavam em cima de pernas de paus[7], uma das especificidades desse grupo teatral, como soube tempos depois quando realizei uma entrevista em profundidade com Ligia Veiga, diretora da Companhia[8].

[7] Como consta no site da Companhia, a brincadeira com pernas de pau tem um passado mítico e ritual significativo e o uso dessa técnica milenar no teatro aparece desde os saltimbancos medievais.

[8] Realizei essa entrevista em 2 de setembro de 2019, na sede da Companhia Mystérios e Novidades, que contou com a participação de meu orientando de iniciação científica do CNPq Charles Rodrigo Alves de Souza, aluno de graduação em Ciências Sociais na UERJ, e de uma outra integrante da Cia. Antes de realizá-la, discutimos previamente as principais questões a serem levantadas, com base nas minhas observações do evento em anos anteriores. Com isso, elaboramos um roteiro flexível de perguntas. Ligia Veiga, diretora da Cia Mysterio e Novidades é atriz, musicista, dançarina, integrou o grupo carioca de dança Coringa e atuou no teatro de rua italiano Pirata, na década de oitenta.

Fotografia 3
O cortejo saindo da sede em direção à praça da Harmonia, 2016



Fonte: Site da Cia Mystérios e Novidades (www.ciademysterios.com).

Os atores adentraram a praça tendo adiante uma das fundadoras que vinha em um triciclo onde havia preso um cartaz com a seguinte frase: "A arte é pública".

O protagonismo das crianças e dos Ibejis, representadas ali pelos atores negros, é a marca desse festejo. Ao observar a interação que se deu a partir daí entre os membros da companhia e o público em geral, isto me trouxe doces lembranças da minha infância, as minhas memórias das festas de Cosme e Damião que vivenciei entre o final dos anos 1950 e os anos 1960, dos oito aos treze anos, no bairro de Copacabana, zona sul da cidade.

Como nos lembra João Cabral de Melo Neto, "há um contar de si em cada escolha". Nesse caso, falo inicialmente das festas de Cosme e Damião baseada nas minhas próprias memórias afetivas. Conforme recorda Halbwachs (1990) falando da importância da memória, não se trata apenas de reviver, mas de reconstruir com imagens e ideias de hoje as experiências do passado. Nesse sentido, cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, ou seja, aquela criada segundo as relações sociais e o reconhecimento do indivíduo nessas relações. Falando sobre o tema, Pollak (1992) ressalta que a memória não se resume à vida de uma pessoa, mas também é uma construção coletiva, um fenômeno construído, organizado com base no presente. Foi com essas ponderações que nesta seção procurei responder à seguinte questão: Qual a importância dessa festa no âmbito da minha família, em que o catolicismo e as religiões de matriz africana sempre estiveram presentes? Que memórias essas festas acionavam?

Como apontado nos demais capítulos desta coletânea, Cosme e Damião são personagens que estão presentes na cosmologia de diferentes práticas religiosas. São um bom caso para refletirmos sobre as fronteiras e diálogos no campo religioso brasileiro, na medida em que nos remete aos pontos de contato e/ou fricção entre distintas experiências religiosas, o que nos ajuda a problematizar temas clássicos da antropologia como o estudo dos rituais (PEIRANO, 2001, 2003), do dom/dádiva (MAUSS, 1974) e do sincretismo e do hibridismo (SANCHIS, 1994, 1997 e 2001; FERRETTI, 1995; BIRMAN, 1996). Sem dúvida alguma, Cosme e Damião parecem ocupar um

lugar singular nas relações inter-religiosas brasileiras quando este tema é abordado.

Recordei com certa nostalgia da minha infância passada em Copacabana (embora tenha nascido em Olaria), onde durante muitos anos entre o final da década de 1950 e quase o final da década de 1960 era comum que em diversas casas ou apartamentos do bairro fossem distribuídos os famosos saquinhos de Cosme e Damião. Lembro de sair junto com meus amigos e amigas pelas ruas, sempre acompanhadas de algum adulto ou dos irmãos mais velhos, com mais de 18 anos, que nos seguiam na corrida, ou melhor, no ritual de peregrinação de porta em porta nas casas onde estava havendo distribuição de saquinhos. Baseados nas experiências dos anos anteriores, sabíamos onde eram distribuídos os melhores doces (o que significava de nosso ponto de vista mais gostosos). Com esse critério, as casas que "doavam os saquinhos" eram classificadas em dois tipos: as que davam bons doces e aquelas que davam doces ruins. Nestas, nem íamos nos anos seguintes.

Hoje, com uma dose de distanciamento e estranhamento, é possível pensar na sociabilidade que essas festas produziam, em que as relações se estabeleciam por determinadas práticas e regras que davam novos sentidos a espaços da cidade. As crianças do "morro" do Pavão e do Pavãozinho vinham se juntar a nós na peregrinação de busca dos saquinhos. Sendo que alguns eram nossos colegas de turma da escola pública que atendia os moradores da região, a Escola Cocio Barcellos, situada na rua Barão de Ipanema, em Copacabana.

Sair em busca dos doces significava deslocamentos/mobilidades no e pelo bairro, produzia contatos face a face novos ou não, novas sociabilidades e reciprocidades no espaço público. Mas o que eu percebia na época eram apenas crianças se divertindo em busca de doces. Embora pudesse haver competição de quem pegava mais doce, havia troca de informações, indistintamente, todos indicavam uns aos outros onde estava havendo distribuição de doces. Isto permitia uma troca intensa entre crianças de diferentes confissões religiosas e status social.

Lembrar da Festa de Cosme e Damião é, assim, lembrar dos doces que eram distribuídos nessa data: pé de moleque, paçoca, maria-mole, cocô de rato, doce de abóbora e de batata-doce (estes eu detestava). Crianças andando e correndo pelas ruas, ali elas estavam reunidas pelo mesmo objetivo; o único conflito ou tensão possível era a disputa para ver quem conseguia pegar mais saquinhos, ou seja, doces.

Esta tradição, pelo menos no bairro onde eu morava, foi ficando cada vez mais rarefeita, e a prática foi pouco a pouco sendo deslocada para os colégios e escolas. Lembro que o não comparecimento às aulas no dia dos santos para "correr atrás de doces" não era visto como falta grave. Na verdade, havia conivência tanto por parte dos pais quanto das escolas. Afinal, era "dia das crianças", ainda que oficialmente isso só acontecesse no dia 12 de outubro. Minha irmã mais nova, Karla, com uma diferença de dez anos, portanto outra geração, já teve sua participação nesses festejos reduzida a essa outra forma de expressão. Nesse caso, algumas mães sempre

levavam os saquinhos que seriam distribuídos na saída dos colégios. Não me recordo de ver nenhum amigo ou colega de colégio recusar a oferta, mesmo os raros evangélicos declarados. Os únicos que não pegavam os saquinhos eram os amigos judeus, para quem dificilmente as mães ofereciam os doces. O que poderia ocorrer se alguma delas não soubesse de quem se tratava.

Também havia uma outra situação que presenciei e participei algumas vezes ao longo do período a que me referi mais acima, em que éramos convidados para ir à casa de alguma vizinha que, antes de distribuir os saquinhos, nos oferecia uma espécie de "banquete". Nessa situação, a mesa de jantar da casa era preparada e arrumada com toalhas brancas, com pratos dispostos com talheres. No centro da mesa, sempre havia uma grande panela (na maioria das vezes de barro) com a comida principal. Havia também vários potes dispostos sobre a mesa onde eram servidos diferentes doces e pipoca. O prato principal era caruru, que eu conhecia como a comida que era servida durante as festas nos terreiros.

Lembro do espanto e, por que não confessar, uma certa aversão que eu sentia ao ver alguns amigos comendo essa comida, que hoje acho o "manjar dos deuses" e sei que é também uma comida da culinária baiana, mas que, na época, via com muito estranhamento. Em algumas ocasiões, as crianças faziam fila na porta da casa ou apartamento, e só podiam entrar de sete em sete, aspecto que só fui entender muitos anos mais tarde[9].

[9] Alguns estudos apontam para a homenagem aos sete irmãos que representariam a família de Cosme e Damião (eram sete irmãos) na versão afro-brasileira, que

O caruru atuava enquanto símbolo diacrítico, era a única comida salgada na mesa e só era oferecido nas casas dos adeptos dos cultos afro-brasileiros. Nesse contexto, tanto os doces como o caruru podiam ter vários significados: serviam de intermediários entre as pessoas e os santos ou orixás, como forma de agradecimento ou de pedido, de reforçar valores e crenças, mas também de alimento.

As distinções que eu via entre receber doces de católicos ou de integrantes das religiões afro-brasileiras estava associado ao oferecimento do caruru ou a introdução dele como comida própria da festa. Como já frisei, para as crianças, a distinção não era se os doces eram oferecidos por católicos ou umbandistas, e sim se eles eram gostosos ou não. Desta forma, o caruru operava como símbolo classificatório, pois era "comida de santo". Acho que quase todas as crianças que eram convidadas a participar daquele "banquete", como denominávamos à época, sabiam que a pessoa que estava nos oferecendo aquela festa "era macumbeira", pelo menos era assim que minha mãe e a mãe de meus amigos se referiam a elas. Nunca fui impedida de ir, mas minha mãe dizia: "Não sei por que você vai se não gosta de caruru". "Recusar comida é desfeita", sentenciava minha mãe com certa reprovação.

Mas a emoção de estar ali junto com meus amigos e irmã, que gostavam da comida, era para mim muito mais importante. Mesmo convidada a participar do "banquete", em nenhum momento eu era obrigada a comer, ou pelo menos não me recordo de ser.

participam do ritual de oferta do Caruru.

Apenas as crianças que queriam comiam o que era oferecido, com grande pompa, na minha visão.

Na minha casa, a única imagem de santo que havia era de Cosme e Damião, que ficava em um pequeno altar no quarto de minha mãe, acima da porta de entrada, para "proteção da família", segundo ela. Lembro que minha mãe oferecia doce toda vez que queria pagar alguma promessa ou pedir algo aos santos. Lembro de sempre participar dos festejos católicos em favor dos santos como também ir às festas nos terreiros, e isto me parecia "natural". A minha recordação é que o caráter mais lúdico das festas nos terreiros parecia predominar sobre as festas católicas.

Posso dizer que, já naquela época, o circuito da distribuição de doces de Cosme e Damião se dava dentro de um contexto de pluralismo tradicional, o que, segundo Sanchis (1994), integra o tipo de sincretismo religioso existente entre as classes populares e o pluralismo tradicional do campo religioso brasileiro.

De certa forma, eu tinha uma certa familiaridade com as festas no terreiro de umbanda e de candomblé da minha tia (mulher do irmão mais velho de meu pai) que ficava em Neves, o qual eu frequentei desde os 9 anos junto com meus primos e irmãs.

As lembranças que tenho dessa época é que as festas no terreiro eram bem divertidas, com muita dança, cantos e brincadeiras. As festas de Cosme e Damião ali significavam também a reunião da família, pelo menos do "lado do meu pai" como sempre frisava a minha mãe. Pouco a pouco fui me acostumando com as chamadas "crianças das minhas tias". Tanto a minha tia Jurema (casada com

o irmão mais velho de meu pai) quanto a tia Cely (irmã do meu pai) "recebiam" ou "incorporavam" entidades infantis.

Na época, o que me chamava atenção era como minhas duas tias ficavam tão "engraçadas" quando recebiam o Joãozinho ou o Cosminho, sendo que um ficava andando de cavalinho e o outro adorava jogar bola.

Nas festas celebradas na Umbanda, os chamados médiuns podem incorporar/receber espíritos de crianças (já no Candomblé os orixás meninos não incorporam). "Incorporadas", minhas tias e outros médiuns nos chamavam para brincar dentro do salão principal, única situação que permitia esta transgressão. Era uma festa à parte quando eu, minha irmã, meus primos, os primos dos meus primos e as outras crianças presentes entrávamos para brincar com a "gira das crianças", como os adultos falavam. Nós riamos muito, mas, normalmente, éramos nós que levávamos os brinquedos para ofertar às "crianças de minhas tias". Em geral, eram brinquedos que os Ibejis haviam solicitado em alguma sessão ou contato com os adultos; assim, nós levávamos presentes para eles em retribuição a alguma graça alcançada por minha mãe, tias ou algum adulto que pedia que entregássemos algum brinquedo para uma daquelas "crianças" específicas. No final dessas festas do terreiro, também recebíamos os saquinhos que tanto apreciávamos.

Um episódio marcou muito a minha infância, revelando uma certa intolerância por parte de meu avô em relação à opção religiosa da minha tia. Certa noite, na casa dos meus avós paternos, minha tia Cely "recebeu" sua criança Damião. Meu avô, visivelmente

contrariado com o fato de a minha tia sair correndo pela casa brincando e pedindo para comer melado, trancou-se no quarto e pediu apenas que fosse avisado quando a sua filha parasse com aquela "palhaçada". Era muito difícil para ele aceitar que ela frequentasse a umbanda e incorporasse "entidades", tendo em vista a opção católica dos meus avós. Lembro da tia Cely comentando com minha mãe que deixava suas roupas de umbanda na casa de seu irmão em Niterói, pois assim ela não teria que ficar escondendo de meu avô suas "roupas de santo".

Anos mais tarde, já aluna de Ciências Sociais do IFCS/UFRJ, na década de 1970, fui ajudar alguns colegas de turma a realizarem um trabalho de campo cujo objetivo principal era fazer uma comparação entre a festa de Cosme e Damião na igreja localizada no Andaraí e a festa nas ruas (em torno da igreja) e nos terreiros[10].

Como eu era a única, pelo menos a que declarava, a ter "família no santo", que conhecia um terreiro, acabei entrando em contato com minha tia Jurema para irmos entrevistá-la e depois participar da festa de Cosme e Damião. Lembro que essa data era uma das mais importantes para o terreiro. Minhas tias costumavam dizer que "as crianças são puras, não têm maldade, são alegres e ajudam a todos espiritualmente". De fato, segundo alguns autores, os erês são considerados espíritos brincalhões, agem como crianças e são como "anjos de guarda" das pessoas. Dizem que podemos pedir a

[10] Cabe destacar que a dimensão comparativa que norteava essa pesquisa nos levou a refletir sobretudo a respeito de como era possível o compartilhamento de uma cosmologia fundamentada no sincretismo.

eles ajuda para os nossos problemas de saúde ou de nossos filhos e parentes, para resolução de problemas financeiros, mas nunca para desejar o mal a alguma pessoa, pois eles não atendem a pedido dessa natureza.

Recordo ainda que uma colega ficou de certa maneira perplexa quando me perguntou como a D. Judith, mãe da minha tia Jurema, quando incorporada podia me cumprimentar e falar o meu nome. Eu, sem muita reflexão, respondi que ela me conhecia tanto incorporada quanto não. Da mesma forma, lembro da emoção que senti quando vi pela primeira vez, quando fomos ao terreiro na festa de Cosme e Damião, a minha prima, filha da tia Jurema, "incorporar" enquanto conversava comigo dizendo que eu podia levar meus amigos para comer alguma coisa no refeitório do terreiro. O ponto de Iemanjá estava tocando, e ela "virou no santo". Fiquei muito emocionada, pois estava familiarizada com a "incorporação" de minhas tias, mas nunca tinha visto a da minha prima que tinha a minha idade e cursava também a universidade. Lembro que alguns colegas me levaram para fora do terreiro e quase aos gritos falavam para eu parar de chorar e que aquele comportamento não era compatível com uma estudante de Ciências Sociais[11]. Na minha memória, só ficou o registro de que eu dizia mais ou menos a seguinte frase: - "isto é porque não é a família de vocês. Vocês não entendem nada de crenças populares".

[11] Ver Novaes (1994), que escreveu um interessante artigo sobre as crenças religiosas entre estudantes de Ciências Sociais comparando os alunos dos anos 1990 aos dos anos 1970, quando tanto ela quanto eu estudamos no IFCS, onde se projetava um almejado "perfil de aluno" sem pertencimento religioso.

Ainda durante o curso de Ciências Sociais, fui pouco a pouco percebendo como as fronteiras entre catolicismo, umbanda e candomblé eram naturalizadas no seio familiar. Ambos são cultos carregados de muitos signos e sentidos que foram aqui costurados pelas lembranças da infância, indicando a potencialidade que o sincretismo produziu em muitas famílias, como componentes potentes da cultura brasileira.

Desse período, lembro de pelo menos três "lições" sobre o envolvimento no trabalho de campo. A primeira foi perceber a minha naturalização com a presença de Doum nas imagens de Cosme e Damião, aspecto que só soube naquela época que era condenado pela Igreja Católica. A segunda foi não ver como contraditório o fato de ser aluna de Ciências Sociais e simpatizante de algum partido ou movimento político e as crenças professadas por minha família que eu nunca tinha questionado. A terceira foi perceber que, apesar da minha familiaridade com aquele universo, eu o desconhecia.

Anos mais tarde, já nos finais da década de1970, minha irmã mais velha, Celia, já feita no "santo", começou a distribuir os saquinhos de Cosme e Damião nas festas que realizava em sua casa em Piabetá, Magé, Rio de Janeiro. Durante muitos anos, mais de vinte, acompanhei essas festas com muito interesse e, sempre que podia, contribuía levando doces e brinquedos para serem distribuídos às crianças da região. Nesse caso, a dinâmica da festa consistia na distribuição de senhas antes do dia e, dependendo do ano e do número de saquinhos que eram produzidos, podiam ser distribuídas entre 150 e 300 senhas. Mas só depois de a minha irmã fazer as oferendas,

levar comidas aos santos no seu peji (quarto de santo, local onde ficam os assentamentos e oferendas), é que a festa começava.

Passávamos a tarde inteira distribuindo os saquinhos, brinquedos e uma fatia do enorme bolo que no início era confeccionado por minha irmã e depois por minhas sobrinhas. Para a confecção dos saquinhos, montávamos uma espécie de produção em série, e cada um de nós colocava dentro do saquinho algum doce e ele era passado de mão em mão até ficar completo, o que significava cheio. Os doces que iriam compor as embalagens eram comprados com antecedência e, no dia, pela manhã, íamos montando os saquinhos.

Minha irmã sempre afirmava que fazia isso porque o "santo dela" pedia ou por ter recebido uma graça. O nome da criança que ela incorpora é Doum. Como já salientei, durante muitos anos via com naturalização tanto a opção religiosa de parte da minha família quanto o sincretismo da junção entre catolicismo e umbanda no seio familiar. Assim, nunca pensei muito a este respeito, ia com prazer, distribuía os doces e pedia sempre para ter um ano novo bom, sem doenças, sem crises etc.

Independentemente dos motivos para a distribuição dos doces, o fato é que a festa sempre me atraiu, era um momento de alegria ver as crianças recebendo o que lhes era ofertado, particularmente em uma região que é bastante carente, ainda hoje.

As crianças chegavam por volta das 14h e iam fazendo uma fila enorme do lado de fora da casa. No horário previsto para a abertura, por volta das 15h, já estávamos todos a postos para iniciar a entrega. Cada um de nós da família se encarregava de entregar

alguma coisa ou fazer alguma tarefa: controle da entrada das crianças, cortar o bolo em fatias e colocar em uma bandeja, servir o bolo para as crianças etc. Em geral, cada criança recebia um saquinho, um pedaço de bolo, um brinquedo e, em alguns anos, uma roupa. Portanto, a tradicional distribuição de saquinhos de doces em devoção ao dia de Cosme e Damião sempre fez parte da tradição de minha família. Ainda hoje ela é mantida, mas não vou mais com a assiduidade que ia no passado.

Apesar de a minha irmã tentar atualmente manter a tradição de distribuição de doces, muitas crianças da região hoje se recusam a pegar as senhas. Nos últimos anos, cresceu significativamente o número de adeptos das religiões classificadas como evangélicas ou neopentecostais tendo um reflexo na participação das crianças na festa (GOMES, 2009). Hoje, a distribuição dos saquinhos nas estradas é uma prática que teve um aumento significativo. Minha irmã também atribui ao crescimento das conversões de moradores da região às religiões neopentecostais a recusa cada vez maior de crianças que não querem mais pegar as senhas que ela antes distribuía previamente, sendo que era impossível atender ao número das demandas em anos anteriores. Ela acha que algumas crianças podem até querer receber os saquinhos, mas os pais não permitem. Os saquinhos hoje representam o "perigo", "coisa do diabo", "faz mal", como ela relata o que muitos moradores dizem. As crianças cujos pais são devotos de alguma igreja evangélica neopentecostal não comem mais esses doces. Ela lembra que, na década de 1980, quando

começou a distribuir os doces de Cosme e Damião em Magé, já existiam igrejas evangélicas na região.

Considero que a celebração da festa de Cosme e Damião nos ajuda a refletir sobre as fronteiras simbólicas entre duas experiências religiosas distintas – o catolicismo e a umbanda –, nos remetendo aos temas clássicos da antropologia da religião: o sincretismo, mas também o hibridismo na sociedade brasileira. Como apontado por Ferretti (1995), apesar das críticas que muitos pesquisadores fazem ao conceito de sincretismo, ele ainda é empregado por diferentes estudiosos; já o conceito de hibridismo é mais amplo por abordar elementos da cultura não especificamente religiosos. No entanto, segundo o autor, o sincretismo não representa um disfarce de entidades africanas em santos católicos, mas sim uma "reinvenção de significados" e uma "circularidade de culturas". Na sociedade brasileira, o sincretismo é mais discutido, principalmente em relação às religiões afro-brasileiras, consideradas religiões sincréticas por excelência, por terem sido constituídas aqui com a inclusão e a mistura de elementos de procedências africanas, ameríndias, católicas e outras. Sendo que hoje também se discute o sincretismo em relação às religiões neopentecostais.

A FESTA DE COSME E DAMIÃO NA VERSÃO DA COMPANHIA MYSTÉRIOS E NOVIDADES

A bucólica Praça da Harmonia é cercada por prédios antigos, com um coreto no centro, e nos transmite a sensação próxima à da pequena cidade do interior. Periodicamente, diversos grupos culturais realizam apresentações ali, a exemplo da Cia Mystérios e Novidades, o Cordão do Prata Preta, o bloco Tremendo nos Nervos e o conjunto Velhos Malandros, que em todo terceiro domingo do mês promove rodas de samba no local. Outro grupo importante que foi movimentador desse espaço por muito tempo é o Sindicato da Estiva, com suas edições do jogo de bingo, promovidas com regularidade na praça.

A cada ano, identificamos novos agentes ligados às manifestações culturais que se apresentavam naquele lugar. Grande parte das atividades que estão revitalizando a Praça da Harmonia integra o ComDomínio Cultural da Gamboa, uma associação informal dos grupos que fomentam a cultura local há mais de uma década.

Importante ocupação da praça é realizada pelo Bloco Cordão do Prata Preta (agremiação carnavalesca fundada em 2004) com o intuito de revitalizar o carnaval de rua da Zona Portuária. O nome da agremiação é uma homenagem a Horácio José da Silva, conhecido como Prata Preta, capoeirista e adepto do candomblé que se destacou na Revolta da Vacina em 1904, tendo atuação significativa na mobilização dos moradores da região que se posicionavam contra a

vacinação obrigatória. Cabe destacar que essa bucólica praça já foi palco de uma das mais importantes batalhas da revolta da Vacina[12].

O grupo de teatro de rua Cia Mystérios e Novidades é um dos grupos que ocupa o espaço público da praça com apresentações de manifestações artísticas e culturais relacionadas à história cultural da região e brasileira.

Durante três anos (2016, 2018, 2019), acompanhei e participei com grande interesse da realização da Encanteria de Cosme e Damião na praça, mas, na apresentação que faço a seguir, vou narrar como se fosse apenas um evento. Procuro destacar, no entanto, as recorrências e as diferenças, mostrando qual é a narrativa da festa de Cosme e Damião que é construída pela Cia Mystério e Novidades, o que era colocado em relevo.

Seguindo Peirano (2001), entendo os rituais como uma perspectiva analítica, como uma abordagem teórica que procura conjugar o que é dito com o que é feito, que dá mais atenção às experiências, ao que é definido pelos principais agentes que participam do evento, as ações ordinárias mais do que as chamadas extraordinárias.

[12] A Revolta da Vacina foi um movimento popular ocorrido no Rio de Janeiro para contestar a vacinação obrigatória contra a varíola. As manifestações foram violentamente reprimidas pelo governo, e o foco da resistência foi a Praça da Harmonia, onde a comunidade negra da Pequena África (Santo Cristo, Saúde e Gamboa) montou uma barricada sob a liderança do estivador Horácio José da Silva, o Prata Preta.

Como já tive oportunidade de mencionar, o aspecto que mais me chamou atenção, desde o início, era que nessa modalidade de festa havia um deslocamento do protagonismo das crianças para o assumido pelos próprios santos, na sua versão afro-brasileira. Essa modalidade de celebração não é apenas em homenagem aos santos/ibejis; metaforicamente eles estão presentes no cortejo, participam da festa, cantam, dançam, desenvolvem atividades com as crianças, interagem com elas. Portanto, aí existe um deslocamento da narrativa hegemônica católica em torno dos santos Cosme e Damião para uma perspectiva afro referenciada. Ali, os orixás, os santos e os ibejis coexistem, compartilham atividades e se confundem, se misturam. Ou seja, o cortejo em sua dimensão performada conecta santos, ibejis e crianças numa estrutura narrativa peculiar.

De fato, quando vi pela primeira vez a Companhia Mystérios e Novidades entrando na praça, entoando a música que ia norteando a experiência de deslocamento das pessoas presentes no evento, reconheci imediatamente que era o mesmo ponto tocado e cantado no terreiro da minha tia, o ponto da "gira das crianças". O ritmo e o refrão da música tinham se tornado grande referência para mim desde a infância: "Cosme e Damião, Damião cadê Doum? Doum foi passear lá no cavalo de Ogum".

Desde a saída do cortejo da sede da Companhia na rua Sacadura Cabral até a entrada na praça, uma espécie de procissão foi se formando, sendo que era difícil ver alguém que não dançasse ao som da música. Pouco a pouco, alguns aspectos singulares dessa modalidade de celebração de Cosme e Damião foram se revelando.

Em primeiro lugar, é um ritual que potencializa o sincretismo religioso que se produziu na sociedade brasileira e carioca, particularmente naquela região da cidade do Rio de Janeiro. A tradicional festa e distribuição dos saquinhos de Cosme e Damião agora tinha como elemento central os próprios "santos", ou melhor os "Ibejis", sendo eles que faziam a distribuição.

No cortejo, circulavam crianças, adultos, entidades, segundo uma relação de troca, de reciprocidade por meio de uma rede de intencionalidades complexas. Os personagens que se destacam para a construção da performance ritual eram os membros da trupe, que procuravam interagir com o público de diferentes maneiras.

Além disso, a festa enquanto ritual é um espaço privilegiado para observação das relações sociais que ali são dramatizadas e ordenadas. O cortejo cristaliza várias dimensões aparentemente contraditórias (sagrado/profano; santos/ibejis; espaço público/espaço privado; conflitos/communitas) em uma celebração que seria, a princípio, predominantemente religiosa, mas que ali assume aspectos sagrados, profanos e lúdicos. Podemos pensar esse ritual também como uma tradição inventada no sentido que Roy Wagner (2010) atribui ao termo. Ou seja, para ele, toda tradição é inventada, mas lembra que o processo da invenção deveria ser mais importante do que o que acabou de ser inventado. Destacamos a emergência dos Ibejis (na representação da Companhia) no centro do fenômeno, só que ali os acontecimentos não se dão dentro do terreiro, e sim pela presença do religioso (religião afro-brasileira) no espaço público. No entanto, quem constrói essa referência religiosa é a Companhia

teatral. Segundo a diretora da Companhia, a ideia de trazer para o centro do evento a figura dos Ibejis surgiu quando ela ganhou uma imagem deles em Cachoeira, na Bahia (fotografia 4), onde o culto a São Cosme e Damião adquire características específicas, como retratado por Nascimento (2014). Segundo a autora:

> O culto doméstico a Cosme e Damião em Cachoeira é marcado pela polissemia e multiface [...] Diante da heterogeneidade, não há o Cosme e Damião. Não há os Ibejis. Não há o ritual do caruru sob regras e preceitos determinados para o culto aos gêmeos. As manifestações são diversas, o culto um emaranhado de muitas influências, o ritual se reinventa e se remodela de múltiplas formas para adequar-se à realidade de cada contexto, de cada devoto. Tudo se move por uma fé viva acompanhada pelo que se apresenta elemento fundamental: o caruru e as crianças. (NASCIMENTO, 2014, p. 11).

Fotografia 4
Imagem de Cosme e Damião na sede da Cia Mystérios e Novidades, em sua versão afro trazida de Cachoeira, Bahia



Autor: Charles Rodrigo Alves de Souza

No cortejo na Harmonia, os saquinhos de doces de Cosme e Damião vêm em um barco de madeira (utilizado pelo grupo em todos os eventos que realizam, mas sempre ressignificado, no qual há escrito o nome Escravos da Mauá[13], ou "a arte é pública", dependendo do ano) e são distribuídos pelos dois personagens que representam Cosme e Damião, ou melhor, os Ibejis. Se na festa

[13] O bloco carnavalesco Escravos da Mauá iniciou suas atividades em 1992, sendo muita intensa a sua relação e a de seus integrantes com a região portuária do Rio de Janeiro, como mostra Couto (2016).

"tradicional" os personagens centrais são os saquinhos e as crianças, nessa modalidade os protagonistas são os próprios santos/atores negros, cuja performance rouba a cena, eles inebriam o olhar do público (fotografia 5).

Fotografia 5
Distribuição dos saquinhos de doces pelos atores da Cia numa referência aos Ibejis, 2019



Fonte: Site da Cia Mystérios e Novidades (www.ciademysterios.com).

Outro aspecto é que, para além da distribuição de doces, existe uma interação intensa entre as crianças e os membros da Cia, entre as crianças e as "entidades". Além de receberem os doces, as crianças são convidadas a participar de outras atividades lúdicas

que são desenvolvidas na praça. De um modo geral, toda a plateia, independentemente de serem crianças ou adultos, participa da festa interagindo com os personagens do cortejo, dançando com eles, conversando, recebendo os saquinhos e participando das atividades lúdicas propostas pelos integrantes da Companhia.

A cada ano, houve uma mudança no que era oferecido às crianças como atividade lúdica. Em 2016, logo depois da distribuição dos saquinhos, foi aberto um grande pano no chão da praça onde as crianças eram convidadas a se sentar para escutarem histórias contadas por uma integrante da Companhia. Outra integrante, a palhaça Margarita, interagia com o público de maneira geral, propondo uma série de brincadeiras. Também foi realizada a atividade denominada Tecidos no espaço. Esta era uma performance que procurava ampliar as interações entre os participantes e entre esses e a Companhia. Nesse caso, um pano de grandes dimensões (cerca de 20 metros) ia sendo esticado pouco a pouco formando uma espécie de túnel que circundava o coreto, e o público continuava a dançar em círculos embaixo desse grande túnel redondo que foi se formando ao redor do coreto que fica localizado bem no centro da praça. Já em 2018, houve contação de história, apresentação da palhaça Margarita e exibição de um filme sobre um conto nagô, junto com lançamento de livro. No ano seguinte (2019), tecidos no espaço, contação de história e apresentação de uma integrante da Companhia cantando uma música de Roberto Carlos vestida de Nossa Senhora Aparecida junto às crianças, no coreto da praça (fotografia 6).

Fotografia 6
Integrante da Companhia Mystérios e Novidades vestida de Nossa Senhora Aparecida, com crianças que participavam da festa, 2019



Fonte: Site da Cia Mystérios e Novidades (www.ciademysterios.com).

Em 2018, quando houve a apresentação pela escritora Luciana Nabuco de seu livro *Okan – a casa de todos nós*, foi também exibido um filme sobre a África. O livro fala sobre Okan, que é uma palavra do universo místico Iorubano[14], e narra a história do menino Mandu que, ouvindo seu coração, vai realizar uma grande viagem,

[14] O significado de Okan remete a coração, a laços afetivos; mas também pode ser traduzido como consciência.

interna e transformadora. Esse é o primeiro livro de uma coleção escrita e ilustrada por Luciana Nabuco sobre a "memória ancestral afro-brasileira, dos povos que vieram através do mar, acorrentados, mas que souberam manter livres suas almas e imprimiram um sentimento forte e eterno na nossa identidade".[15]

Naquele ano, quando a autora Luciana contava para o público presente na festa de Cosme e Damião a história de Mandu, um menino negro de aproximadamente 8 anos ouvia atentamente, até que, em um determinado momento, Luciana falou: "Aí Mandu foi rapidamente chamar sua mãe". Nesse exato momento, o menino que estava inebriado pela narrativa levanta do chão onde estava sentado junto com as demais crianças e se apressa a chamar a sua própria mãe, mostrando o quanto tinha sido afetado pela história e ali parecia assumir a identidade do personagem.

Quando fiz a entrevista com a diretora da Companhia e comentei sobre esse episódio, ela disse que era exatamente isso que buscavam, "uma integração maior com o público, de modo que eles percebessem que a história contada era a própria história deles". Segundo ela, a "ideia de fazer diferentes apresentações teatrais é criar um vínculo maior com os moradores da região, permitindo uma maior aproximação e a construção de laços".

A encenação teatral ganha autonomia do caráter religioso da festa. Contudo, não perde de vista o seu caráter mágico ou de

[15] Fonte: Disponível em: https://www.facebook.com/quaseoito/photos/okan-%C3%A9-uma-palavra-do-universo-m%C3%ADstico-iorubano--e-neste-livro-o-menino-mandu-ouv/1796221083807137/. Acessado em 15/09/2020.

encantamento. Não se trata, portanto, de uma paródia do culto religioso, como um espectador mais desavisado poderia supor, e sim da encenação de um teatro de rua que dessubstancia o palco, em que dificilmente alguém assiste a este espetáculo de forma passiva. O público participa, vivencia, pois a festa é para todos, indistintamente para as crianças e para a "criança que vive dentro de cada adulto". Nessa festa, todos recebem os saquinhos, embora haja prioridade para as crianças.

Como nos lembra Peirano (2001), a dramatização nos comunica algo, mediante gestos e palavras, mas também atos, que são performados com base em alguns meios (TAMBIAH, 1985). No caso aqui estudado, podemos dizer que a distribuição de doces foi reconfigurada, reinventada pela Companhia Mystérios e Novidades. Um traço marcante do cortejo é a carnavalização do ritual (BAKHTIN, 1993), do universo das inversões, em que estão juntos e misturados o sagrado e o profano, com suspensão das hierarquias, com o alargamento da memória e o acionamento de elementos da religiosidade afro-brasileira.

Entendo que essas relações de troca e afetos envolvem necessariamente reciprocidade. E é por meio dessas apresentações que a Companhia vai construindo uma rede de trocas com os moradores da região. Ali também são mobilizados princípios estéticos na interação social.

A ênfase dada aos Ibejis nessa celebração reforça ainda mais a narrativa que vem sendo construída por alguns atores sociais importantes, particularmente setores do movimento negro, que

discutem a valorização da região e lutam pelo seu reconhecimento como território negro. Desta forma, ao recriar uma festa tradicional católica na região portuária, a Cia Mystérios e Novidades não só fortalece uma tradição que vem se mantendo ao longo dos anos, como contribui para dar visibilidade às religiões afro-brasileiras em suas atuações nos espaços públicos da cidade (fotografia 7). De fato, temos aí um modo singular de celebração e de performance, diferente do que ocorre em outros locais da cidade, o que nos permite relativizar as formas recorrentes de autorrepresentação dos santos pela narrativa católica e indicar os múltiplos significados da festa. Ao lado disso, podemos dizer que o papel desempenhado pela Companhia na região por meio de suas ações sociais e políticas reforça ainda mais o espaço público da praça como lugar dos encontros, das interações, da sociabilidade e da cidadania.

Fotografia 7
Espécie de pequeno altar improvisado montado pela Companhia de Mystérios e Novidades na praça durante a festa



Autora: Sandra de Sá Carneiro.

GRANDE COMPANHIA BRASILEIRA DE MYSTÉRIOS E NOVIDADES

Nesta parte, analiso a narrativa da fundadora da Companhia Mystérios e Novidades procurando destacar as atividades que são produzidas pelo grupo. Como poderíamos definir as ações da Cia? Quais os sentidos que se procura imprimir à festa? Qual é o papel que a Companhia assume na zona portuária?

De forma mais geral, entendo que as manifestações artísticas e culturais podem ser compreendidas como sistema de ação (GELL, 1998), mas aqui recorro principalmente a Becker para contextualizar as atividade desenvolvidas pela Companhia Mystérios e Novidades por meio do conceito de mundo social. Para esse autor, "um mundo artístico será constituído do conjunto de pessoas e organizações que produzem os acontecimentos e objetos definidos por esse mesmo mundo como arte" (BECKER, 1977, p. 9). Desse modo, o que interessa, o que deve ser focalizado não é a arte, o artista ou a obra de arte como fenômenos sociais, e sim as redes de cooperação que se criam para a realização das obras. Portanto, toda obra de arte é o produto coletivo de todos os que tiveram alguma função, qualquer que seja, na sua realização (BECKER, 1976, 1977).

Para compreendermos a atuação da Companhia na praça e suas redes de cooperação, é preciso perceber sua atuação de modo mais amplo, dentro daquela região específica – zona portuária. Da mesma forma, não podemos ver o Cortejo de Cosme e Damião como um fato isolado das outras atividades desenvolvidas pelo grupo, embora haja uma espécie de variável constante – a noção de que a "arte é pública", associada ao efetivo exercício de cidadania.

A Companhia foi criada em 1981 em São Paulo e é integrante de um movimento cultural que busca valorizar o que considera o "essencial do teatro", que é a arte pública. Falando sobre essa questão, a diretora da Cia nos disse que:

> É porque é uma arte que não se compra e não se vende, é uma arte para todos. Eu acho que é coisa mais

> democrática que se possa fazer no sentido da arte. A arte tem que servir para a sociedade, para o cidadão, para a cidade. As cidades precisam disso. Então é ir para a praça e usufruir do espaço público para doar esse trabalho.

A transferência da Cia para o Rio ocorre em 1998 e, aqui, suas atividades são ampliadas, particularmente com a criação do ComDomínio Cultural, situado no Largo de São Francisco no centro do Rio de Janeiro. Esse condomínio é composto por artistas de diversas especialidades que desenvolvem um trabalho em que se destaca o teatro de rua como importante veículo de intervenção urbana. Sua inspiração vem da linguagem dos antigos atores/músicos populares, inscrevendo-se como "ópera popular", cuja essência é a da arte de rua como pública, voltada para todos, para a população em geral. Como frisou a diretora da Companhia em entrevista, o trabalho desenvolvido pelo grupo "está sedimentado no imaginário cultural das tradições e raízes brasileiras, contribuindo para valorização da memória cultural do país, integrando teatro e vida, tradição e contemporaneidade".

Ela ressaltou que:

> o tipo de trabalho que fazíamos no centro era o mesmo, mas trabalhar dentro de um bairro onde há moradores e outra dinâmica de relações é um trabalho diferente, aqui trabalhamos nos focos. A ideia é provocar os transeuntes, os moradores de rua, incluí-los nas atividades. A situação é mais interessante porque podemos desenvolver com continuidade o trabalho

> nas praças. Aqui nós buscamos provocar mobilização entre os moradores e promover novas dinâmicas culturais nas praças. As festas que são promovidas durante o ano pela companhia iniciam-se na festa de São Sebastião e depois no carnaval.

Dedicando-se à apresentação de espetáculos de teatro de rua, com atores que fazem coreografias de pernas de pau e música ao vivo, a Companhia de Mystérios busca recuperar a linguagem musical e gestual dos antigos saltimbancos, atores e músicos circenses populares. Mas essa performance circense inclui sempre elementos das raízes indígenas e africanas como forma de valorizar a cultura brasileira. Além dos espetáculos apresentados que estão incluídos em um calendário de festas – São Sebastião (20 de janeiro), São Jorge[16] (23 de abril), Romaria de São João (24 de junho), Encanterias para Cosme e Damião (27 de setembro), Todos os Santos (1 de novembro) –, o grupo desenvolve oficinas e atividades que estimulam atividades artísticas voltadas para a experimentação e valorização das tradições culturais. A Cia promove ainda oficinas regulares como costura para confecção de figurinos e adereços,

[16] Cabe destacar que a "ópera-bufa" A Saga de Jorge foi encenada pela primeira vez em 1997, antes, portanto, de a Companhia vir para o Rio. Segundo informações obtidas no site da Cia, ela é baseada na versão alagoana da Folia de Reis, apresentada na rua com técnicas circenses e danças populares. No espetáculo, onze músicos vestem trajes coloridos e, equilibrando-se em pernas-de-pau, narram as batalhas de São Jorge que, sob a proteção do Sol e da Lua, enfrenta cuspidores de fogo e salva donzelas. O texto segue a métrica do cordel nordestino e a trilha tem canções compostas especialmente para o espetáculo por Zeca Baleiro e Chico César, entre outros (ver site da Companhia).

"Escola sem paredes", percussão, perna de pau, percepção musical, teatro de rua, entre outros.

Um projeto importante desenvolvido pela Cia desde 2007 é o *Gigantes pela Própria Natureza*, que é a apresentação de uma orquestra de rua sobre pernas de pau constituída por jovens de comunidades de baixa renda, com repertório popular. Esse é um programa de formação para jovens e adultos com o objetivo de promover meios de inclusão social pela arte. Enfatizando o conceito de "Escola sem paredes", valoriza o indivíduo em seu potencial criativo e como agente de transformação[17].

A Cia ainda mantém em sua sede um espaço de intercâmbio e hospedagem para companhias e artistas visitantes e sempre se definiu como um espaço aberto à experimentação, elaboração e apresentação de espetáculos de diversas companhias brasileiras de teatro, com a realização de projetos socioculturais e oficinas, cursos e workshops de artes cênicas. Liderada pela carioca Ligia Veiga, a Companhia vem recebendo prêmios e apoio para seus projetos sociais, por meio de vários institutos no Brasil e no exterior, tendo conseguido diversas premiações.

A casa na Gamboa situada na Rua Sacadura Cabral, para onde a Cia se transferiu em 2007, é bem ampla e comporta a

[17] O projeto, em sua dimensão social, visa à inclusão de jovens identificados em comunidades de baixa renda ou em situação de risco que irão ampliar o número de talentos da orquestra. Fundamentado na pesquisa das músicas das tradições indígenas, africanas e europeias, o repertório está referenciado no trabalho realizado por Mário de Andrade, que, transposto para a realidade urbana, vincula tradição e contemporaneidade resultando em apresentações de espetáculos de rua.

realização das oficinas, ensaios e apresentações, confecção de figurinos e estandartes, e até hospedagem de outros artistas que fazem intercâmbio, sem falar nos cursos de teatro, música, dança e domínio sobre as pernas de pau. Muitas outras oficinas gratuitas são realizadas com frequência, especialmente com recursos de apoio e patrocínio. Atualmente, a Cia é composta por cerca de trinta artistas, e a agenda de apresentações é sempre divulgada pela internet via Facebook, site e Instagram.

Além dos eventos citados, durante alguns anos, no período seguinte à sua mudança para a região portuária, era realizada também a Procissão Luminosa para Nossa Senhora da Saúde[18], em agosto, que iniciava na igrejinha dedicada à Santa e percorria a região atraindo devotos e fãs da Companhia. Mas esse evento não é realizado mais. Segundo a diretora:

> [...] a gente também foi provocado por um padre que não está mais aqui, mas quando ele veio pra cá a gente já estava aqui mais ou menos uns 4 ou 5 anos. Ele nos provocou dizendo que existia uma procissão luminosa que era uma procissão que acontecia aqui na região que saía da capela da Nossa Senhora da Saúde e vinha caminhando pela região. Uma procissão de pessoas com velas e cantos para a santa e levava tudo para matriz aqui no Livramento. Esse padre nos perguntou se poderíamos fazer essa procissão com ele e então começamos a participar. Eu fazia a Nossa

[18] A Igreja Nossa Senhora da Saúde é considerada um monumento de grande valor para a região portuária, tendo inclusive dado origem ao nome do bairro.

Senhora da Saúde, eu me vestia de nossa senhora. Tinha os anjos, outros personagens de perna de pau e fazíamos essa procissão junto com eles em cortejo, numa procissão que era tradição dali. Nessa fase conseguíamos fazer o que tanto queríamos que fosse juntar o trabalho que fazemos aqui ou em qualquer lugar, com o que eles faziam na região, era um sagrado das procissões que eles faziam antigamente. Então foi lindo porque ele recuperou uma tradição daqui com a nossa ajuda. Então foi lindo porque não havia nenhum limite entre o sagrado e profano, imagina a gente com perna de pau vestido de santo recebendo a comunhão. Ele deu a comunhão para gente na fila da Saúde. Foi uma coisa incrível, depois a gente desceu em procissão. Lá é uma escadaria danada, descemos cantando com eles e quando chegava à igreja da matriz ele ainda pedia pra entrar na igreja. Entrávamos na igreja e ele fazia a missa final, não era uma missa inteira, e então pedia para a gente tocar e cantar dentro da igreja fazendo uma referência ao teatro. Era um padre muito diferente. Isso aconteceu umas duas ou 3 vezes, isso tem uns 7 anos atrás. Fizemos essa atividade com ele durante uns 3 anos, depois ele saiu e o novo padre já tem uma visão diferente sobre isso. Depois que o padre saiu não se viu mais essa procissão acontecer, e era uma ação muito importante na comunidade. Esse padre saiu e foi pra Tijuca, eles retiram o padre justamente para não criar esses elos com a comunidade. Um padre negro e com uma força grandiosa, ele promovia essa ponte com as pessoas. Então, isso era em agosto. Por causa desse padre e da procissão luminosa a gente criou o alto da saúde, em agosto nós fazíamos a procissão luminosa e os festejos a Nossa Senhora da Saúde. Esse evento também é

> feito em agosto e é em homenagem a Nossa Senhora da Saúde, que chega de Portugal e entra nessa região e passa a ser um santo importante aqui, por isso essa região na verdade chama-se Saúde.

Hoje, a Cia integra o coletivo de agentes culturais atuantes na zona portuária, ComDomínio Cultural (nome inspirado na iniciativa anterior), a construção de políticas públicas para a região e o Fórum Permanente de Arte Pública da cidade do Rio de Janeiro, liderado por Amir Haddad. No seu calendário anual, propõe diferentes intervenções. Além das já citadas, podemos incluir o Cortejo dos Orixás, Abre-alas do Bloco Carnavalesco Escravos da Mauá e o Dia Fora do Tempo.

Ao longo desses últimos dez anos, a Companhia tem se dedicado a fortalecer as relações sociais locais. Em todos os eventos, se pode perceber o uso de uma linguagem estética (teatro) integrado com as artes plásticas. O que distingue é a ênfase na estética e na música tanto como prática cognitiva quanto social. A Cia procura adaptar-se às condições sociais do entorno e, ao mesmo tempo, como um novo ator, busca introduzir novas práticas nos bairros onde atua. Existe, sobretudo, uma valorização da criatividade presente no processo de interação dos indivíduos durante as apresentações.

A função social da arte nas relações humanas é a aposta da Cia Mystérios e Novidades, que destaca a sua função transformadora, em que todas as práticas sociais expressam ou comunicam um significado. Nesse sentido, vemos uma aproximação com o descrito por Becker (1976, 1977) sobre o conceito de mundo social artístico,

que pode ser aplicado a inúmeras atividades coletivas. Sua utilidade reside na dupla ênfase que coloca em elementos estruturais e culturais, bem ilustrada pelo grupo de participantes artísticos que constitui um "mundo artístico", definido por Becker (1976).

Outro aspecto que merece destaque é que muitos estudos têm apontado para o esvaziamento da esfera pública nas sociedades contemporâneas, mas o que hoje se pode constatar são movimentos em várias cidades que têm apostado na ocupação dos espaços públicos como forma de discutir por novos ângulos o direito à cidade. Entendo que a produção de manifestações culturais nos espaços públicos pode ser entendida não pelo seu distanciamento, mas pela aproximação de seu sentido público de interação social.

Finalizando esta seção, podemos dizer que a Encanteria de Cosme e Damião, bem como muitos outros eventos produzidas pela Mystérios e Novidades, traduz experiências da vida em uma linguagem própria, ressignificando a dimensão puramente religiosa de algumas manifestações. Nesse sentido, é um meio de comunicação entre as pessoas e se mantém mediante interações sociais constantemente reinventadas.

A ZONA PORTUÁRIA COMO TERRITÓRIO NEGRO

Um estudo mais amplo que realizei na zona portuária anteriormente[19] me permitiu identificar ali vários tipos de uso dos lugares

[19] Refiro-me ao projeto de pesquisa A Reinvenção do Rio de Janeiro: controvérsias em torno de um projeto de revitalização, que coordenei no

e territórios, bem como as disputas em torno do reconhecimento daquele território como o legado negro. Mas a pergunta que norteou o presente artigo foi: em que medida a realização da manifestação cultural aqui focalizada, que coloca os Ibejis como o principal protagonista da festa, atribuindo-lhe agência, ao valorizar a religiosidade afro-brasileira contribui para ampliar a legitimidade desses grupos no espaço público? Principalmente ao acentuar o caráter político de afirmação étnica daquele território, considerado negro.

Considero que as ações e práticas enfocadas se somam aos indivíduos e/ou grupos que demandam o reconhecimento de direitos referentes à identidade afro-brasileira (religiosa ou não). Portanto, elas permitem ampliar a discussão acerca dessa forma de religiosidade e sua aceitação na sociedade carioca, particularmente com o acionamento da festa que tem como protagonista os Ibejis. Ao lado disso, podemos dizer que, historicamente, a legitimidade social alcançada pelas religiões afro-brasileiras no Rio de Janeiro sempre esteve associada à ideia de um "legado cultural". No entanto, a partir dos anos 2000, assume uma identidade vinculada à reivindicação de direitos civis (MIRANDA; CORRÊA; ALMEIDA, 2017).

Analisar como os religiosos afro-brasileiros e alguns segmentos do chamado movimento negro se mobilizam e como buscam se legitimar no espaço público para a reivindicação de direitos de cidadania tem sido o foco de muitos estudos que concentram sua atenção na região portuária do Rio de Janeiro. Porém, como vimos,

âmbito do Programa Prociência/UERJ e com auxílio da bolsa produtividade do CNPq.

existem ainda outros atores sociais importantes nesse cenário que também possuem como estratégia dar maior visibilidade a essas religiões, por meio do desenvolvimento de manifestações artísticas culturais. Por isso, foi muito importante perceber como a Cia Mystérios e Novidades passou a engendrar a apresentação de manifestações culturais demandadas nas arenas públicas, que performaticamente visam não só dar maior visibilidade às religiões afro-brasileiras, como também as perceber de forma positiva, produzindo e ou reforçando novos sentidos de pertencimento.

Aprendemos com Nora (1993) que os lugares de memória surgem como forma específica de articular novos sentidos de pertencimento. Assim, entendemos que as ações e práticas desenvolvidas pela Cia Mystério e Novidades revelam estratégias de desconstrução da luta e discriminação contra as religiões afro-brasileiras.

Compreendo que os diferentes eventos produzidos na praça, que compõem, como já frisei, um calendário anual e que são realizados em um lugar considerado relevante para a memória da cidade, teriam como propósito promover formas de sociabilidade entre os moradores e valorizar a construção das relações e ações sociais, reforçando os laços sociais, bem como estabelecendo vínculos entre os participantes.

Guimarães (2014) indica que a valorização da contribuição africana para a região portuária e sua história foi de alguma maneira significativamente "acelerada" pelo Projeto Porto Maravilha, e a região passou a ser palco de vários eventos que remetem às tradições do samba, capoeira, lavagem (Cais do Valongo), festa de Iemanjá

promovidas por segmentos do chamado movimento negro carioca. Conforme apontei em outro trabalho, a criação do Circuito Histórico e Arqueológico de Celebração da Herança Africana (CARNEIRO, 2015) veio no bojo dessas reinvindicações, uma vez que, inicialmente, não havia menção no Projeto Porto Maravilha a esse assunto. Somente depois que o Cais do Valongo foi desterrado que se passou a dar importância a alguns lugares de memória que o movimento negro já vinha reivindicando há mais de vinte anos.

Como vimos, a proposta da Companhia é pensar, fortalecer as interações com o tecido urbano e sociocultural da região. Não podemos esquecer que se trata de uma região que condensa comunidades com vivências históricas muito distintas: quilombolas, imigrantes portugueses, sendo palco de um movimento associativo significativo (COSTA, 2011).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Companhia Mystérios e Novidades vem apresentando manifestações culturais ao longo dos últimos anos, no cotidiano da vida da zona portuária, cujas encenações polarizam a opinião pública e revelam questões muitas vezes controversas, como o papel do sincretismo ou do hibridismo na sociedade carioca e brasileira.

Neste artigo, busquei mostrar como a Companhia é um poderoso agente social que subverte os parâmetros usuais das festas de Cosme e Damião, revelando algumas de suas dimensões menos explícitas. Se, de um lado, é um santo patrimônio da Igreja Católica

e da chamada religiosidade popular, de outro, considero que foi extremamente relevante ver como vem sendo construído no decorrer dos anos um repertório simbólico de caráter bidimensional, sagrado e profano, que une e mistura religião com magia, arte com direitos humanos, transformando o evento em ação política. Isso nos leva a pensar na questão das identidades negras, para além das oposições binárias estruturais.

Propus o entendimento do cortejo como ação coletiva de caráter expressivo, procurando entender, dentro dessa estrutura narrativa, como se deu o processo de (re)invenção de uma tradição muito presente no calendário de inúmeras cidades brasileiras, que se opõe, de certa forma, à estrutura narrativa dominante católica.

Ao longo do texto, procurei destacar a estrutura narrativa implícita que orienta a visão da Companhia sobre a relação entre a arte e seu contexto social, atenta aos deslocamentos propostos na narrativa que apresenta a festa de Cosme e Damião, com ênfase nos aspectos afro-brasileiros em sua modalidade de encenação. Desta forma, apontei para um processo de dessencialização dos elementos que constituem a festa, ao direcionar o foco da análise para as fronteiras que se estabelecem entre a religião católica e a afro, a festa como um espaço de trocas culturais e negociações.

Ao fazer esse deslocamento, somos levados a repensar a cultura local não mais de uma perspectiva naturalizante, mas como um processo histórico de disputas, conflitos e negociações. As duas imagens invertidas – a dos santos católicos e a dos Ibejis – não são apresentadas em oposição, como dois universos diferentes, duas

religiões. Mas em um processo sincrético, híbrido. No entanto, como bem lembrado por Ferretti (2006), o sincretismo nas religiões afro-brasileiras não representa um disfarce de entidades africanas em santos católicos, mas sim uma reinvenção de significados e uma circularidade de culturas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*: o contexto de François Rabelais. São Paulo: Hucitec, 1993.

BÁRTOLO, Lucas. Cosme e Damião: o enredo de uma cidade. *Ponto Urbe*, Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP, São Paulo, n. 23, 2018.

BECKER, Howard S. Mundos artísticos e tipos sociais. In: VELHO, Gilberto (org.). *Arte e Sociedade*: Ensaios de sociologia da arte. Rio de Janeiro: Zahar, 1976, p. 9-26.

BECKER, Howard S. Arte como ação coletiva. In: BECKER, Howard S. *Uma teoria da ação coletiva*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

BIRMAN, Patrícia. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1/2, p. 90-109, 1996.

CARNEIRO, Sandra de Sá (2015). Herança Africana reconhecida ou ameaçada? Disputas em torno do legado negro na zona portuária. In: BARROS, Raquel; GUTTERRES, Anelise; BARROS, Joana

(org.). *Zona Portuária do Rio de Janeiro*: sujeitos e conflitos. Rio de Janeiro: Fase, 2015, p. 59-71. (Caderno de Debates, 5).

COSTA, Flávia Carolina da. "A revitalização da região portuária do Rio de Janeiro: política, associativismo e movimentos". X Congreso Argentino de Antropologia Social, XCAAS, Buenos Aires. La antropologia interpelada: nuevas configuraciones político-culturales em America Latina, 2011.

COUTO, Caroline. *O samba serpenteia com os escravos da Mauá*. Rio de Janeiro: Ed. Mórula, 2016.

FERRETTI, Sérgio F. (2006). Sincretismo Afro-Brasileiro e Resistência Cultural. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jéferson (org.). *Faces da tradição afro-brasileira*: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 2006.

FERRETTI, Sérgio F. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: Edusp/ São Luis: Fapema,,1995.

FREITAS, Morena. Correndo atrás de doce: sociabilidades na festa de Cosme e Damião no Rio de Janeiro. *Ponto Urbe*, Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP, São Paulo, n. 24, 2019.

GELL, Alfred. *Art and agency*: an anthropological theory. Oxford: Clarendon, 1998.

GOMES, Edlaine de Campos. Doce de Cosme e Damião: dar, receber ou não?. In: GOMES, Edlaine de Campos (org.). *Dinâmicas*

Contemporâneas do Fenômeno Religioso na Sociedade Brasileira. Aparecida: Ideias & Letras, 2009, p. 169-187.

GUIMARÃES, Roberta Sampaio. *A utopia da Pequena África*: projetos urbanísticos, patrimônios e conflitos na Zona Portuária carioca. Rio de Janeiro: FGV, 2014.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Ed. Vértice: Ed. Revista dos Tribunais, 1990.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. v. II. São Paulo: Edusp, 1974, p..37-184

MENEZES, Renata de Castro. *Doces Santos*: reciprocidade, relações interreligiosas e fluxos urbanos em torno à devoção a Cosme e Damião no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 2013. (Projeto de pesquisa).

MIRANDA, Ana Paula M. de; CORRÊA, Roberta de M.; ALMEIDA, Rosiane R. Intolerância religiosa: a construção de um problema público. *Revista Intolerância Religiosa*, Rio de Janeiro, v. 2, p. 1-19, 2017.

NASCIMENTO, Luísa M. A. L. Culto doméstico a Cosme e Damião em Cachoeira, Recôncavo da Bahia. Trabalho apresentado no *IV Seminário do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais*, UFRB, 2014.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto História*, São Paulo, n. 10, p. 7-28, dez. 1993.

NOVAES, Regina Reyes. Religião e política: sincretismos entre alunos de Ciências Sociais. *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, nº45, p. 62-74, 1994.

PEIRANO, Mariza. A análise antropológica dos rituais. In: PEIRANO, Mariza. *O Dito e o Feito*. Ensaios de Antropologia dos Rituais. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, p.17-40

PEIRANO, Mariza. *Rituais ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SANCHIS, Pierre. Pra não dizer que não falei de sincretismo. *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, n. 45, p. 4-11, 1994.

SANT'ANNA, Maria Josefina Gabriel; CARNEIRO, Sandra de Sá. Espacialidade urbana e usos e apropriações de espaços públicos: estudo de duas praças na cidade do Rio de Janeiro. *Revista Geo UERJ*, Rio de Janeiro, n. 31, p. 128-150, 2017.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

TAMBIAH, Stanley. *Culture, Thought, and Social Action*. An Anthropological Perspective. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.

SITE CONSULTADO

SOBRE a Companhia. In: *Cia de Mystérios e Novidades*. Disponível em: http://ciademysterios.com/sobre. Acesso em: 10 mar. 2020.

| capítulo 05 |



o caruru de cosme e damião: promessa e devoção na cidade do rio de janeiro

NINA PINHEIRO BITAR

INTRODUÇÃO

A baiana de acarajé Ciça distribui todos os anos uma grande quantidade de comida em praça pública na cidade do Rio de Janeiro para celebrar os santos Cosme e Damião, no dia de 27 de setembro. Na Bahia, comumente são feitas as comidas específicas de Cosme e Damião – na esfera doméstica e casas de candomblé –, que são oferecidas às crianças, vizinhos e amigos. Tal baiana atualiza esse costume no ambiente carioca revelando uma relação particular com o "povo da rua" e "seus meninos" para a celebração dos santos gêmeos. Trata-se de uma promessa, o que ela chama de "dar o caruru de Cosme".

No Rio de Janeiro, a distribuição dos chamados "saquinhos" de doces de Cosme e Damião pela cidade é costumeira nessa data; porém, o oferecimento de caruru, um conjunto de comidas específicas, fica restrito aos locais de culto das religiões afro-brasileiras.

Já na Bahia, a celebração de Cosme e Damião é realizada de forma diferente, e a distribuição de comidas para Cosme e Damião é mais difundida por diversos grupos sociais. O caruru de Cosme e Damião, por exemplo, é também servido nas próprias casas dos habitantes, não sendo, necessariamente, vinculado à esfera estrita das religiões afro-brasileiras. Nesse contexto, segundo Lima (2005, p. 37), "o Caruru de São Cosme transcende as classes de que se teria originado, é uma obrigação e uma festa, é uma antiga tradição renovada, acrescentada de novos elementos de fantasia, de solidariedade e de alegria".

Landes (2002) nos fornece uma das poucas descrições etnográficas do caruru oferecido na Bahia, no contexto das religiões afro-brasileiras:

> [...] Algumas mulheres idosas trouxeram grandes travessas, cada qual abarrotada de uma iguaria diferente. Uma travessa continha caruru; outra, amendoim torrado; outra, galinha cozida; outra, vatapá; outra ainda, acarajés e roletes de cana. Cada travessa era deposta, uma de cada vez, sobre uma toalha no chão. Então o velho gritava: - Avança no caruru, meninada! – as crianças precipitavam-se, aos gritos, devorando a comida com a rapidez de um raio, comendo com a boca, as mãos e os braços. [...] Não era permitido o uso de talher, quando as crianças se levantaram do chão, suspirando, risonhas, repletas e satisfeitas, tinham restos de verdura nos cabelos, nos olhos e nos narizes e pelos braços acima. Mulheres trouxeram toalhas, mas as crianças preferiam limpar-se nas saias de Didi, a anfitrioa; e desse modo ela partilhava da felicidade e da fartura deles. [...] Quanto mais louca a desarrumação, quanto mais comida consumida, quanto mais ensurdecedora a barulheira das crianças, mais certo era o desfecho feliz que todos desejavam. [...]. (LANDES, 2002, p. 169).

O caso da baiana de acarajé Ciça aparece de forma quase isolada no contexto carioca, mas é explicitamente relacionada com a prática na Bahia. Por isso, esse artigo tem como proposta analisar a relação da baiana Ciça e seus clientes com as religiões afro-brasileiras,

abordando o processo de preparo e distribuição dessa comida no dia de Cosme e Damião. A ligação dos santos gêmeos com a baiana de acarajé revela suas concepções de espaço público e trabalho, intrinsecamente associadas às religiões afro-brasileiras.

O CARURU, A BAIANA E OS CLIENTES: "O MENINO TEM QUE COMER"

As baianas de acarajé são fortemente vinculadas às religiões afro-brasileiras, são "filhas de santo" e, muitas delas, "filhas de Iansã"[1], entidade das religiões afro-brasileiras que é relacionada ao acarajé[2]. Em meu mestrado, ao acompanhar as baianas de acarajé, percebia que não somente Iansã era uma entidade associada a elas, mas também Ibêji, ou, como algumas delas chamavam, Cosme e Damião, ou somente "Cosme". "Dar o caruru de Cosme" consiste em fazer diversas comidas consideradas "de santo" que são distribuídas gratuitamente em casas ou espaço público. No caso da baiana Ciça, o oferecimento do caruru é uma promessa de mais de vinte anos e que marcou e rege profundamente a sua vida.

[1] Iansã é uma entidade concebida como guerreira, relacionada aos ventos e trovões (PRANDI, 2000).

[2] Vale ressaltar que, atualmente, existem as baianas de acarajé evangélicas, que vendem o seu "acarajé de Jesus" ou "bolinho de Jesus", revelando um embate religioso entre elas. Em consequência disso, o "ofício das baianas de acarajé" foi registrado como patrimônio imaterial em 2004 pelo IPHAN como tentativa, de certa forma, de preservar e documentar esse vínculo religioso com as religiões afro-brasileiras. Sobre o processo de patrimonialização desse "ofício", ver Bitar (2011, 2013).

A baiana Ciça, Cecília Jesus do Nascimento, nasceu em Maracangalha (um dos distritos de São Sebastião do Passe, na Bahia), que foi eternizado pelo compositor Dorival Caymmi. O nome de Ciça é uma homenagem a Santa Cecília por ter nascido em data próxima à comemoração da santa padroeira dos músicos. Morou em Maracangalha até se casar e lá teve os seus sete filhos. Ela conta que seu pai era "feitor", um administrador de trabalhadores da Usina Maracangalha, onde Ciça também trabalhou. Segundo ela:

> A minha história com a Usina é maravilhosa. Eu digo, triste, mas foi da tristeza que veio a felicidade. Porque meu pai faleceu, minha mãe também e eu tinha na época cinco filhos já. O meu marido não era lá de muito trabalho. Porque enquanto eu tive pai, eu tive boa vida. Como eu nunca tinha passado fome, vi a coisa pegando e falei "não tem jeito não, tenho que limpar uma canazinha". Minha comadre que me ensinou a cortar cana ainda está lá, é aposentada pelo Fundo Rural. Minha comadre Neném mora na mesma fazenda, no mesmo lugar, na mesma casa. Eu achava bonito quando via aquelas mulheres com enxada nas costas. No dia em que eu caí para dentro daquilo ali, rapaz... Prefira tomar uma surra de cipó-caboclo do que cair num negócio daqueles quando o sol esquenta! *Eu fico olhando assim, mas é que o couro da gente acostuma com tudo, e a necessidade. Nada dura para sempre. Por isso que eu acredito na sorte, acredito no futuro e acredito em quem tem orixá. Você sair de um campo, quando não é sol, é chuva, para ir trabalhar em um escritório, você está no céu, não é? Chorei, prometi caruru a Cosme. Então*

> *minha devoção com Cosme e Damião é de longas datas. Ele sempre vem me dando as coisas. Eu disse para ele que o primeiro dinheiro que eu conseguisse no emprego – o meu primeiro salário – era dele. Não deu outra*[3].

Ela ressalta que sua devoção a Cosme e Damião vem desde sua cidade natal, pois, ao conseguir o emprego no escritório da Usina Maracangalha, onde trabalhou como "servente", prometeu o seu primeiro salário a eles. Com base nessa experiência, foi incentivada por seus colegas de trabalho a fazer acarajé, ofício que exerce até hoje.

Depois da separação de seu primeiro marido, Ciça se mudou com os sete filhos para Salvador. Morou no bairro de Lobato, onde ainda tem casa, e trabalhou por alguns anos em restaurante a quilo na cidade. Quando trabalhava no restaurante, comentou Ciça, quem "levava a fama" era a dona do negócio, e ela, que era cozinheira, ficava atrás, na cozinha, e ninguém a via. Agora, como baiana de acarajé, é diferente. É ela quem está na frente: a personalidade da baiana é assim constituída no espaço público, por meio de um reconhecimento assegurado por seus clientes.

A relação com a rua é essencial para a baiana de acarajé. Ao chegar no Rio de Janeiro, há mais de vinte anos, Ciça frisou que não

[3] Entrevista realizada em 2009, em seu ponto na Praça XV. Todas as transcrições citadas de Ciça são resultado dessa entrevista cujos fragmentos estão publicados em Bitar (2011).

conhecia ninguém, o que, inicialmente, dificultou o seu trabalho e sua busca por conquistar um ponto para a venda de seu produto.

Nos meus primeiros contatos com Ciça, há mais de uma década, durante a minha pesquisa de mestrado iniciada em 2008, sentava-me ao seu lado no tabuleiro e, enquanto havia um intervalo no fluxo de seus clientes, fazia perguntas mais gerais sobre ela e seu trabalho. Uma das minhas primeiras indagações era saber como Ciça havia escolhido o seu ponto. Tal assunto era uma forma de iniciar uma conversa e esperava algum tipo de resposta que levasse em conta o movimento de pessoas que transitam ali ou sobre a quantidade de pedestres nesta área do Centro. Contudo, Ciça, para a minha surpresa, explicou que iniciou a venda de acarajé na Praça XV de Novembro levada pelos santos gêmeos Cosme e Damião, os quais falaram para ela descer do ônibus em que se encontrava e ir até onde hoje é seu ponto de venda. Eles guiaram Ciça para esse local, mostrando por onde ir. Ela era então recém-chegada da Bahia, não conhecia a cidade, mas eles lhe mostraram o caminho. Seguiu na direção que indicavam e encontrou esse lugar.

> Eu passei ali de ônibus, quinta-feira. Eu vi do ônibus este ponto. Vinha eu e meu marido. Perguntei: "Tem ponto [de ônibus] aqui?"; ele disse: "tem, ali". Eu falei: "Desce"; "para quê?"; respondi: "eu quero ver o ponto". Ele: "que ponto, menina?!". Eu desci doida. Aquele prédio [Bolsa de Valores] ainda estava no chão, não tinha nada ali, tinha uns mendigos, sei lá o que foi. E eu olhando para um lado e para outro. Ele disse: "o que é que você quer?"; respondi: "quero esse ponto"; e ele: "mas não tem nada aqui, o

> ponto está morto"; falei: "a gente ressuscita ele". Ele riu. Ressuscitei ou não ressuscitei? Aqui não parava quase ninguém, eu tinha quatro banquinhos. Esse prédio [da Bolsa de Valores] não tinha. Eu chegava aqui onze horas do dia, saía daqui oito horas da noite. Às vezes vendia tudo, às vezes não vendia, porque eu estava *fazendo o ponto*.

Para ela, portanto, a escolha do ponto não obedeceu a uma lógica estritamente de mercado, como poderíamos supor. Segundo Ciça, "fazer o ponto" consistiu em ter a indicação do local por Cosme e Damião, conseguir a sua autorização de trabalho com a "ajuda deles" e conquistar seus clientes. Como consequência, por se tratar de uma obrigação e uma promessa, todo ano, no dia 27 de setembro, ela oferece o "Caruru de Cosme" no meio da Praça XV de Novembro, na frente do seu ponto, atualizando sua relação com os santos gêmeos e, também, com os clientes[4].

[4] É interessante observar que o local escolhido pela baiana, que ainda não conhecia a cidade do Rio de Janeiro, foi um importante espaço de comércio das chamadas "negras minas" desde o período colonial. A historiadora Juliana Barreto Farias (2015) demonstra o poder de tais mulheres que atuavam no Mercado da Candelária (1841-1907). A autora argumenta que elas eram maioria no comércio das quitandas e que muitas delas tinham uma posição social relativamente abastada, sendo proprietárias de imóveis, donas de muitas barracas no mercado e, inclusive, de escravos. Segundo Soares e Gomes, os(as) quitandeiros(as) atuantes no século XIX "souberam forjar comunidades próprias [...], que alcançaram o início do século XX, quando afinal foram expulsos pela vaga 'embelezadora' de Pereira Passos" (2002, p. 13). Discuto, em Bitar (2016), o papel das baianas antigas do Rio de Janeiro e sua ligação com os fluxos migratórios de baianos para a cidade.

Dessa forma, no dia de Cosme e Damião, ela afirma que não trabalha para si, mas para os santos gêmeos. Vale ressaltar qual a compreensão que Ciça tem de Cosme e Damião. Ela os concebe como crianças, jovens ágeis, e, por isso, atendem a pedidos urgentes, o que foi o seu caso no pedido de autorização para o ponto na Praça XV.

De acordo com Ciça, além de sua obrigação com Cosme e Damião, posteriormente a legalização de seu ponto envolveu também as pessoas que conhece, a sua rede de relações sociais.

> Hoje eu tenho a minha autorização, dada pela Prefeitura. Todo ano eu renovo, pago uma taxa no Banco Itaú. [...] Eu pedi para ela [Olga Bastos, quem lhe deu a autorização] aqui na esquina. Ela disse que aqui estava morto, "não tem nada lá, menina". Eu: "tem, vou construindo devagarinho". E eu fiquei aqui. Se eu não quisesse porque tava morto, agora não tinha. Fiquei aqui, passava um... a Bolsa ainda estava funcionando. *Eu disse a Cosme se ele ajudasse a Prefeitura me dar esse ponto, de papel passado, liberado pela Prefeitura, eu dava todo ano a ele um caruru no meio da Praça. A autorização saiu: o menino tem que comer. Todo ano eu dou o caruru dele.*

A legalização de trabalho nas ruas do Rio de Janeiro para o comércio do acarajé não é facilmente bem-sucedida; por isso, Ciça todo ano "dá de comer ao menino", é uma promessa, uma relação de dádiva (MAUSS, 2003) com Cosme e Damião. É interessante observar que Ciça sempre utilizava as expressões "dar de comer ao

menino", "dar de comer a Cosme", reduzindo o duplo a apenas um. Para ela, também não há contradição em fazer a equivalência entre Ibêji, Cosme e Damião e Erê[5].

A legalização do seu ponto envolveu uma cliente e Cosme e Damião. Para a baiana, tanto as pessoas que frequentam o seu ponto quanto as entidades que habitam o que reconhecemos como espaço público (como Exus, Pombagiras e Erês) são denominadas como "povo da rua", revelando a ambiguidade dessa expressão. É fundamental a relação de Ciça com a rua, mais especificamente com o "povo da rua", classificado por ela também com categorias das religiões afro-brasileiras. Tal relação encontra ressonância em seus clientes que, muitas vezes, buscam informações junto a ela sobre oferendas a entidades, além de pedirem conselhos ou informações ligadas ao candomblé.

Ciça faz uma distinção entre os "clientes" – há pessoas classificadas como "da rua" – e há os "de casa". Os clientes "da rua" são aqueles que apenas comem o acarajé e vão embora; podem até conversar com ela, mas não possuem ligação com nenhuma rede de relações das pessoas que frequentam o seu ponto de acarajé, são isolados. Já os clientes "de casa" conhecem a família de Ciça, geralmente fazem desse local um espaço de sociabilidade, conversando com outras pessoas e com ela. São aqueles que pedem conselhos à

[5] Alguns de seus clientes não concordam com essa equivalência ou sincretismo entre as entidades, compreendendo que cada um representa diferentes contextos religiosos que não se confundem. Contudo, no caruru de Ciça, falava-se tanto em Erê, como Cosme e Damião, ou Ibêji. Ciça utiliza frequentemente o termo Erê.

baiana. Na esfera dos clientes "de casa", eles podem ser distinguidos também entre os "de casa" e os "filhos". O "filho", além de receber conselhos, tem uma maior proximidade com a esfera doméstica e com a família da baiana.

Na distinção entre os "da rua", há uma diferenciação também entre "clientes" e o "povo da rua" – meninos e pessoas em situação de rua. O povo da rua se aproxima da "casa de candomblé" de Ciça, ao serem associados por ela a Exu e Erês. São eles que protegem o seu trabalho e que, portanto, devem ser respeitados. É para eles que Ciça oferece o Caruru de Cosme, na rua, como promessa por ter conseguido o ponto e a autorização de trabalho.

Observei, ao longo do trabalho de campo, que muitos clientes são seus amigos, guardando respeito por ela. Chamam-se mutuamente de "mãe", "pai", etc. Ela diz "cadê o meu menino?", perguntando sobre o paradeiro de alguém de quem gosta. Ciça é filha de Iansã e sempre que seus clientes vão embora, diz: "que Iansã lhe proteja", "muito axé"[6].

O caruru de Cosme e Damião é servido, segundo a baiana, para o povo da rua. Ela precisa, essencialmente, agradar e "dar de comer" para Cosme e Damião. Contudo, é um momento em que também oferece gratuitamente comida para seus clientes, para pessoas

[6] Ciça, cuja "casa" na Bahia é jeje, explica que, muitas vezes, a iaô (recém-iniciada) pedia para fazer o jogo de búzios para saber com o que deveria trabalhar. Por exemplo: "eu, que sou filha de Iansã, tenho que trabalhar perto do fogo, com dendê", ela explicou. Contudo, algumas baianas de acarajé não são filhas de Iansã ou vinculadas às religiões afro-brasileiras. Nesses casos, ocorre, comumente, um pedido de permissão à Iansã para trabalhar com a venda de acarajé.

que transitam pelo centro da cidade e pessoas em situação de rua do entorno de seu ponto. Ao distribuir a comida para o povo da rua, a baiana promove uma unificação das relações entre humanos e entidades. É por meio da comida ingerida pelas pessoas que participam do caruru que os santos gêmeos são alimentados.

"SÓ DÁ QUEM TEM": O PREPARO DO CARURU

Os estudos sobre alimentação no campo das ciências sociais são formados por diferentes perspectivas teórico-metodológicas. Segundo Mintz (2001), tal tema foi por muito tempo tratado apenas de forma transversal por diversos estudos. Recentemente, as pesquisas na área da alimentação vêm ampliando-se com as contribuições do enfoque antropológico.

Uma interessante perspectiva para os estudos antropológicos sobre alimentação é proposta por Jack Goody (1998) em seu livro *Cozinha, culinária e classe*. O autor argumenta que as pesquisas devem abordar cinco áreas principais: produção, distribuição, culinária, consumo e limpeza. Ou seja, desde a produção, distribuição, preparação até a eliminação dos restos. Concordando com essa proposta, Contreras e Gracia (2011) defendem uma abordagem holística do "sistema alimentar", revelando-se útil no sentido de traçar a cadeia que vai desde a produção até o consumo, possibilitando a compreensão da combinação de fatores como: biológico, econômico, político, ecológico, cultural e tecnológico. Ou seja, uma percepção do "sistema alimentar" como o complexo das relações

interdependentes associadas à produção, à distribuição e ao consumo dos alimentos que se estabeleceram no tempo e espaço. Trata-se, portanto, de uma abordagem da alimentação enquanto "fato social total" (MAUSS, 2003).

Os estudos sobre alimentação têm sido desenvolvidos priorizando os sistemas simbólicos e as redes de sociabilidade acionadas pela comida. As formas de hospitalidade e de relações sociais estabelecidas pela comensalidade expressam, de fato, dimensões relevantes da alimentação. Contudo, poucos estudos debruçam-se sobre o próprio fazer culinário. As etapas de pré-preparo e preparo dos alimentos que serão consumidos, por exemplo, são pouco desenvolvidas em pesquisas.

Antes da elaboração das receitas propriamente, realizamos a etapa do pré-preparo, denominada na gastronomia pelo termo francês *mise en place*[7], ou seja, o momento constituído pelas operações que precedem o preparo culinário da comida. Tal período do pré-preparo é fundamental para compreender o processo de elaboração do caruru de Cosme e Damião servido pela baiana. É esse o momento em que as pessoas se oferecem para ir à casa de Ciça a fim de ajudar no preparo e estabelecer um vínculo com essas entidades. Há uma noção de dádiva aliada ao processo de *mise en place*: as pessoas acreditam que, ao cortar os quiabos, devemos mentalizar os pedidos ou promessas aos santos gêmeos para serem atendidas.

[7] Trata-se de uma etapa inicial para as preparações culinárias, constituída pela organização dos utensílios e ingredientes que serão necessários para a elaboração culinária de uma receita. Também é referido para as formas de servir os alimentos (MONTAGNÉ, 1977).

As técnicas culinárias aplicadas ao caruru também expressam uma lógica religiosa em torno desse pré-preparo, como veremos.

A baiana Ciça inicia o processo de preparação do caruru oferecido aos santos gêmeos nos meses anteriores à celebração. Ela, primeiro, providencia a licença para a realização do evento em espaço público na subprefeitura. Todo ano, repete o mesmo procedimento para o cumprimento de sua promessa. Ciça também sempre recebe doações para o caruru. Ela anuncia para os amigos e clientes que já está começando os preparativos, e muitos deles fazem doações espontâneas, como no ano de 2009, em que recebeu 80 quilos de galinha (coxas e sobrecoxas) e seis caixas de quiabo (contendo cerca de 20 quilos cada) de amigos.

Nesses meses anteriores, Ciça também começa a reservar uma parte de seu lucro com a venda de acarajé para comprar os ingredientes para a celebração. Ela explicitamente declara que, nesse período, "está trabalhando para eles". Providencia as enormes panelas que utiliza para o preparo das comidas, recebendo-as de empréstimo de terreiros de candomblé de seus amigos. Ao longo dos anos, foi adquirindo algumas delas, que guarda em sua casa. Mostrou-me, num dia em que fui visitá-la, os panelões e um fogareiro industrial, afirmando: "isso tudo é dele, não é meu, tudo é de Cosme. Tive que abrir espaço na cozinha para fazer a comida dele esse ano". Esses objetos ficam guardados na despensa ao lado da sua cozinha.

Com a aproximação da data da celebração, alguns de seus amigos também começam a se programar para ir à casa de Ciça para auxiliá-la no preparo das comidas que serão oferecidas.

No ano de 2016, ela calculou que gastaria em torno de quatro mil reais para a celebração. Ciça afirmou que, se um dia ela não tiver dinheiro, vai "colocar uma bata, uma saia rodada, tirar o chinelo e botar o pé no chão, colocar 'eles' dentro de uma caixa e sair pelas ruas pedindo dinheiro". E ressaltou: "não tenho vergonha"[8]. Assim, ela "trabalha para eles e sua casa também é deles" para o preparo do caruru. Naquele ano, comprou 150 quilos de frango, 20 quilos de camarão seco e aproximadamente 100 quilos de quiabo. Ciça repete constantemente que "só dá quem tem". E é em gratidão a tudo que conseguiu por intermédio de sua devoção que a baiana mobiliza e atualiza a sua fé.

A preparação e distribuição do caruru promovido por Ciça é um momento de confraternização. No ano de 2016, solicitei à baiana para ir à sua casa ajudar a cortar os quiabos[9]. Ela recorrentemente comentava que era trabalhoso preparar as enormes quantidades de comida, e considerei ser interessante acompanhar esse procedimento. Expliquei que pretendia escrever um artigo sobre a

[8] Ela sempre solicita às pessoas que participam no dia da distribuição que levem um quilo de alimento não perecível, que é doado para algum hospital. Em 2016, doou para o Hospital Mario Kroeff.

[9] Participo anualmente da distribuição de caruru de Ciça. Considerei relevante acompanhar etnograficamente o processo de preparo do caruru incentivada pelo diálogo estabelecido com o projeto Doces Santos, do qual este livro resulta.

distribuição do caruru, e ela concordou, confirmando que eu poderia ir à sua casa na véspera da distribuição. Perguntei se não havia problema eu não ser "filha de santo", já que ela sempre reforçava que cortar os quiabos era um momento de fé. Respondeu-me que não tinha problema, porque o que ela "dá para Cosme não é preceito, é promessa". E explicou que, se fosse caruru de preceito, teria que haver "toque e matança", o que não se aplicava em seu caso. Novamente, Ciça ressalta que "dá para ele" em agradecimento, por isso, promessa, por ter conseguido o seu ponto e, enquanto estiver na Praça XV, ela vai ter que continuar oferecendo o caruru.

Conforme combinado, fui ao final do dia para a sua casa situada em uma vila no bairro de São Cristóvão, zona norte do Rio de Janeiro, na véspera da distribuição de comida. Estive lá muitas vezes; assim, ao chegar no portão da vila, já avistei a casa de Ciça. As portas das casas da vila estavam abertas, incluindo a casa da baiana. Logo observei uma das filhas de Ciça, Elizete, sentada com seu filho Fabrício, que, na época, tinha 12 anos. Dentro da sala, estavam quatro senhoras sentadas com bacias entre as pernas e caixas de quiabos no chão. Uma delas estava de turbante, uma outra com "bobs" nos cabelos, e todas vestiam roupas claras. Quando entrei, elas estavam caladas cortando os quiabos e assistindo à televisão, que exibia uma telenovela.

Elizete e Fabrício logo me abraçaram e chamaram: "vem ajudar!". Ciça ainda não se encontrava em casa, pois estava finalizando suas vendas de acarajé na Praça XV. Cumprimentei as senhoras, que apenas deram um "olá" geral. Sentia-me um pouco desconfortável

por não as conhecer, mas Fabrício, entusiasmado, logo pegou uma faca e um quiabo para me mostrar como deveria fazer o corte. Ele pegou o quiabo com a mão esquerda, cortou a "cabeça do quiabo" (a sua parte mais enrijecida), passou a faca no centro dele, fazendo um corte diagonal que dividiu o quiabo ao meio, e repetiu essa mesma operação em suas metades, cortando-o em quatro partes. Depois picou o quiabo levando o polegar em direção ao dedo indicador. Lavei as minhas mãos com o álcool gel rapidamente oferecido por Fabrício, sentei-me em uma cadeira formando um semicírculo com as senhoras e apoiei uma bacia entre as minhas pernas. Fabrício também lembrou que era melhor eu colocar um esparadrapo no meu polegar, porque, com o movimento repetitivo da lâmina da faca batendo nesse dedo, poderia o ferir. Somente às 2 horas da madrugada, quando terminávamos de cortar o quiabo, compreendi a importância de tal cuidado. Ri com Fabrício brincando que ele era meu "professor".

Sentada com as senhoras e cortando os quiabos, já apreciava o conforto do silêncio, que logo foi rompido com assuntos como menopausa – as senhoras sentiam muito calor naquele momento – e comentários sobre a telenovela "das 7" que assistíamos. Ciça avisou por mensagem de áudio do WhatsApp que já estava a caminho de casa. Enquanto isso, seu filho Luiz estava na cozinha limpando a galinha. Continuamos cortando os quiabos, cada qual com sua bacia, recolhendo os quiabos de uma das cinco caixas (contendo aproximadamente 20 quilos cada). Mostrei para Fabrício a minha câmera fotográfica, já que ele, desde novo, gostava de brincar de tirar

fotografia com o meu equipamento. Enquanto a gente trabalhava, ele fotografava animado todos os detalhes.

Nosso trabalho foi interrompido com a chegada do pai de santo Fernandinho, que entrou na casa de Ciça portando duas grandes panelas, as quais estava emprestando de seu terreiro para o caruru da baiana. Ele prontamente nos cumprimentou, sentou-se ao meu lado para também cortar o quiabo e começou a contar sobre a festa de Ibêji que realizara em sua casa de candomblé.

Fernandinho explicou-me que, cortando o quiabo em seis partes, seria um caruru para Xangô, o que ele fez. O corte do quiabo é o momento mais requisitado da noite. Cortam o quiabo geralmente em silêncio, pois é comum fazerem promessa nesse momento: se fizer um pedido picando sete quiabos, ele será atendido. Cada um faz seu pedido e promete coisas diferentes. Tem aqueles que prometem oferecer caruru por sete anos, outros que fazem algo mais pontual: "o importante é ter fé", para a baiana, "cada um determina a sua promessa, mas 'ele' sempre atende". É também por esse motivo que muitas pessoas se oferecem para ajudá-la. Ressaltam que não é qualquer forma de preparo, como, por exemplo, para cortar o quiabo: não se corta apoiando em uma tábua, são todos cortados com o apoio apenas das mãos e dedos.

Em alguns minutos, Ciça chegou vestida de baiana[10] acompanhada de sua outra filha, Letícia. Conversou um pouco conosco

[10] Segundo Cascudo, a categoria "baiana" é assim descrita: "[...] Divulgado por meio de fotografias, desenhos, teatro e citações literárias, o traje tornou-se tradicional. A baiana usava chilenas nas pontas dos pés, pano-da-costa, saia de seda e cabeção de crivo; braço e pescoço desnudos, cheios

e seguiu para o segundo andar de sua casa para trocar de roupa. Colocou uma saia rodada branca e juntou-se a nós, pegando um panelão para arear na porta de sua casa, enquanto Fernandinho foi para a cozinha ajudar Luiz, filho de Ciça, a temperar a coxa e a sobrecoxa de galinha com limão. Ciça voltou depois com o panelão areado e despejamos os quiabos cortados nele. A baiana pegou sete quiabos inteiros e jogou dentro dessa panela: quem pegasse o quiabo inteiro na hora de comer deveria oferecer o caruru ou doar quiabo para a sua feitura. Ela também espetou uma faca na panela com quiabos para que ele, segundo explicou, não ficasse com a coloração marrom no dia seguinte.

Reforçamos nossos esparadrapos gastos nos dedos e continuamos cortando os quiabos, agora com a companhia de Ciça, e já estávamos no final da "novela das 8". Assistíamos à televisão, fazendo algum comentário, enquanto os netos de Ciça, Fabrício e João, mexiam nos seus celulares, divertindo-se com algum jogo. Com o avançar das horas, começou o programa de televisão *Profissão Repórter*, que, nesse dia, iria tratar do tema intolerância religiosa. Todos ficaram agitados. Fernandinho logo comentou que as pessoas deveriam fazer como Ciça: deveriam exibir o candomblé na rua. Era exatamente o que Ciça faria com a sua distribuição de caruru no dia

de pulseiras e cordões de ouro; pendente da cintura, uma enorme penca de miçangas de prata. Torso branco à mouresca; bata (blusa branca engomada) em geral de algodão, às vezes de seda. Brincos de turquesa, coral, prata ou ouro. O balangandã, hoje quase desaparecido, era o principal ornamento. O traje da baiana tornou-se o mais típico como expressão brasileira. [...]" (2001, p. 39).

seguinte. Ele criticou, indignado, que as pessoas se retraem e não expõem o candomblé.

Terminamos de cortar os quiabos mais despertos com a polêmica que o programa televisivo ocasionou. Coletamos algumas "cabeças de quiabos" de nossas bacias para Fernandinho fazer "ebó"[11]. Quiabos cortados e dedos completamente machucados pelo movimento repetitivo, iniciamos a próxima etapa. Pegamos os cachos de bananas, descascamos e cortamos em lascas diagonais, agora todos nós em pé, bem pertos um do outro. Despejamos as bananas em uma bacia, e Fernando foi fritá-las. Uma das senhoras começou a recolher seus pertences para ir embora e colocou sua faca em um estojo. Perguntei se a sua faca era de casa mesmo e ela respondeu que era uma faca específica para usar no candomblé.

Apesar do cansaço já começar a nos abater, continuamos os preparativos. Eu peguei uma bacia repleta de camarão seco para limpá-los. O sal e a textura áspera e pontiaguda do camarão seco em contato com meus dedos machucados pelo corte do quiabo causaram um grande incômodo. Limpei uma parte e decidi que iria fazer outra coisa, por não aguentar a dor. Esse camarão depois foi moído para fazer o vatapá. Descasquei as cebolas e depois os ovos, enquanto Fabrício cortava o coco em pedacinhos de formato de meia lua (também chamado de "corte camponesa"). Depois, ele e Letícia descascaram e cortaram a cana-de-açúcar em cortes diagonais, demonstrando destreza com um facão. Àquela altura, tudo parecia estar estruturado para a feitura da comida. Ao final, comemos

[11] "Oferenda aos santos" (FONSECA JUNIOR, 1995).

bananas fritas preparadas na cozinha e conversamos um pouco, respirando aliviados.

Lá na cozinha, Ciça explicou o que ainda faltava fazer. Ela deixou o coco seco cortado de molho em uma bacia d'água pois iria moer e tirar o seu leite. Precisava ainda dourar as castanhas, e o pão já estava cortado em rodelas para depois fazer o vatapá. O inhame e a batata doce também estavam picados e cozinhando. Apenas no horário bem próximo à distribuição, Ciça faz as receitas que requerem um cozimento mais elaborado: xinxim de galinha, vatapá, arroz, farofa e o caruru.

Arrumei a mesa da sala com Ciça, dispondo todas os alimentos que já estavam cortados e prontos em cima dela. O *mise en place* estava completo: todos os ingredientes cortados e promessas feitas. Percebemos o quanto fizemos nessa noite e madrugada, constatando que agora tudo estava encaminhado para ela apenas finalizar as receitas. Despedi-me de todos, e Ciça me levou até o portão da sua vila. Abraçamo-nos, e, enquanto eu entrava no táxi, ela segurou a porta do carro falando: "minha antropóloga!". Eu sabia que aquela madrugada ainda seria de muito trabalho para Ciça. Ela precisava limpar toda a casa para depois finalizar as receitas dos pratos que seriam servidos no caruru de Cosme.

A DISTRIBUIÇÃO DO CARURU: SACRALIZAÇÃO DO ESPAÇO PÚBLICO

Depois de poucas horas de sono, liguei para Ciça para saber se iria na sua casa ajudá-la a finalizar o preparo das comidas. Ela afirmou que estava tudo pronto, que já iria começar a se arrumar para colocar as coisas no carro e ir para a Praça XV. Assim, parti para encontrá-la na praça. Quando eu cheguei, o Zé, seu amigo, chamado por Ciça de "filho branco", já estava lá com outras pessoas finalizando a montagem da tenda, pendurando os balões e arrumando as mesas formando um quadrado, perto do chafariz de Mestre Valentim, em frente ao ponto de Ciça. Algumas amigas de Ciça também estavam lá, enchendo balões nas cores branca, vermelha e azul. Penduramos os balões nos quatro cantos da tenda e esperamos por ela. Estenderam a toalha de renda na mesa que pegaram em um depósito próximo ao local da praça e, em cima, apenas apoiaram uma figa.

Ciça logo chegou. Ela e suas ajudantes vestiam o "traje completo": saias longas, batas, turbante, pano da costa, sandália e colares de contas. A "baiana" de Ciça era branca, diferenciando-se dos outros anos em que vestia rosa, cor característica de Cosme e Damião (assim como é o verde). Os seus amigos, que vieram para lhe ajudar, e os seus filhos tiravam enormes panelas de dentro de um carro, enquanto ela cumprimentava as pessoas.

As comidas foram colocadas em cima das mesas. Três amigas, todas vestindo a "baiana", ajudavam Ciça a servir a comida para uma enorme fila que logo se formou. Ajudei a preparar o

espaço e Fabrício propôs tirar as fotografias do evento com o meu equipamento[12].

As pessoas começavam a formar uma fila, e algumas que estavam passando por lá perguntavam o que era aquilo, quem era ela, outras explicavam que ela vendia acarajé e estava pagando promessa a Cosme e Damião. Muitos de seus clientes e amigos ficaram o dia inteiro conversando e comendo as comidas distribuídas gratuitamente. Todos abraçavam Ciça, e muitas pessoas foram vestidas de rosa e verde. O caruru de Cosme é uma obrigação, uma promessa, que, de certa forma, também divulga o acarajé da Ciça, já que muitas pessoas que ali passavam não a conheciam. Nesse processo, a baiana oferece o caruru a Cosme e poderá receber também mais clientes, em uma relação de reciprocidade. É interessante observar que a distribuição do caruru contribui para a baiana "fazer o ponto".

O esforço primordial de Ciça é o de "agradar" a Cosme e Damião. Há bastante tempo, dedica-se a esse propósito, desde que morava em Maracangalha, ao conseguir o emprego do escritório e fazer a promessa para esses santos, oferecendo o seu primeiro salário a eles. Foram os seus amigos desse mesmo escritório que incentivaram Ciça a fazer o acarajé pela primeira vez. Essa forte relação com os santos com o seu trabalho aparece na escolha do seu ponto, que foi guiada por eles. Posteriormente, foram esses mesmos santos que conseguiram a autorização da Prefeitura para o trabalho nesse

[12] É interessante que, nesse dia, ele foi constantemente solicitado por pessoas que pediam para tirar foto comendo e, também, na companhia de Ciça.

local. Como foi bem-sucedida e seu trabalho se desenvolveu nesse ponto, que todos afirmavam "não ter nada", Ciça oferece todo ano o caruru de Cosme, que a cada ano "cresce mais", haja vista que, segundo ela, mais pessoas conhecem o seu trabalho como baiana de acarajé. É um ciclo que se reinicia todo ano, pontuado pelo dia de Cosme e Damião.

O que marca anualmente o início da distribuição do caruru é o discurso que Ciça faz. Ela contou, emocionada, toda a história já relatada sobre como conseguiu a legalização do ponto com a ajuda de Cosme e Damião, sendo esse o motivo de sua promessa e distribuição de comida. Depois, pediu para rezarmos um Pai Nosso e uma Ave Maria, o que fizemos com as palmas das mãos levantadas para o céu. Em seguida, passou a servir as pessoas que formavam uma longa fila. Existe uma ordem para servir a comida. Primeiro o caruru, depois o vatapá, xinxim de galinha, arroz, inhame, banana da terra frita, farofa, omolocum (feito de feijão fradinho), acaçá (preparado com milho branco e enrolado em folha de bananeira), ovos cozidos, pipoca, rapadura e cana-de-açúcar.

Fernandinho explicou-me da seguinte forma algumas das comidas servidas:

> Banana é de Oxumarê; a farofa é de Exu; inhame é de Oxalá; o feijão é de Oxum; arroz é de Iemanjá, apesar do arroz vir da Europa, o arroz é de Iemanjá e de Oxalá; aqui é o bicho [galinha], que é da obrigação de Ibêji, então ele pode ser de qualquer orixá; o vatapá é servido de forma diversa.

Cada pessoa comia em pé ou sentada em muretas em torno do Chafariz do Mestre Valentim, ou em bancos oferecidos por Ciça. É comum as pessoas fazerem pedidos para Cosme e Damião na primeira garfada da comida. Muitas se juntavam a Ciça, todas sorridentes posando para as fotos de Fabrício, mostrando também os seus pratos de comida. Elas brincavam que ali era a "embaixada da Bahia". Fabrício também se aproximava de pessoas comendo e falava para elas "agirem normalmente", para fazer fotografias sem pose. As pessoas que formavam a fila conversavam, ainda, sobre o evento. Muitas delas recordavam-se de sua infância, de quando faziam parte do grupo de sete meninos que rodeavam uma gamela de comida e as comiam com as mãos no dia de Cosme e Damião.

Ciça serve os pratos para "os sete primeiros" – as sete primeiras pessoas, que podem ser crianças ou não, dependendo do contexto. Ela sempre procura dar a comida para os moradores em situação de rua que circulam pela praça. A baiana concebe o espaço público de uma forma particular, influenciada por sua concepção das religiões afro-brasileiras. Para Ciça, as crianças e pessoas em situação de rua são, respectivamente, os Erês e Exu. O local onde ela e a maioria das baianas têm ponto, a esquina por excelência, também é vinculado a Exu, o que reforça a ligação com essa entidade protetora de seu trabalho. Daí o respeito de Ciça, tanto pelas crianças quanto pelas pessoas em situação de rua, o que não impede que, em alguns momentos, também haja desentendimentos entre eles e Ciça. Nesse caso, são feitos trabalhos pelas baianas de acarajé a fim de minimizar tais conflitos, como o oferecimento dos primeiros

bolinhos de acarajé a Exu. Segundo Martini (2007), Exu, por ser um mensageiro, uma entidade do domínio das ruas e, também, do fogo, é um dos deuses patronos da atividade de venda de acarajé. No contexto das religiões afro-brasileiras, de uma forma geral, é o primeiro a ser saudado e alimentado.

Ciça concebe tais pessoas em situação de rua, ao associá-los a Exu, como protetores de seu trabalho. No caruru de 2009, ela reconheceu um deles e contou que, certo dia, ele falou: "ninguém encosta um dedo nessa mulher. Eu passo fome o ano inteiro, mas ela me dá comida, eu não passo fome no dia em que ela me dá comida na praça", frisando que ele era Exu.

No ano de 2016, Ciça fez questão de dar o primeiro prato do caruru para uma cliente que estava grávida na época, ideia relacionada, evidentemente, com o fato de ter que alimentar crianças. Seus netos, que participam ativamente do preparo e distribuição, também são prontamente alimentados no início do evento. Dentre os participantes do caruru de Cosme, existem aqueles que são filhos, mães e pais de santo; os amigos de Ciça; seus clientes, que podem ser ou não vinculados às religiões afro-brasileiras; pessoas que apenas estavam passando pelo local e ficaram com curiosidade; turistas; pessoas ligadas ao movimento negro; e, atualmente, existe a divulgação pelas mídias sociais, o que introduziu outras pessoas que não conheciam Ciça, principalmente baianos que moram no Rio de Janeiro e querem reviver esse costume de sua terra natal. Esses participantes formam pequenos grupos e comem juntos.

Vale questionar o motivo de tais pessoas irem à distribuição de caruru de Ciça e do número de participantes aumentar a cada ano. O que buscam ao comer o caruru de Cosme em praça pública? Como muitos afirmaram, compartilham igualmente da ideia de que, ao comer o caruru, estão nutrindo-se das benesses oferecidas por Cosme e Damião. Seja cortando os sete quiabos e fazendo pedidos, seja apenas fazendo o seu pedido na hora de dar a primeira garfada na comida, eles estão, de certa forma, manifestando sua devoção. Outros, ao comer o caruru, se recordam dos momentos em que eram uma das sete crianças que comiam com as mãos nas gamelas. Existem também aqueles que se lembram da sociabilidade que tal comida oferece no contexto baiano. Por fim, provavelmente existem os participantes, como o caso de turistas e pessoas que estavam apenas de passagem, que ficam curiosos com o evento.

Apesar de alimentar grande parte da enorme fila que se forma, a comida muitas vezes acaba em menos de duas horas de duração do evento. Alguns alimentos terminam antes, como as bananas, pipoca, inhame, omolocum, acaçá, rapadura, balas e cana-de-açúcar, pois dispõe-se de menor quantidade para servir. O vatapá, o caruru e o arroz são os últimos a acabar, já que preparados em fartura. À medida que a quantidade de comida vai diminuindo, Ciça reduz também o tamanho dos pratos – que, no início do evento, são com boa quantidade de comida. Terminada a comida, ela, suas ajudantes e filhos desmontaram as mesas e tenda, que são guardadas em um depósito próximo à Praça XV, e colocaram as panelas no carro

de algum amigo e num táxi. Muitos dos participantes do caruru ficaram até o final do evento.

Apesar de a comida ter acabado, os seus amigos continuaram na praça e ajudaram a desmontar toda a estrutura da distribuição do caruru. Ainda precisariam lavar todos os utensílios utilizados para o caruru na casa de Ciça. Mas ela parecia aliviada de ter conseguido realizar seu caruru. Promessa cumprida, a baiana afirmou que, a cada ano, precisa fazer mais comida, já que seu evento tem assumido proporções mais amplas de divulgação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pode-se dizer que a baiana, de certa forma, atualiza as suas concepções religiosas para a esfera da rua, para o espaço público. Ciça realiza uma sacralização da rua que mescla diferentes concepções religiosas, não havendo uma concepção fechada das religiões afro-brasileiras. É interessante perceber que ela e seus clientes não possuem uma forma de pensamento homogênea e linear sobre os aspectos religiosos do caruru. Ciça não parece se importar em chamar Cosme e Damião de apenas "Cosme", ou "o menino", ou "Erês". Para ela, há uma ideia que agrupa essas diferentes classificações, sem que afete a sua percepção religiosa. Ela também, em muitos momentos, se diferencia da concepção de seus clientes, amigos ou pessoas que participam do caruru de Cosme.

Para a baiana, é fundamental a relação de reciprocidade (MAUSS, 2003) tanto com Cosme e Damião quanto com todas as

pessoas com quem convive, seja no seu de trabalho, seja na esfera doméstica. Para a realização e o sucesso do caruru de Cosme, ela articula uma extensa rede de reciprocidade. Ciça conta com, primeiramente, o dinheiro de seu trabalho com a venda de acarajé e com as doações de seus clientes para a compra dos ingredientes. Depois, recebe a ajuda de familiares e amigos para o preparo das comidas, atravessando a madrugada em sua casa. No espaço público, amigos estruturam todo o ambiente da distribuição do caruru, arrumando as mesas, tenda e enfeitando o espaço. No momento da distribuição de comida, recebe o auxílio das "ajudantes", suas filhas e amigas, para servir os pratos de caruru para a extensa fila que se forma. Já no final do evento, novamente os amigos e clientes ajudam a guardar os objetos no carro e devolver as mesas e tenda ao depósito. Em casa, ela e seus filhos lavam as panelas e utensílios utilizados.

É importante assinalar que há, por parte das baianas, um grande respeito pelo "povo da rua", ao qual oferecem acarajé. São considerados pelas baianas os "protetores" de seu trabalho, diretamente associados à entidade Exu. "Despachar a rua" é fundamental para a boa relação com o espaço público, por meio de suas entidades protetoras, como é o caso das baianas que, antes da venda, oferecem acarajés para Exu, a fim de garantir a paz nesse comércio. Exu é o primeiro a comer nas religiões afro-brasileiras, por ser uma entidade que faz as mediações e, portanto, perigosa, por estar nas fronteiras (DOUGLAS, 1976). Não por acaso, o local dessa entidade é a esquina, a intercessão entre uma rua e outra, não pertencendo a nenhuma delas e, ao mesmo tempo, fazendo parte das duas.

Na esfera da rua, o espaço público transfigura-se numa espécie de casa, sendo "domesticado" mediante atitudes cuidadosas em relação aos "preceitos", às obrigações religiosas a serem seguidas. No caso de Ciça, a relação de dádiva com Ibêji ou Cosme e Damião, os "meninos" que "agilizam as coisas", e com Exu, que protege a rua, é extremamente importante.

Assim como afirmou Fernandinho enquanto estávamos cortando os quiabos, Cica declara e exalta a sua relação com as religiões afro-brasileiras ao oferecer o caruru de Cosme em praça pública, explicitando a sua promessa e devoção. Para ela, isso é uma luta simbólica de afirmação religiosa que precisa ser feita contra a intolerância religiosa. Ciça, por intermédio da distribuição do caruru, atualiza e ressignifica essa relação de reciprocidade que envolve tanto as esferas cotidianas e de trabalho quanto as suas concepções religiosas de mundo. Tal visão de mundo, para essa baiana, está implicada por sua relação com as religiões afro-brasileiras.

Desse modo, a rua aparece associada a uma noção de "casa" de candomblé. Essa forma de lidar com o espaço público expressa a relação de Ciça com as religiões afro-brasileiras. É também uma maneira de agir no mundo, por meio de seu pertencimento a essa cosmologia. Há, portanto, uma sacralização do espaço público. Nesse sentido, tanto o ponto de trabalho quanto a distribuição de caruru aparecem também como uma espécie de "terreiro de rua" ou, mais especificamente, de "casa de candomblé" de rua, articulando os santos, seus filhos, além de pessoas que não têm contato com essa esfera religiosa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BITAR, Nina Pinheiro. *Baianas de Acarajé*: comida e patrimônio no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2011.

BITAR, Nina Pinheiro. O patrimônio e a dádiva: as baianas de acarajé no Rio de Janeiro. In: GONÇALVES, José Reginaldo Santos; GUIMARÃES, Roberta; BITAR, Nina Pinheiro (org.). *A alma das coisas*: patrimônio, materialidade e ressonância. Rio de Janeiro: Mauad, 2013. p.79-104.

BITTAR, Nina Pinheiro. Uma possível genealogia das baianas de acarajé. In: GOMES, Edlaine; LINS, Paola (org.). Olhares sobre o *Patrimônio Religioso* – Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Editora Mar de Ideias, 2016. p. 1-20. (Coleção Trama de Ideias).

CASCUDO, Câmara. *História da Alimentação no Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 2001.

CONDURU, Roberto. Das casas às roças: comunidades de candomblé no Rio de Janeiro desde o fim do século XIX. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 21, p. 178-203, jul./dez. 2010.

CONTRERAS, Jesús; GRACIA, Mabel. *Alimentação, Sociedade e Cultura*. Rio de Janeiro: Ed. FIOCRUZ, 2011.

DANTAS, Beatriz G. *Vovó nagô e papai branco*: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.

FARIAS, Juliana Barreto. *Mercados Minas*: africanos ocidentais na Praça do Mercado do Rio de Janeiro (1830-1890). Rio de Janeiro: Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, 2015.

FONSECA JUNIOR. *Dicionário da Cultura Afro-Brasileira*. São Paulo: Maltese, 1995.

GOODY, Jack. *Cozinha, culinária e classes* – um estudo de sociologia comparativa. Oeiras, Portugal: Celta, 1998.

LANDES, Ruth. *A Cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

LIMA, Vivaldo da Costa. *Cosme e Damião*: o culto aos santos gêmeos no Brasil e na África. Salvador: Currupio, 2005.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e a razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 185-318

MENEZES, Renata de Castro. *Doces santos*: reciprocidade, relações interreligiosas e fluxos urbanos em torno à devoção a Cosme e Damião no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 2013. (Projeto de Pesquisa).

MENEZES, Renata de Castro. Doces santos: sobre os *Saquinhos de Cosme e Damião*. In: GOMES, Edlaine; OLIVEIRA, Paola Lins de (org.). *Olhares sobre o Patrimônio Religioso* – Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Editora Mar de Ideias, 2016. p. 57-87. (Coleção Editorial Tramas de Ideias).

MINTZ, Sidney W. Comida e Antropologia. Uma breve revisão. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 16, n. 47, p. 31-41, out. 2001.

MONTAGNÉ, Prosper. *The New Larousse Gastronomique*. New York: Crown Publishers, 1977.

MOURÃO, Tadeu. Cosme, Damião, cadê Doum? Um estudo sobre o sincretismo entre Ibêji, os Anárgiros e os espíritos das crianças na religiosidade popular e suas implicações na produção de arte sacra. In: FRADE, C.; CORRÊA, G. B.; LIMA, R. G. (org.). *Religiosidade Popular*. Rio de Janeiro: UERJ/DECULT/FAPERJ, 2011. v. 1. p. 83-96.

NEGRÃO, Lísias Nogueira Negrão. *Entre a Cruz e a Encruzillhada*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

NETTO, Márcia Ferreira (org.). *Mapeamento dos terreiros de candomblé do Estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: IPHAN, 2010. CD-ROM.

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ROCHA, Agenor Miranda. *As nações Kêtu*: origens, ritos e crenças. Os candomblés antigos do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Mauad, 2000 [1994].

SILVA, Vagner Gonçalves da. *O antropólogo e a sua magia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano; GOMES, Flávio dos Santos. "Dizem as Quitandeiras..." Ocupações urbanas e identidades étnicas em uma cidade escravista: Rio de Janeiro, século XIX. *Acervo*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, p. 3-16, jul./dez. 2002.

| capítulo 06 |



as crianças divinas: ibejis, erês e egbé òrun nas religiões afro-atlânticas

STEFANIA CAPONE

Eni tí kò légbẹ́ ayé kò níní t'ọ̀run
"A pessoa que não tem uma sociedade
na terra nunca terá uma no céu."
Provérbio iorubá

O culto dos gêmeos no Brasil é, como a maioria das práticas religiosas afro-brasileiras, o resultado da antiga interpenetração de elementos de culturas africanas e européias. Na Bahia, a devoção aos santos Cosme e Damião, difundida entre os colonizadores portugueses, encontrou seu correspondente africano no culto dos ibejis (os gêmeos iorubá), trazido pelos africanos escravizados. Esse culto é presente na maioria das religiões afro-brasileiras, como o candomblé baiano, o batuque do Rio Grande do Sul ou a umbanda carioca.

Neste ensaio, analisarei as principais características deste culto dirigido às crianças divinas e sua conexão com outras entidades "infantis", como o *erê* do candomblé. Veremos como esse espírito, que desempenha um papel extremamente importante nos rituais de iniciação do candomblé, concentrou alguns aspectos dos *ibejis* por meio de um "mal-entendido produtivo" que criou uma

* Este ensaio retoma um texto publicado em inglês, em 2011 ("Divine children: the Ibejis and the Erês in Brazilian Candomblé"), ao qual acrescentei dados de minhas pesquisas, realizadas nesta última década, na Nigéria, nos Estados Unidos, em Cuba e no Brasil. As pesquisas sobre o papel de Ifá na transnacionalização de diversas variantes da religião dos orixás no Brasil (Cf. CAPONE, 2014, 2016) e a recente introdução do culto aos egbé orun têm trazido novos elementos para entender o culto dos ibejis. Esses dados têm despertado outras interpretações do culto aos ibejis e a todas as outras "crianças divinas", com base em um conjunto de práticas que circulam naquele espaço que Paul Gilroy (2001 [1993]) tem chamado de "Atlântico negro".

confusão persistente entre esses dois tipos de entidades. Os transes "infantis" dos *ibejis*, *vunjis*, *erês* ou *crianças* parecem compartilhar alguns elementos que encenam uma inversão ritual, enquanto desempenham um papel central na construção do que Bastide (1958) chamou de "estrutura do êxtase". Nestes últimos anos, a chegada ao Brasil do culto aos *egbé* òrun (as sociedades celestiais), introduzido por iniciados na religião tradicional iorubá, tem trazido novos elementos ao entendimento do que são, na cosmovisão iorubá, essas "crianças divinas".

COSME E DAMIÃO: UMA DEVOÇÃO AFRO-BRASILEIRA

O culto dos santos Cosme e Damião está presente no Brasil desde o início da colonização portuguesa[1]. No século XVI, ele já era muito forte na Europa, especialmente na Itália e na Península Ibérica. As mulheres pediam a ajuda de Cosme e Damião nos partos múltiplos e sua proteção contra as doenças, os feitiços e o mau olhado. O culto era tão importante entre os colonos portugueses que a primeira igreja do Brasil, construída em 1535 em Igarassu, no estado de Pernambuco, foi consagrada a esses santos[2].

[1] Estes santos gêmeos, cujos nomes eram Acta e Passio, exerceram a medicina na Síria e na Ásia menor, antes de serem perseguidos pelo imperador Diocleciano e mortos em 287. São os santos padroeiros dos médicos e dos cirurgiões.

[2] Segundo o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), a igreja de Igarassu é a mais antiga ainda edificada e em funcionamento. (N.E.)

Com a chegada dos africanos escravizados, essa devoção europeia veio fusionar com o culto dos *mabaças*, um termo quimbundo que designa os gêmeos, "em uma simbiose tão estreita que é difícil distinguir hoje, nos costumes populares, a parte africana da parte européia" (BASTIDE, 1958, p. 181). Os *ibejis* iorubá também foram associados aos santos Cosme e Damião, tornando-se, no início do século XX, segundo Nina Rodrigues (1988, p. 229), as divindades africanas cujo culto era o mais popular em Salvador. Tal culto não se restringia somente às famílias negras, mas era também muito forte entre as famílias brancas "da boa sociedade baiana", que celebravam os santos gêmeos, oferecendo-lhes "sacrifícios alimentares" (NINA RODRIGUES, 1988, p. 229). Nas casas baianas mais ricas, os santos eram vestidos de seda e cobertos de joias. Segundo Arthur Ramos (2001, p. 298), eles eram lavados com infusões de folhas, associadas aos *ibejis*, e recebiam sacrifícios de aves, "assim como nos rituais para os orixás".

Antes de sua festa, era costume em Salvador sair para as ruas para pedir o dinheiro necessário para o pagamento da missa e a preparação do caruru para os santos gêmeos. Mulheres e crianças levavam as imagens dos santos em caixas ou em bandejas decoradas com fitas e flores. Essa prática parece ter sido uma espécie de obrigação ritual, pois até mesmo os mais ricos tinham que pedir esmolas, embora simbolicamente, indo para a casa dos amigos para reunir o dinheiro necessário. De acordo com Arthur Ramos (2001), qualquer casal que tivesse filhos gêmeos tinha que "os trocar" com as estatuetas dos santos Cosme e Damião na festa anual que era precedida

pela visita de amigos trazendo presentes. Isso levará Bastide (1958, p. 182) a afirmar que o culto dos gêmeos esteve associado na África "a uma troca comercial, que tomou a forma, em um novo país, e sob a pressão da religião dominante, de uma troca com Deus (pedido de moedas e pagamento de uma missa)".

Desde então, no dia de 27 de setembro, os santos Cosme e Damião são celebrados no Brasil, nos terreiros de candomblé e nas casas particulares, com um caruru – um prato da cozinha afro-baiana à base de quiabo, que constitui a principal oferenda para os *ibejis*. Depois de depositar algumas oferendas em frente ao altar dos santos, sete meninos especialmente convidados para a ocasião comem o caruru, sentados no chão em círculo, em torno de uma bacia cheia da comida sagrada. As crianças têm que comer com as mãos, como é costume nos terreiros de candomblé. As sete crianças representam os santos Cosme e Damião, acompanhados por seus "irmãos": Doú (também chamado Doum ou Dois-Dois), Alabá, Crispim, Crispiniano e Talabi. Esses nomes lembram os nomes dados aos irmãos que nascem depois dos gêmeos, entre os iorubás. Assim, o nome Doú parece derivar de Idowu, o nome iorubá dado ao primeiro filho nascido após os gêmeos.

O dia 25 de outubro também é dedicado aos santos Crispim e Crispiniano, que são celebrados nos terreiros de umbanda. O terceiro "irmão", Doú, é muitas vezes simbolizado por um pequeno vaso ou um terceiro pequeno personagem, colocado entre Cosme e Damião nas estatuetas que os representam (fotografia 1). Ele é o "guardião" dos *ibejis*.

Fotografia 1
Estatueta de Cosme e Damião (com Doú)



Autora: Stefania Capone.

Esse costume de reunir crianças ao redor da comida ritual oferecida aos *ibejis* parece reproduzir um ritual africano, testemunhado por missionários protestantes entre os iorubás:

> Um dia, em julho de 1845, dois pastores, Gollmer e Townsend, estavam visitando a casa dos alunos em Badagry. Perto de uma imagem sobre a qual sangue havia sido ritualmente aspergido, o primeiro observou "nove imagens colocadas em uma fileira em um tapete na praça". As figuras, de cerca de quinze centímetros de altura, eram "antropomórficas e bem esculpidas", com o corpo na cor vermelha, cabelos

> pretos, rosto branco e decorados com miçangas e búzios. Dizem que elas dão às crianças dinheiro, paz e vida longa. Seu colega acrescentou que as imagens representavam meninos e meninas dedicados ao Orixá Ibeji. Elas eram colocadas ao lado de crianças e, ele acreditava, eram alimentadas com uma porção de comida. (MCKENZIE, 1997, p. 64)[3].

O CULTO AOS GÊMEOS NA ÁFRICA

No país iorubá, especialmente na Nigéria, os nascimentos de gêmeos são bastante frequentes. A média desse tipo de nascimentos, normalmente bastante raro, chega entre os iorubás a dezenove em cada mil[4]. Para os iorubás, os *ibéjì* – os gêmeos – são seres especiais que pertencem a três universos distintos: o mundo da natureza,

[3] Para tornar a leitura mais fluida, todos as citações de textos em outras línguas foram livremente traduzidas pela autora, e os extratos originais estão nas notas de rodapé. No original: "One day in July 1845, two pastors, Gollmer and Townsend, were visiting the house of school pupils at Badagry. Near an image over which blood had recently been ritually sprinkled, the former observed 'nine images placed in a row on a mat in the piazza'. The figures were about nine inches high, 'well-carved anthropomorphs', with body red in colour, hair black, face white, and decorated with beads and cowries. They were said to give children, money, peace and long life. His colleague added that the images represented boys and girls dedicated to Orisa Ibeji. They were placed beside children and, he believed, a portion of food was given them."

[4] Segundo as Demographic and Health Surveys de 75 países em via de desenvolvimento, realizadas entre 1987 e 2010, o Benim é o país com a mais elevada taxa de nascimento de gêmeos (27 em cada mil). Ver https://africacheck.org/reports/does-nigerias-yoruba-tribe-have-the-worlds-highest-twin-birth-rate.

chamado Ilẹ̀, o mundo das entidades espirituais (Òrun) e o mundo dos homens (Aìyé) (VALLIER, 1999) (fotografia 2).

O primeiro ritual para os gêmeos consiste em oferecer, aos espíritos dos *ibéjì*, pratos de feijões vermelhos, misturados com azeite de dendê. Supõe-se que esta oferenda, feita no dia do nascimento das crianças, "esfrie" o temperamento "quente" e turbulento dos gêmeos. Mas é também preciso "apaziguar" outras tensões despertadas pelo nascimento de gêmeos. De fato, para os iorubás, um nascimento duplo questiona as relações de paternidade, porque implicaria a presença de dois genitores. A mãe teria então cometido adultério, seja com um espírito da floresta, seja com outro homem. Esta suposta infidelidade e os conflitos em torno da real paternidade perturbam a comunidade, ameaçando a unidade da linhagem (VALLIER, 1999).

Fotografia 2
Estatuetas iorubás de ibéjì



Autora: Stefania Capone.

Contudo, entre os iorubás, a estrutura social é também ameaçada pela presença de dois indivíduos da mesma idade, porque isso questiona o princípio de senioridade que estrutura a sociedade tradicional iorubá e que se encontra preservado na organização do candomblé brasileiro. Os iorubás resolvem essa questão, que envolve, ainda, problemas de herança e de sucessão, classificando os gêmeos por idade, de acordo com a ordem de nascimento. Mas o fazem de uma forma completamente distinta da nossa, porque o primogênito dos gêmeos, chamado Táíwò, é considerado o cadete, e o segundo a nascer, chamado Kẹ́hìndé, é considerado o mais velho

dos dois. Para explicar esta inversão de status, os iorubás dizem que Kẹ́hìndé enviou Táíwò, o primogênito, para "explorar o mundo, para ver se é um bom lugar para viver". Táíwò é, assim, o que "prova o mundo", o "explorador". Ele é o primeiro a nascer e o mais jovem dos dois gêmeos (THOMPSON, 1971, p. 78).

O nascimento de gêmeos revela, deste modo, paradoxos cognitivos, particularmente interessantes. De fato, em várias sociedades africanas, não somente a iorubá, os gêmeos são pensados como uma mistura híbrida de humanos, espíritos e animais. Os gêmeos são efetivamente associados à animalidade, porque nascimentos múltiplos lembram a capacidade reprodutiva dos animais. Vários *oríkì* (as invocações iorubás) dos *ibéjì* falam da relação dos gêmeos com os macacos. Em Savé (Benim), fala-se, por exemplo, que, cada vez que um macaco da espécie colobo é morto por um caçador, a existência de um gêmeo é automaticamente condenada e o desaparecimento dos dois seria simultâneo (VALLIER, 1999).

A mesma relação entre os gêmeos e os animais teria sido revelada por Evans-Pritchard (1936, p. 236), segundo o qual os nuer do Sul do Sudão afirmavam que os gêmeos eram os filhos sagrados de Deus. Para eles, os gêmeos não eram "pessoas, mas pássaros", as criaturas mais próximas de Deus, "um símbolo adequado para exprimir a relação especial na qual os gêmeos são como Deus" (EVANS-PRITCHARD, 1956, p. 132)[5]. O mesmo pode ser dito dos macacos colobus, associados aos gêmeos entre os iorubás, que ficam

[5] No original: "a suitable symbol in which to express the special relationship in which a twin stands to God".

na copa das árvores em uma postura que lembra a contemplação. Por isso, eles são considerados os mensageiros dos deuses[6]. Isso é também presente em outras sociedades africanas, como evidenciado por Victor Turner (1969, p. 47):

> Em muitas sociedades, gêmeos têm essa função mediadora entre animalidade e divindade: eles são simultaneamente mais e menos que humanos. Por toda a parte nas sociedades tribais eles são difíceis de se encaixar no modelo ideal de estrutura social, mas um dos paradoxos da gemelaridade é que justamente às vezes ela se associa a rituais que exibem os princípios fundamentais dessa estrutura[7].

Os gêmeos produzem então "anomalias classificatórias", como vimos na hora da ordem do nascimento dos *ibeji* entre os iorubás, que questionam a estrutura social. Turner (1969, p. 45), que desenvolveu seu conceito de "hibridação" com base em estudos sobre os gêmeos ndembu na Zâmbia, analisa a transgressão classificatória que acompanha o nascimento de gêmeos, um evento que causa o que ele define como sendo um "embaraço classificatório" na sociedade ndembu. Esse nascimento é, simultaneamente, "uma bênção e

[6] Ver https://thewonderoftwins.wordpress.com/2015/03/10/anthropologys-twins/.

[7] No original: "In many societies, twins have this mediating function between animality and deity: They are at once more than human and less than human. Almost everywhere in tribal society they are hard to fit into the ideal model of the social structure, but one of the paradoxes of twinship is that it sometimes becomes associated with rituals that exhibit the fundamental principles of that structure".

um infortúnio", porque, em termos de parentesco, os gêmeos não se encaixam nas normas do nascimento individual. Isso acarreta uma série de paradoxos. Segundo Turner, os nuer falam que "o que é fisicamente duplo é estruturalmente único e o que é misticamente um, é empiricamente dois" (1969, p. 12).

Essas crenças em torno dos gêmeos também se encontram entre os povos bantu, como os Lundas de Angola. Óscar Ribas, um etnólogo angolano, descreveu os ritos associados à vida e à morte dos gêmeos em seu livro *Ilundu – espíritos e ritos angolanos* (1958). Ele fala que, entre os Lundas, "os gêmeos, considerados seres sobrenaturais, inspiram um culto especial" (RIBAS, 1958, p. 137). E acrescenta uma informação que está diretamente ligada à idéia dos *egbé òrun* iorubá, as sociedades celestiais, quando escreve que os gêmeos "constituem uma irmandade, possuindo cada qual um poder espiritual sobre o congênere" (RIBAS, 1958, p. 137).

As particularidades rituais no tratamento dos gêmeos tornam-se ainda mais evidentes na hora da morte. Entre os Lundas, a morte de um gêmeo é um mal irreparável. Depois das cerimônias fúnebres, a mãe do morto deve encomendar uma estatueta que retrata a "sombra" – *tchitchukié* – do gêmeo falecido, que levará debaixo do braço esquerdo, até que o gêmeo sobrevivente seja considerado um homem. Após o ritual da circuncisão, a responsabilidade pela figura do gêmeo falecido passa, então, a ser do irmão sobrevivente. Este tem o dever de levar sempre com ele a estatueta e de tratá-la com grande respeito como se ela fosse seu próprio irmão.

O mesmo é feito entre os iorubás. Quando uma criança gêmea morre, os pais são orientados pelos *bàbálawós* (os sacerdotes do culto de Ifá) a esculpir uma estatueta que representa o gêmeo falecido. Tudo que fizerem para o gêmeo que continua vivo deverá ser feito também para o gêmeo falecido, para que ele não sinta ciúmes e deixe o irmão viver a sua vida em paz. Com efeito, os que não honram os gêmeos mortos incorrem em uma tragédia. Robert Farris Thompson (1971, p. 11) escreve que, "se a imagem não é esculpida, a ira do gêmeo morto vai atacar o sobrevivente com pesadelos, podendo causar até a morte". Entre os iorubás, os gêmeos mortos apresentam de fato as características dos espíritos que podem punir os viventes. Farris Thompson (1971, p. 11) explica, assim, essa característica dos *ibeji*: "Onde os gêmeos causam doenças, diz-se que eles estão brigando com uma pessoa, precisamente o termo utilizado para caracterizar a contrariedade de um deus maduro. Portanto, os gêmeos, sob forma espiritual, parecem ser deidades plenamente empoderadas"[8].

Por sua posição liminar, que questiona a distinção entre homens e animais, os gêmeos eram sistematicamente mortos até o século XVIII (LAITIN, 1986). Mas, na metade do século XIX, os iorubás "tomou conhecimento de um culto a gêmeos, praticado no

[8] No original: "Where twins cause illness, it is said they are 'fighting' a person, precisely the term used to characterize the displeasure of a mature god. So twins, in spirit form, seem fully empowered deities".

Daomé, que os tratava como sagrados e não como tabu"[9] (LAITIN, 1986, p. 145):

> Em meados do século XIX, em meio às grandes perdas populacionais das guerras civis, o culto aos gêmeos tornou-se amplamente aceito na Terra Yorubá. A tradição não foi rejeitada, mas reinterpretada, talvez para deter o declínio populacional. Os gêmeos eram vistos como o produto do deus trapaceiro e como um sinal para os pais de que seriam bem servidos por esse deus. A reformulação foi um sucesso e a reação- tabu finalmente desapareceu. (LAITIN, 1986, p. 146)[10].

OS *IBEJIS* NAS RELIGIÕES DE MATRIZES AFRICANAS NO BRASIL

Muito difundido no Brasil, o culto dos *ibejis* tem sido objeto de inúmeras interpretações e de uma constante confusão com outras entidades "infantis" (fotografia 3). Desde pelo menos os anos 1930, os *ibejis* têm sido associados aos *erês*, os espíritos "infantis" que

[9] No original: "became aware of a cult of twins, practices in Dahomey, that held them to be sacred and not taboo".

[10] No original: "By the mid-nineteenth century, amid the great population losses of the civil wars, the cult of twins became widely accepted in Yorubaland. The tradition was not rejected but reinterpreted, perhaps to help shore up the declining population. Twins were seen as the product of the trickster god and as a sign to the parents that they would be served well by that god. The reformulation was a success, and the taboo reaction ultimately disappeared.". Ver também Chappel (1974).

se manifestam no candomblé quando termina a incorporação dos orixás. Este transe, que é menos profundo do que o transe do orixá, desempenha um papel muito importante durante os rituais de iniciação do candomblé.

A origem dessa confusão seria uma legenda que acompanha uma fotografia, publicada no livro de Arthur Ramos *O negro brasileiro*. A foto mostra um *oxé* (o machado duplo, símbolo de Xangô) e duas estatuetas de *ibejis*, chamados "*erê*" no texto. Ramos teria confundido os *ibejis* com os *erês*, devido ao termo iorubá usado para designar as estatuetas de madeira, chamadas ère. A grafia dos dois termos difere, mas a pronúncia é a mesma. Vimos que os *ibejis* são tradicionalmente representados por estatuetas de madeira e, por isso, os iniciados respondiam às perguntas do pesquisador, afirmando que os *ibejis* eram ère, isto é, as "estatuetas de madeira" que os representavam.

Tal confusão a respeito da natureza dos *ibejis* tem sido reproduzida em um grande número de estudos e ainda persiste hoje em dia entre muitos praticantes. Assim, nos anos 1940, Edison Carneiro escrevia, nos *Candomblés da Bahia*, que os *ibejis* eram "espíritos inferiores, orixás-crianças, chamados coletivamente *erês*" (1986, p. 71). Entre estes haveria, segundo Carneiro, "Cosme e Damião, Crispim e Crispiniano, Doú e Alabá" (1986, p. 71). Ele cita também a festa dos *erês*, no terreiro baiano da Mãe Flaviana, com o festejo da "corda dos *ibejis*", em que todos os presentes eram levados para o centro do salão para pegar as moedas e os frutos pendurados na

corda, em um momento de alegria que marcava uma pausa nas celebrações rituais.

Essa associação entre os gêmeos e os *erês* encontra-se também em outras nações de candomblé. Nos terreiros angola, segundo Ordep Serra (1978, p. 79), os *erês* (que são chamados *vunjis* nessa tradição) "representariam" os *mabaças*, ou seja, os gêmeos sagrados dos bantu. No entanto, os *ibejis* não são *erês*, e isso por várias razões. Em primeiro lugar, na maioria das casas de culto nagô, os *ibejis* não "baixam", quer dizer, não incorporam, e não há iniciados ritualmente preparados para "recebê-los". Segundo Roger Bastide (1958, p. 199):

> Queríamos fazer a festa de ibejis, que era uma festa sem transe, já que os gêmeos são orixás e, portanto, não "baixam" na Bahia, uma festa da mesma natureza que a de divindades, ou seja, digamos, sem 'possessão'. Fomos então buscar um substituto na possessão infantil dos erês, e foi assim que se estabeleceu, pouco a pouco, uma associação de ideias, indissolúvel para alguns, entre os erês e os ibejis[11].

[11] No original: "On a voulu faire de la fête des ibejis, qui était une fête sans transes, puisque les jumeaux ne sont des orixás, et par conséquent ne descendent pas à Bahia, une fête de même nature que celle des divinités, c'est-à-dire coupées de 'possessions'. On est allé alors chercher un succédané dans la possession enfantine par les erês, et c'est ainsi que c'est établi peu à peu une association indissoluble d'idées chez certains entre les erês et les ibejis."

Da mesma forma, na umbanda, as *crianças* são veneradas ao lado dos outros espíritos-guias: caboclos, pretos-velhos, exus e pombagiras. Estes espíritos infantis são chamados Ibejada ou Dois-Dois. Na umbanda esotérica, uma das modalidades de culto do continuum afro-brasileiro (CAPONE, 1999), constituem uma "falange" de espíritos, liderada pelos santos Cosme e Damião. Seus pratos rituais são feitos de quiabos, como o caruru dos *ibejis*, e eles são muitas vezes chamados *erês*, um nome que é geralmente usado nas casas de umbanda para se referir às crianças. A ligação ambígua entre os espíritos infantis – *ibejis*, *erês* ou *crianças* – parece, assim, se reproduzir na maioria das modalidades de culto afro-brasileiras.

Fotografia 3
Assentamento de ibejis no candomblé



Autora: Stefania Capone.

DOS *ERÊS* AOS *EGBÉ ÒRUN*

Uma das primeiras descrições dos *erês* na literatura antropológica encontra-se no livro de Ruth Landes sobre o candomblé baiano (1994, p. 55-56):

> Por enquanto o deus havia partido, havia sido despachado. Em seu lugar havia uma entidade travessa e atrevida chamada erê. Os erê eram sempre crianças, como os santos Cosme e Damião, e supostamente eram descendentes de Xangô e Iansã, os deuses do trovão e do raio. Este era realmente um segundo estado de transe, mais leve e mais alegre que o primeiro, e as mulheres com erê podiam fazer coisas razoavelmente normais. Eles conversavam agora, embora fosse uma linguagem especial de falas e gestos de bebê, uma mistura de dialeto africano e dialeto português. Eles eram alimentados com um prato de amido simples e sem gosto chamado acaçá, sua primeira comida em muitas horas: era oferecido a eles dissolvido em água fria. Então eles continuaram brincando nas esteiras, como crianças[12].

[12] No original: "For now the god had left, had been despatched. In his place had come a mischievous imp called erê. The erê were always children, like the saints Cosme and Damião, and were supposed to be the offspring of Xangô and Yansan, the gods of thunder and lightning. This was really a second state of trance, lighter and happier than the first, and the women with erê could do fairly normal things. They talked now, though it was a special language of baby talk and gestures, a mélange of pig-African and pig-Portuguese. They were fed the simple, tasteless starch dish called acaçá, their first food in long hours: it was fed to them dissolved in cold water. Then they remained playing on the mats like children."

Essa descrição destaca o papel desempenhado pelo *erê* durante o período de reclusão, ligado aos ritos de iniciação, que é extremamente importante. De fato, durante as manifestações do novo orixá, que "nasce" no momento da iniciação, o deus encarnado ainda não sabe como se comportar. É preciso ensiná-lo a andar, a dançar, a se comportar em público. Mas o estado de santo (a possessão pelos orixás) é extremamente cansativo para o organismo: as funções corporais estão suspensas, e é impossível alimentar o noviço quando ele está incorporado. É então necessário colocá-lo em um estado de transe intermediário, chamado "estado de *erê*". Trata-se de um transe menos profundo, durante o qual a fala, a deglutição e outras funções corporais são restauradas. Ao contrário dos orixás, os *erês* podem falar, o que é bastante raro no caso dos orixás do candomblé. Esse transe pode ser pensado como um estado intermediário que permite ao orixá se comunicar durante a iniciação, antes do ritual de "abrir a fala", quando o orixá adquire a capacidade de "falar".

Mas os *erês* estão também associados à inversão ritual, em que os "mais novos" impõem sua ordem aos "mais velhos". Os *erês* mostram seu comportamento imprevisível em rituais como o *panan* ou a *quitanda*, no fim do período de iniciação. Durante este, os *erês* podem causar grandes confusões que justificam a etimologia proposta por Verger em *Dieux d'Afrique*. Para o autor, o termo *erê* seria de fato a contração da palavra *ashiwere* que, em iorubá, significa "louco" (VERGER, 1995, p. 138). O estado de *erê* seria, então, uma forma de "loucura infantil", fundamentalmente subversiva da ordem ritual:

> Quando as bandejas estão quase vazias, todos tentam pegar as frutas sem pagar. Os erês os perseguem e os batem com os atori [longos gravetos] que eles têm em suas mãos. A confusão é enorme. Os ogãs então vão aos tambores e tocam o adarum para chamar os orixás. Os erês entram em transe e a cerimônia se prolonga no candomblé. Cada um dos orixás dança uma série de três cânticos sem que sejam vestidos com seus trajes e insígnias específicos. Depois são levados ao roncó [a câmara de iniciações] e recolocados em estado de erê. (BINON-COSSARD, 1970, p. 189)[13].

Ruth Landes (1994, p. 56) apresenta uma outra descrição do comportamento imprevisível e incontrolável dos *erês* na Bahia dos anos 1930:

> Alguns deles corriam pela floresta circundante e escalavam árvores, alguns tentavam comer urtiga (isso era considerado um teste de posse de verdade), outros tentavam despedaçar cães. Pode-se roubar um pote de frango e comer tudo, pensou-se que fosse do estilo do templo de abate e culinária ritual; ela iria com ele em um canto, escondendo-o no peito. As

[13] "Lorsque les plateaux sont presque vides, les uns et les autres essaient de s'emparer des fruits sans payer. Les erês les poursuivent et les battent avec les atori [longues baguettes] qu'ils ont entre les mains. La confusion est extrême. Les ogãs se mettent alors aux tambours et jouent l'adarum pour appeler les orixás. Les erês entrent en transe et la cérémonie se prolonge en un candomblé. Les orixás dansent alors chacun une série de trois cantiques sans qu'on les revête de leurs costumes et insignes spécifiques. Puis ils sont ramenés au ronkó [la chambre des initiations] et remis en état d'erê."

> mulheres podem beber garrafas inteiras de óleo ou mel[14].

Como os exus, os *erês* são considerados criaturas perigosas para quem nunca devemos prometer coisas que não iremos manter. Sua periculosidade é também simbolizada pelo uso de uma linguagem, carregada de duplos sentidos. Assim, os *erês* podem revelar, na frente de todo mundo e sem a menor decência, detalhes íntimos da vida de seus "filhos". Podem, por exemplo, declarar publicamente o exato oposto do que o iniciado teria dito em seu estado "normal", revelando as falhas e os segredos mais íntimos de seu "filho".

Os *erês* permitem, ainda, questionar as relações hierárquicas dentro do grupo de culto, uma vez que têm uma liberdade de expressão comparável apenas à dos exus (CAPONE, 1999). Na manifestação dos *erês*, "os mais jovens" parecem assumir o controle, em um universo governado pelo princípio da senioridade (SERRA, 1978). Esta inversão ritual diminuirá com o tempo, a manifestação do *erê* tornando-se com a idade muito mais rara, até desaparecer.

No entanto, os *erês* não são as únicas "crianças divinas" no universo das religiões afro-atlânticas[15]. A chegada dos *babalawos*

[14] No original: "Some of them would rush in the surrounding wood and climb trees, some tried to eat stinging nettle (this was considered a test of true possession), others tried to tear dogs to pieces. One might steal a pot of chicken and eat it all up, though it was from the temple style of ritual slaughter and cooking; she would go off with it in a corner, hiding it in her bosom. Women might drink whole bottles of oil or honey."

[15] Esse termo refere-se às diferentes variantes – sobretudo da religião dos orisha – que se constroem nos dois lados do Atlântico. Isso inclui também

(iniciados no culto de Ifá) no Brasil – sejam eles nigerianos, sejam cubanos - tem trazido novos entendimentos da relação com tais entidades. Para os *babalawos*, os *ibejis* veiculam uma energia extremamente poderosa. Uma mãe que tem gêmeos encontra muitas dificuldades em manter sua vida equilibrada. Ela será aconselhada por um *babalawo* a ter outra criança para compensar e conter essa energia, restaurando o equilíbrio em sua vida.

Os *babalawos* ressaltam constantemente a importância do conceito de dualidade na tradição iorubá. O oráculo de Ifá é de fato um sistema binário. Os *odùs* – os 256 signos divinatórios de Ifá – seguem uma lógica binária, e os dezesseis signos principais são chamados *meji* (dois). Em um outro trabalho (CAPONE, 2018), mostrei como a dualidade, dinamizada por um terceiro elemento que vem equilibrar dois pólos opostos, constitui o princípio gerador da vida na visão do mundo iorubá.

Essa dualidade, cujo equilíbrio é constantemente instável, é também expressa na ideia da existência de um duplo espiritual. Para os *babalawos*, iniciados na tradição nigeriana, os *ibejis* estão relacionados com as sociedades espirituais ou celestiais: os *egbé* òrun. Eles são seres espirituais que se reúnem em sociedades místicas no òrun, o mundo espiritual.

Entre os iorubás, essas sociedades (*egbé*) agrupam "nossos companheiros espirituais". Quando nós encarnamos, deixamos no céu uma família espiritual, que possui segredos e com a qual fizemos pactos antes de nascer. O *egbé òrun* é, desta maneira, uma

as distintas versões do culto d'Ifá: nigeriana, cubana e brasileira.

"fraternidade", formada por entidades que estão ligadas a nós e que vivem no òrun. Nem todos acreditam que os *ibejis* formem um tipo de *egbé*. Para alguns *babalawos*, eles seriam apenas homenageados nos rituais para os *egbés*. Mas todos acreditam que cada ser humano possui uma ligação com um *egbé òrun* (fotografia 4).

Fotografia 4
Assentamento de egbé òrun no Brasil



Autora: Stefania Capone.

Para os *babalawos* de tradição iorubá, o destino de uma pessoa já está traçado antes de ela nascer. Seu espírito fez um pacto com seu *egbé* no mundo espiritual. Se uma pessoa teve marido ou esposa durante seu tempo no òrun, pode ter prometido não se casar

com ninguém enquanto viver na Terra. Ou pode ter prometido passar apenas um dia, um mês ou um ano na terra antes de voltar a seu *egbé* no òrun. Se o pacto for modificado, essa pessoa poderá ficar na terra. Mas, para isso, ela terá que fazer rituais específicos que envolvem sacrifícios e deverá cultuar *egbé òrun* para o resto da sua vida. Sem isso, ela terá muitos problemas: alguns perderão o emprego, outros terão problemas no parto, no casamento ou no relacionamento, todas consequências da promessa quebrada com seu *egbé* celestial.

Como lembra a Iyanifá Ifasola Sowunmi de Brasília, para os iorubás, "todos nós temos um par/companheiro/amigo em òrun que se chama *Elekeji Orun* ou *Enikeji Orun* (par espiritual no céu), indo mais próximo ao significado literal da palavra, seria algo como 'o segundo'"[16]. No culto de *egbé* e Orunmilá (o deus da sabedoria e do destino), afirma-se: "Todos os seres humanos têm seus pares em òrun. Aqueles que não têm pares no céu, não podem estar vivos na Terra"[17].

Muitos são os *egbé òrun*, os mais importantes sendo o Egbé Eléékò, Jagun ou Ìyálóde, considerada "a mãe" de todos os outros *egbés*[18]. Mas se todos os seres humanos possuem uma ligação com

[16] Ver https://www.meucoracaoafricano.com/single-post/2018/10/ 09/ Egbé-Òrun-Uma-nova-Leitura---Parte-I-de-III.

[17] Ibid.

[18] Entre os egbé òrun, os mais conhecidos são: Ìyálóde, Adéta, Asípa, Jagun ou Ajagùnnà, Báálè, Móohún, Alésinlóyé, Ajísafé, Ìyámòsá, Ìyámókùn, Ìyámòpó, Alúku lárá, Olúgbógeró, Aláràán, Aláragbó, Eléékò. Informação de Paula Gomes, Àsà Òrìsà Aláàfin Òyó Èsìn Òrìsà Ìbílè, Oyo (Nigéria).

um *egbé òrun*, nem todos fizeram um pacto com eles que os obriga a se iniciarem nesse culto para "negociar" seus compromissos com os companheiros espirituais. Entre os Egbado do sudoeste da Nigéria, a iniciação no culto de *egbé* divide-se em três etapas que culminam em uma cerimônia noturna na floresta. As máscaras dos espíritos de *egbé* saem guiadas pelos *eso* (guardiões) que os controlam com um bastão chamado *opa-ikú de Egbé*[19]. Depois dessas cerimônias, o iniciado torna-se Babá Egbé ou Iyá Egbé, sacerdotes de Egbé Òrun, autorizados a iniciar outras pessoas no culto[20].

Ser iniciado em *egbé* implica ter consciência dessa ligação dos seres humanos com outro plano da realidade. Como exemplifica de forma esclarecedora a Iyanifá Ifasola Sowunmi:

> A sensação pode ser de deslocamento, de não pertencer ou talvez de estar aqui por engano. Como se você fosse o Super-Homem, sem todos aqueles poderes, mas com toda certeza os seus pais te mandaram para um planeta que não é o seu... o que me fez muitas vezes chorar atrás de portas e debaixo do chuveiro com uma saudade que doía fisicamente. Chorei com saudades de casa, de uma casa que eu não lembrava onde era, mas tinha certeza de que existia. Como se tivessem me esquecido aqui ou me abandonado... Como se uma força dissesse: "Ei, seu lugar não é

[19] O nome do bastão usado pelos eso – opa-ikú – sugere uma ligação direta dos egbé òrun com a morte (ikú).

[20] Informação de Solomon Omojie-Mgbejume, 22/07/2019, Facebook, Orisa University.

> aí! Seu lugar é aqui ao nosso lado. Volta logo para casa"[21].

Entre esses *elegbés* (membros de *egbé* òrun), os mais perigosos são os *abikús*, as crianças que nasceram para morrer. Os *abikús* não formam um *egbé orun*. *Abikú* é considerada uma "condição" pela qual a pessoa vem à Terra. Para alguns sacerdotes, eles seriam membros de outro *egbé*, o *egbé emere*, que é formado por espíritos que provocam sofrimento aos seres humanos. Com efeito, como lembrado pela Iya Sandra Epega, *iyalorixá* paulista já falecida que foi iniciada na tradição nigeriana de Ifá pelo *babalawo* iorubá Onadele Epega, os *abikús* são seres divididos entre a vontade de ficar na Terra com suas famílias e o desejo e a obrigação de retornar ao *egbé òrun*. O termo iorubá àbíkú significa, de fato, àbí, "nascer"; *ikú*, kú, "morte, morrer".

Àbíkú é, então, uma criança que morre e renasce várias vezes na mesma família. Esse espírito tem ciclos relativamente curtos de existência, e sua recorrência em gestações da mesma mãe tem uma frequência extremamente variável. De forma geral, seu desejo é sempre de retornar ao reino dos "espíritos", a seu *egbé òrun*. Existe a crença de que uma mulher grávida, ao passar por determinados locais em que moram esses espíritos, pode ser "invadida", tornando-se sujeita à gravidez de um àbíkú. Por isso, cuidados especiais são tomados pelas mulheres para se protegerem, carregando

[21] Ver https://www.meucoracaoafricano.com/single-post/2018/10/ 09/ Egbé-Òrun-Uma-nova-Leitura---Parte-I-de-III.

junto à barriga um "*otá*", uma pedra devidamente preparada, para evitar essa "invasão" por parte de um *elegbé*.

Há dois tipos de àbíkú: o àbíkú-omodé, que designa as crianças nascidas para morrer, e o àbíkú-agbá, que se refere a jovens ou adultos que morrem antes dos pais, alterando a ordem natural. Conta um mito, relatado pelos *babalawos*, que a primeira vez que os àbíkú vieram para a Terra, na encruzilhada que une o òrun ao *aiyé*, todos pararam e vários pactos foram feitos, definindo o momento particular do retorno de cada um ao òrun. Alguns voltariam quando vissem pela primeira vez o rosto da mãe, outros quando se casassem, outros voltariam quando completassem determinado tempo de vida ou quando tivessem o primeiro filho. O carinho dos pais, o amor ou os presentes não seriam capazes de retê-los no *aiyé*. Esse pacto deveria ser cumprido e, para isso, seus companheiros no òrun se fariam presentes em suas vidas, para que eles não esquecessem seus acordos e retornassem ao òrun tão logo o momento pactuado chegasse[22].

Segundo as informações recolhidas em Oyó, na Nigéria, para que isso não aconteça, é preciso realizar uma série de rituais:

> Existem formas de os identificar através dos oráculos usados pelo povo iorubá, que os identificam nos primeiros dias de vida, ou morrem e renascem repetidamente na mesma mãe três, quatro vezes, até serem identificados. Um àbíkú, ao ser identificado, a família tentará fazer com que este sobreviva, e isso só será

[22] Ver http://www.iledeoya.pt/v1/index.php/orixas/96-abiku.

> possível através de medicinas tradicionais preparadas por sacerdotes especializados na área. Um àbíkú que repetidamente retorne à terra apesar de várias tentativas medicinais sem sucesso, só resta à família a alternativa de ser marcado no corpo. Estas marcas vão ser rejeitadas pelo seu *egbé òrun* e quando retornam sobrevivem na terra[23].

Entretanto, o àbíkú é sempre visto como uma ameaça, porque ele impede o processo de reencarnação de um ancestral. Seu nascimento é considerado uma "reencarnação abusiva" de um mesmo espírito, nascido para morrer. Os ọ̀rọ̀ *àbíkú* (os rituais para os *abikús*) ajudam a prevenir uma forma de ameaça ou de desordem, que interrompe o processo de reprodução social.

Vários *babalawos* iniciados na tradição nigeriana falam também da relação dos *ibejis* com os *abikús*, as crianças que nasceram para morrer. Assim, Pierre Verger (1983) descreve as oferendas feitas em Porto Novo (Benim) para os *abikús*, que incluem oito estatuetas de madeira, representando seis *abikús* e dois *ibejis*, ou seja, todas crianças cujo nascimento é considerado anormal. Essas oferendas incluem *obèlá* (um molho feito de quiabo), e Verger (1983, p. 158) afirma que tal cerimônia seria comparável com o caruru dos santos Cosme e Damião na Bahia. O caruru seria, então, o *obèlá* da cerimônia para o *abikús*.

[23] Ver também https://asaorisaalaafinoyo.wordpress.com.

Outros autores têm frisado essa mesma relação. Farris Thompson (1971, p. 79) afirma que, em Ketu (Benim), os gêmeos são considerados como uma espécie de crianças nascidas para morrer (*abikús*). As rezas para os *ibejis* mostram essa ligação com a morte e com os *abikús*, como mostrado nesse Àdúrà Ibejì:

> Orixá eu te saúdo
> Orixá Ibeji
> Não permita que haja a morte de crianças
> Não permita que haja a morte de adultos
> Não deixe acontecer a morte imprevista.

Vimos que, como os *abikús*, os *ibejis* constituem uma ameaça à ordem social, porque subvertem o processo de reprodução social. Todos os rituais visam restaurar a ordem social perturbada por esses nascimentos carregados de perigo. Segundo McKenzie (1997, p. 478-479), eles são associados a Eléré, "o orixá das crianças... que cuida das crianças especiais (àbíkú)"[24]. Entre os Egbado, em uma tradição do culto iorubá independente dos babalawos, Egbé òrun é considerado um orixá e é também chamado de Alaragbo ou Eré[25]. Isso permite integrar o culto dos egbé òrun – que está se difundindo atualmente no Brasil – aos rituais de candomblé. Alguns iniciados

[24] No original: "the children's òrìsà... that watches over special children (àbíkú)".

[25] Informação de Solomon Omojie-Mgbejume, 22/07/2019, Facebook, Orisa University.

defendem, assim, a ideia de que o erê do candomblé seria o último vestígio da manifestação dos egbé òrun na diáspora.

Mas se os *ibejis* estão ligados aos *egbé òrun* e aos *abikús*, estão também relacionados ao processo iniciático. De fato, segundo a tradição cubana de Ifá, os *ibejis* exercem um papel importante na reprodução das linhagens rituais.

Um *babalawo* carioca, iniciado na tradição cubana, particularmente ativo na difusão do culto de Ifá no Brasil, o Oluwó Siwajú Evandro Otura Airá Ifá Ni L'Órun, tem divulgado no país uma história do corpus de conhecimento de Ifá que liga os gêmeos ao nascimento do novo iniciado. O *pataki* (história) "Por que se leva o *omó orixá* ao rio", que faz parte do Odù Oshé Bara, conta que Oxum e Xangô viviam juntos. Xangô teve que ir à guerra e Oxum ficou sozinha. Ela estava grávida e teve dois filhos gêmeos, que chamou de Taiwó, "o que vem provar a vida", e Kahindé, "aquele que vem atrás do outro". Oxum foi severamente criticada, porque as pessoas diziam que ela tinha sido infiel a Xangô. Desesperada, levou seus filhos a uma mata de taioba e os deixou escondidos embaixo das folhas *ewé ikoko* (a taioba). Foi ver Orunmilá, o deus da divinação, mas não levou seus filhos por medo de ser criticada. Orunmilá consultou Ifá e enviou Oxum ao palácio de Olofin, o deus supremo, onde este a recebeu e sentenciou: "Seguirás parindo, terás outro filho ao qual chamarás Ideu [Idowu] e para que possas pari-lo, terás que ir com um pato ao rio. Com ele tu farás os sacrifícios e o darás em oferenda na beira do rio". E seguiu dizendo: "Os filhos que pariste, Taiwó e Kahindé, não os busques mais, porque estão agora no

poder de Oyá, mas quando fizer a oferenda que te ensinei, terás outro filho". Oxum fez o indicado por Olofin e pariu seu terceiro filho. Olofin então chamou Xangô e todos os habitantes daquelas terras e lhes disse: "Agora todos aprenderam, inclusive tu Xangô que te deixaste levar por comentários e fofocas de todas essas más línguas do povo. Devem saber que toda mulher está na faculdade de parir gêmeos ou até mais filhos em um mesmo parto, e não será por infidelidade dela para com seu marido. De agora em diante para parir *omo orixás (iyawos)*, terão de estar presentes *ewé ikoko* (a taioba), para que Xangô saiba e reconheça esse nascimento, e deve-se levar o omó orixá (o futuro *iyawó*) ao ilé ibú (o rio), para banhá-lo."[26]

É por isso que, antes da iniciação, o noviço é levado ao rio para banhar-se e, na tradição cubana, se coloca uma folha de taioba em um porrão de barro cheio de água do rio. Os *ibejis* são, assim, diretamente associados à reprodução das linhagens religiosas (fotografia 5).

[26] Ver http://ifanilorun.com.br/?page_id=2320.

Fotografia 5
Egbé Orun Iyalodé Egbéloseyi Akanni Adedeji Olokoto, com sua iniciadora em Egbé Orun (Oyó, Nigéria, 2018)



Fonte: Acervo de Maurício Condrad da Silva.

CONCLUSÃO

Podemos dizer que os gêmeos incarnam um paradoxo, uma aporia que ilumina a ordem social, como falam os meus interlocutores *babalawos*. O tratamento ritual dos gêmeos é a expressão do desejo coletivo de restaurar uma ordem ideal, explicitada pelo princípio de senioridade na cultura iorubá. Como escreveu Walter van Beek (2011, p. 180) a respeito dos gêmeos no norte de Camarões, "os gêmeos nunca são crianças, nunca são adultos". Eles são "para sempre liminais: nascem iniciados e permanecem assim durante toda a sua vida, para sempre em um estado intermediário, poderosos mas frágeis, uma bênção perigosa" (BEEK, 2011, p. 180).

Esse estado liminal, perigoso por causa de sua ligação com a morte, também está presente na umbanda, na qual as *crianças* são espíritos que já estiveram encarnados na terra e que desencarnaram com pouca idade, optando por continuar sua evolução espiritual mediante a prática da caridade nos centros. Eles são os mensageiros dos orixás e formam uma falange que é tão independente quanto à linha de Exu. Essas entidades que se apresentam de maneira infantil são chamadas Ibeijada, Erês, Dois-Dois ou Crianças.

Segundo Maurício Condrad da Silva, paulista iniciado no culto de *egbé òrun* em Oyó (Nigéria), cujo nome iniciático é Egbé Orun Iyalodé Egbéloseyi Akanni Adedeji Olokoto, é exatamente na umbanda que o conhecimento sobre os *egbé òrun* parece ter sido preservado de forma inconsciente:

> No candomblé, eles não têm essa consciência da família *egbé òrun*. Eles falam que o *erê* é mandado pelo orixá. Só que na umbanda é diferente. Porque na umbanda tem os *erês* mesmo, as *crianças*, que estão ligadas a Cosme e Damião... Eles não estão ligados a um orixá. Os *erês* da umbanda, Joãozinho, Mariazinha, dão o nome deles e podem ser, sim, a família espiritual da pessoa. E ela está cultuando, sem saber, uma criança querida[27].

Vimos que, também no caso da umbanda, é presente essa ligação das *crianças* com a morte "antes da hora". Os *babalawos* contam que o compromisso dos *ibejis* com a humanidade é de nos

[27] Entrevista realizada em São Paulo, em 21 de abril de 2019.

lembrar que um dia devemos retornar a nossa comunidade no òrun e que devemos nos reconectar com o nosso duplo celeste. Como afirmava um *babalawo*, iniciado na Nigéria, os *ibejis* – e as outras "crianças divinas" – nos lembram que a vida é "um empréstimo com prazo de validade" e que viver uma vida boa é também "uma forma de garantir um retorno tranquilo junto daqueles que esperam por nós". As brincadeiras dos *ibejis* seriam uma forma sutil de nos avisar de que "nosso espírito infantil deve sempre nos acompanhar para que a leveza da vida nos seja salutar, enquanto dura nossa trajetória na terra"[28].

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BASTIDE, Roger. *Le Candomblé de Bahia* (Rite Nagô). Paris: Mouton & Co., 1958.

BEEK, Walter E. A. van. Forever Liminal: Twins Among the Kapiski/Higi of North Cameroon and Northeastern Nigeria. In: PEEK, Philip (ed.). *Twins in African Cultures and the Diaspora*: Double Trouble or Twice Blessed. Bloomington: Indiana University Press, 2011. p. 163-182.

BINON-COSSARD, Giselle. *Contribution à l'étude des candomblés au Brésil*. Le candomblé angola. 1970. Ph.D. Dissertation

[28] Ver https://www.facebook.com/100008186940753/posts/2138582119757999?s=1052775413&sfns=mo.

(Ethnologie) – Faculté de Lettres et Sciences Humaines, Université de Paris, Paris, 1970.

CAPONE, Stefania. *La quête de l'Afrique dans le candomblé*. Pouvoir et tradition au Brésil. Paris: Karthala, 1999.

CAPONE, Stefania. Divine children: the *Ibejis* and the *Erês* in Brazilian Candomblé. In: PEEK, Philip (ed.). *Twins in African Cultures and the Diaspora*: Double Trouble or Twice Blessed. Bloomington: Indiana University Press, 2011. p. 290-305.

CAPONE, Stefania. Les *babalawo* en quête d'une Afrique "universelle" ou le syncrétisme revisité. In: CHANSON, Ph.; DROZ, Y.; GEZ, Y.; SOARES, E. (eds.). *Mobilité religieuse*: Retours croisés des Afriques aux Amériques. Paris: Karthala, 2014. p. 95-114.

CAPONE, Stefania. The *pai-de-santo* and the *babalawo*. Religious interaction and ritual rearrangements within *orisha* religion. In: OLUPONA, J. K.; ABIODUN, R. O. (eds.). *Ifá Divination, Knowledge, Power, and Performance*. Bloomington: Indiana University Press, 2016. p. 223-245.

CAPONE, Stefania. Le troisième élément ou les mathématiques morales d'Ifá. *L'Homme*, n. 225, p. 171-184, 2018.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986 [1948].

CHAPPEL, T. The Yoruba Cult of Twins in Historical Perspective. *Africa*, London, v. 44, n. 3, p. 250-265, 1974.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. Customs and Beliefs Relating to Twins Among the Nilotic Nuer. *The Uganda Journal*, p. 230-238, 1936.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. *Nuer Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1956.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro*. Modernidade e dupla consciência. São Paulo, Rio de Janeiro: Editora 34/Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001 [1993].

LAITIN, David D. *Hegemony and Culture*. Politics and Religious Change among the Yoruba. Chicago: The University of Chicago Press, 1986.

LANDES, Ruth. *The City of Women*. Albuquerque, NM: University of New Mexico Press Edition, 1994 [1947].

MCKENZIE, Peter. *Hail Orisha!* A Phenomenology of a West African Religion in the Mid-Nineteenth Century. Leiden/New York/Koln: Brill, 1997.

NINA RODRIGUES, Raymundo. *Os africanos no Brasil*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1988.

RAMOS, Arthur. *O Negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Graphia, 2011 [1934].

SERRA, Ordep J. Trindade. *Na trilha das crianças*: os erês num terreiro Angola. 1978. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Brasília, Brasília, 1978.

RIBAS, Óscar. *Ilundu* – espíritos e ritos angolanos. Luanda: Museu de Angola, 1958.

THOMPSON, Robert Farris. Sons of Thunder: Twin Images among the Oyo and Other Yoruba Groups. *African Arts*, v. 4, n. 3, p. 8-13/ 77-80, 1971.

TURNER, Victor. *The Ritual Process*: Structure and Anti-Structure. Chicago, IL: Chicago UP, 1969.

VALLIER, Gilles-Félix. Gémellité et sacralité dans la religion traditionnelle yorùbá (République du Bénin). *Alternate Routes. A Journal of Critical Social Research*, v. 15, 1999.

VERGER, Pierre. A sociedade egbé òrun dos àbíkú, as crianças que nascem para morrer várias vezes. *Afro-Ásia*, n. 14, p. 138-160, 1983.

VERGER, Pierre. *Dieux d'Afrique*. Paris: Editions Revue Noire, 1995 [1954].

SITES CONSULTADOS

ÀBÌKÚ. In: *Ilê de Oyá Associação Religiosa*. Disponível em: http://www.iledeoya.pt/v1/index.php/orixas/96-abiku.

AGUIAR, Fernângeli (IfáSolà Sówùnmí). Egbé Òrun | Uma nova Leitura - Parte I de III. In: Meu coração africano, 8 out. 2018. Disponível em: https://www.meucoracaoafricano.com/single-post/ 2018/10/09/Egbé-Òrun-Uma-nova-Leitura---Parte-I-de-III.

ANTHROPOLOGY'S Twins. In: *The Wonder of Twins*, 10 mar. 2015. Disponível em: https://thewonderoftwins.wordpress.com/2015/03/10/anthropologys-twins/.

ÀSÀ ÒRÌSÀ ALÁÀFIN ÒYÓ. Disponível em: https://asaorisaalaafinoyo.wordpress.com.

IBEJI e a concepção de dualidade na Sociedade Iorubá. Facebook: Bàbá Ifàyómí Adèlóná Sàngówàlé Isólá. 9 ago. 2018. Disponível em: https://www.facebook.com/100008186940753/posts/2138582119757999?s=1052775413&sfns=mo.

O NASCIMENTO dos ibejis. In: Ifá Ni L'Órun. Disponível em: http://ifanilorun.com.br/?page_id=2320.

SKOSANA, Ina. Do Nigeria's Yoruba people have the world's highest twin birth rate? (And are yams to blame?). In: *Africa Check*, 5 out. 2017. Disponível em: https://africacheck.org/reports/does-nigerias-yoruba-tribe-have-the-worlds-highest-twin-birth-rate.

| capítulo 07 |



de médicos a meninos: arte e cosmologias negras e a transformação de cosme e damião no brasil

TADEU MOURÃO

Quando nos aprofundamos na historicidade dos objetos das artes sacras[1] produzidos no Brasil, logo é possível perceber o quanto lidamos com um campo movediço, composto por trama imbricada, projetada pelas idiossincrasias resultantes das contingências, encontros e contágios ocorridos entre universos cosmológicos, rituais e artísticos. De algum modo, ainda sobrevive uma estranha necessidade purista de algumas pesquisas em história da arte em vincular uma produção brasileira específica a um movimento artístico europeu. Para isso, são feitos arranjos teóricos para que Aleijadinho caiba, por exemplo, mesmo que de forma mal-ajambrada, no barroco. Ao conectarmos nossas produções artísticas a uma tradição internacional europeia, justificamo-las como relevantes para sua inserção em nossa historiografia da arte. Tal prática demonstra que ainda precisamos passar por um processo de descolonização da produção de nosso conhecimento sobre as artes. Nomenclaturas como barroco, neoclássico, arte-étnica são insuficientes para lidar com a deterioração entre fronteiras estilísticas, ideológicas, temporais, disciplinares e culturais fomentadas pelas eloquentes impurezas que compõem muitas produções artísticas nascidas dentro do que determinamos como Brasil. O uso recorrente de tais nomenclaturas demonstra ainda o tamanho da vacuidade que existe no que tange ao nosso conhecimento das tradições artísticas não europeias, que se evidencia em diferentes instâncias da nossa produção de arte e cultura.

[1] Ainda hoje, o termo "arte sacra brasileira" é usado para determinar a produção de arte católica, excluindo, assim, as produções nascidas em outros grupos religiosos, como os afro-brasileiros. Utilizo-me do termo "artes sacras", no plural, na tentativa de desnaturalizar tal prática.

Aqui, trago um estudo que resume minha pesquisa de tese sobre a transformação das esculturas devocionais populares de São Cosme e São Damião no Brasil[2]. Por meio da observação do encontro do diverso, do acúmulo, da insubordinação criativa às normas hegemônicas, com base em uma imagem contemporânea comumente vista em lojas de artigos religiosos católicos e afro-brasileiros, busco traçar o ponto de encontro entre espaços, tempos, mitos e ritos. Muito influenciado pela leitura de Vernant (1990), anuncio, de antemão, que não compreendo a forma do objeto de arte religiosa apenas nos limites estreitos da morfologia ou iconografia. Vejo a extensão da forma no universo mítico invisível que contém, e/ou está contido em, ritos, gestos e falas que nascem de sua agência, sendo essa uma parte indiscernível do objeto.

Caso perguntemos a algum brasileiro qual ou quais os santos relacionados à infância, muito provavelmente ouviremos de pronto a resposta: Cosme e Damião. Com devotos espalhados pelo país, os santos gêmeos possuem um festejo especial realizado em 27 de setembro, dia esperado com ansiedade por centenas de crianças. Estranhamente, sua celebração não ocorre apenas nos limites dos templos católicos, meio litúrgico do qual provêm os referidos santos, mas são igualmente festejados em terreiros de candomblé e umbanda. Pessoas de todos esses segmentos religiosos compram uma variedade de guloseimas e doces que são distribuídos anualmente às crianças, os quais são devidamente guardados em sacos

[2] Uma análise aprofundada de um tema que anteriormente havia sido explorado por Montes (2011), ainda que de outra perspectiva. (N.E.)

de papel ou plástico, quase sempre portando a gravura dos santos homenageados. Em boa parte das vezes, essa distribuição de comida é realizada como agradecimento a uma dádiva concedida pelos intercessores celestiais. Gratificar os protegidos dos santos no dia 27 é uma prática corrente em diferentes estados brasileiros, variando no modo de proceder em cada região.

No Brasil, as esculturas contemporâneas mais conhecidas de Cosme e Damião figuram-nos como meninos rechonchudos, vestidos de forma idêntica. Ambos seguram um báculo, uma caixa e/ou a palma dos mártires. Geralmente, portam uma espécie de gorro, capa e calças à moda do século XVIII, elementos que, em conjunto, remetem ao principal atributo cosmológico dos santos: a infância. Por vezes, as representações dos santos são ainda acompanhadas de uma terceira figura. Conhecido como Doum, segundo a crença popular, esse seria o irmão mais jovem dos gêmeos. No entanto, esse irmão mais jovem é idêntico aos mais velhos, possui exatamente a mesma iconografia, como uma miniatura das outras imagens, sempre representado entre os seus irmãos mais velhos. Estimulado pelo estranhamento do encontro com essa terceira figura e pela tão singular representação dos gêmeos crianças, decidi investigar a origem da figura do irmão mais jovem e o mito ligado à infância dentro da hagiografia dos santos, juntamente com a história de suas representações na Europa. Busco compreender, desse modo, as relações entre a mítica, a representação e os ritos ligados aos santos no Brasil. Ao fazer isso, logo a princípio, surpreendi-me com dois fatores que se demonstraram demasiadamente estranhos:

- Livro do século XIII que fez circular na Europa medieval uma suposta breve biografia de diversos santos, a *Legenda Áurea* narra a história de São Cosme e Damião. Contudo, essa narrativa não apresenta nenhum personagem chamado Doum, nem nome algum que se aproxime a isso. Ántimo, Leôncio e Euprépio eram os nomes dos irmãos dos gêmeos, personagens que foram martirizados e mortos por serem cristãos, assim como os seus irmãos santificados (DE VARAZZE, 2003 [1266]).

- Mesmo depois de mortos, não há nenhum milagre narrado no texto citado que faça referência a alguma criança. O culto aos santos gêmeos prolifera-se desde o século V e torna-se muito popular em países como Itália e Portugal no medievo, mas, de forma distinta do Brasil, sua função cosmológica não se liga à infância, e sim à prática médica. A seguir, trago a narrativa que descreve o milagre pelo qual os santos são reconhecidos e solicitados por muitos de seus devotos em outros países católicos:

> O papa Félix, antepassado de São Gregório, mandou construir em Roma uma magnífica igreja em honra de São Cosme e Damião. Nessa igreja havia um servidor dos santos mártires a quem um câncer devorava toda uma perna. Então, durante o seu sono devoto, os santos Cosme e Damião apareceram-lhe trazendo consigo unguentos e instrumentos. Um disse ao outro: "Onde conseguiremos com que preencher o

> lugar de onde cortaremos a carne pútrida?". O outro respondeu: "No cemitério de São Pedro Acorrentado está um etíope recém-sepultado; traga sua carne para substituir esta." Ele foi rapidamente ao cemitério e trouxe a perna do mouro. Em seguida cortaram a do doente, puseram no lugar do mouro, ungiram a ferida com cuidado, depois levaram a perna do doente para o corpo do mouro morto. Como, ao despertar, aquele homem não sentia dor, levou a mão à perna e ali não encontrou nenhuma lesão. Pegou uma vela e, não vendo nenhuma ferida na perna, pensava que não era mais ele, e sim um outro que estava em seu lugar. Caindo em si, saltou da cama alegre e contou a todos o que vira dormindo e como fora curado. Foi em seguida ao cemitério e encontrou a perna do mouro cortada e a outra colocada na sepultura. (DE VARAZZE, 2003, p. 796).

Reconhecidos internacionalmente até hoje como os patronos da medicina, Cosme e Damião eram médicos que socorriam gratuitamente humanos e animais e, para os devotos, mesmo depois de mortos, continuam a atender pedidos, em especial os ligados à saúde. As diferentes representações europeias dos santos com que tive contato sempre os figuram como homens adultos, portando objetos ligados à medicina, como espátula, caixa com medicamentos, mas também podem ser vistos com a palma dos mártires. Dificilmente carregam elementos iconográficos que distinguem um do outro, sendo possível apenas identificar quem é quem quando encontramos inscrições que os nomeiem. No entanto, é regra que à

esquerda de quem vê esteja Cosme e à direita Damião (VERELLEN, 1979). Na escultura de Michelangelo abrigada na Sacristia Nova de São Lorenzo, os santos gêmeos patronos da medicina e, consequentemente, da família Médici, aparecem como homens de meia idade, barbados, ladeando a Virgem Maria. Outras representações dos santos também figuram Cosme e Damião como adultos, porém imberbes, como podemos verificar na obra de Fra Filippo Lippi que se encontra no Metropolitan e a de Pesellino, localizada na Galeria Uffizi, ambas do século XV. Barbados ou não, representados em diferentes cenas do longo martírio sofrido, do milagre do transplante de perna, ou simplesmente retratados um ao lado do outro, os santos gêmeos são invariavelmente representados como adultos dentro da história da iconografia de ambos no catolicismo oficial, seja na pintura, na gravura, seja na escultura.

Santos que encontram abrigo e popularidade na devoção portuguesa há mais de seis séculos, assim como os demais elementos do catolicismo, são consumidos por uma fé popular que muitas vezes se mostra bem desprendida dos cânones da igreja. Há em toda Europa efetiva e corriqueira reinterpretação, transformação e acréscimos que seriam considerados heréticos às normatizações regularizadoras do catolicismo oficial. A partir da chegada do cristianismo a Portugal, uma cosmologia popular nascera, unindo em si fragmentos das religiosidades pagãs às novidades introduzidas pelas regras da nova fé, estruturando um mundo frequentado não apenas por Deus, Jesus, Maria, santos, anjos. Esses dividiam espaços e domínios com a magia moura, cigana e ancestral, convivendo

igualmente com a crença nos sortilégios e filtros de amor, na ação de espíritos de mortos e demônios amigos (BETHENCOURT, 2004). Algumas práticas pagãs nunca desapareceram da cultura popular europeia, tendo se transformado ao se mesclar aos elementos da religião oficial ou permanecido relativamente autônoma, marginal e viva, a despeito dos esforços da Inquisição. Ao falar sobre a chegada do culto aos santos gêmeos no Brasil, Arthur Ramos discorre sobre práticas europeias que demonstram bem essa hipótese do contágio e transformação da mítica e ritos dos santos, por ritos e mítica popular transgressora: "Em vários pontos da Europa, o culto dos gêmeos Cosme e Damião vem de longínquas eras. Nas antigas vilas da Itália, no século XVIII, o seu culto tinha evidente significação fálica. As mulheres estéreis chamavam por Cosme e Damião, que possuíam, aliás, outros poderes curativos" (RAMOS, 2001 [1934], p. 303). Sobre as atribuições dos santos no Brasil, Karasch afirma: "São Cosme e São Damião: Santos favoritos das escravas que rezavam a eles para garantir suas alforrias em Salvador" (KARASCH, 2000, p. 359). Ainda sobre os primórdios do culto dos gêmeos santos no Brasil, Ramos diz que:

> A mais antiga freguesia dedicada aos dois santos seria, segundo o autor a de Iguaraçu, em Pernambuco, ligada aos primórdios da história pernambucana. No século XVI, D. João VI denominava-a a "muito nobre, sempre leal e mais antiga villa de Santa Cruz de S. Cosme e Damião". O culto estendeu-se por todo o Brasil e, no Rio de Janeiro, eles eram venerados, conjuntamente com a N. Senhora dos Prazeres, na

> Velha igreja da Misericórdia. As mulheres tributavam-lhes culto para não terem parto duplo, e quando isso acontecia, imploravam a intercessão dos santos para os filhos gêmeos. Em casa onde existiam Cosme e Damião – continua Vieira Fazenda – não entra epidemia, porque eles foram sempre considerados advogados contra feitiços, bruxaria, mau olhado e espinhela caída. (RAMOS, 2001, p. 302).

Verificamos que há relativa constância na iconografia de São Cosme e Damião na Europa; ao mesmo tempo, evidenciamos que as fontes fornecem pistas da ampliação de seus domínios cosmológicos no catolicismo popular tanto no velho continente, quanto no novo, dado que passaram a ser ligados à fertilidade e à defesa de outros males. A relação entre os santos gêmeos e a fertilidade no culto popular europeu seria suficiente para explicar a profunda ligação entre eles e a infância no Brasil? Falta aqui a análise do contato entre cosmologias europeias e africanas, a qual provavelmente cede outros elementos indicativos de uma resposta possível para a transformação da mítica e da imagem dos santos na América portuguesa.

Assim como ocorre com a figura de São Jorge, Santa Bárbara e alguns outros santos católicos, São Cosme e São Damião também sofreram processo de amálgama sincrético com divindades africanas. Aqui, entretanto, gostaria de brevemente problematizar alguns conceitos de sincretismo, sendo o mais comum o que torna as culturas afro-brasileiras vítimas da imposição da religião oficial, o catolicismo. As religiões negras são até a atualidade perseguidas por segmentos religiosos cristãos, não havendo dúvidas que o mesmo

ocorria no Brasil colonial e imperial. Não obstante, creio que ver o processo sincrético como simples resultado da imposição da religião do dominante empobrece as possibilidades de análise de um fenômeno cultural que se mostra mais complexo. O desenvolvimento do sincretismo entre religiosidades africanas e demais sistemas cosmológicos pode ser percebido também como estratégia de resistência, possível graças aos instrumentos fornecidos pelas cosmovisões de alguns grupos étnicos traficados para o Brasil. Não me refiro à teoria que afirma ser a relação entre santos e divindades negras uma espécie de camuflagem proposital, que permitia aos africanos e afrodescendentes festejarem seus entes sagrados no dia das santidades católicas (FERRETTI, 1995). Defendo a análise de conceitos basilares de algumas culturas negras sequestradas às Américas como fomentadores de teorias possíveis à compreensão do amálgama entre fragmentos de religiosidades tão díspares.

Entre alguns grupos étnicos bantos[3] (LOPES, 2005), entre os jejes[4] (PARÉS, 2007; RUSH, 2013), existe a crença de que o outro e seu universo sagrado, suas deidades, objetos e práticas religiosas podem tornar a cosmologia nativa mais forte a partir do momento em que agregado, absorvido, mesclado. Não há descrença na fé de

[3] Denominação metaétnica que agrupa dezenas de grupos étnicos com características linguísticas compartilhadas. Boa parte dos negros escravizados trazidos para o Brasil era de etnias do grupo linguístico banto, da região do atual Congo e Angola.

[4] Denominação metaétnica utilizada usualmente na literatura para determinar diferentes etnias da região do antigo Reino do Daomé e proximidades, como os fons, ewes e mahis.

um grupo distinto, pois, como o exército inimigo, os deuses estrangeiros podem ser perigosos. Ante a situação de enfrentamento, mais vale incorporar a força do outro do que a repudiar, pois, assim, por acumular, fortalecemo-nos; ao unir nosso poder à força do rival, construímos um universo cosmológico mais poderoso e pacificamos a divindade estrangeira. Ao observar tal peculiaridade cultural em diferentes grupos culturais afro-brasileiros, podemos aventar a hipótese de que incorporar o outro, o "inimigo", pode também ser percebido como estratégia de resistência, uma vez que resistir não implica necessariamente repelir. Nesse caso, resistir significa absorver o que interessa do outro, o que é visto como potência no estrangeiro; destarte, ampliam-se os domínios cosmológicos. Vivência muito similar também existe entre os iorubás[5], o que pode ser entrevisto pela compreensão das regras de moralidade social, das relações de empatia e alteridade perceptíveis em alguns mitos de Iansã (PRANDI, 2001).

Agora, além do interesse pela potência presente no outro, muito possivelmente, o que gerou a mescla de um santo católico específico com um vodun[6], um orixá[7] ou um nkisi[8] foram os diálogos entre imaginários – uma convergência de proximidades percebidas entre ritos, mitos e imagens, algo similar ao conceito de atraidores

[5] Grupo metaétnico da África Ocidental, que ocupa desde a atual Nigéria à República do Benin.

[6] Vodun é a denominação das divindades entre os jejes.

[7] Orixá é a denominação das divindades entre os iorubás.

[8] Nkisi é a denominação das divindades entre os bantos.

trabalhado por Serge Gruzinski (2002). No caso do encontro entre o imaginário cristão de Cosme e Damião e a divindade negra, algo ainda mais notável ocorre. Os três maiores grupos metaétnicos negros trazidos ao Brasil, os bantos, os iorubás e os jejes, apesar das diferenças cosmológicas, possuem uma relação especial com a gemelaridade[9]. Entre esses três diferentes meta-grupos existe o culto aos gêmeos sagrados, protetores da infância!

Entre os iorubás, Ibeji é a divindade gêmea; entre os jejes, a divindade gêmea é Hoho; e, entre os bantos, os mabaças[10] são seres sobrenaturais. Tanto Ibeji quanto Hoho estão ligados a esse tipo de parto, à fertilidade, à prosperidade e à vida. Não é difícil imaginar o que teria fundido a mítica dessas divindades à de São Cosme e Damião, haja vista que, da mesma maneira que os santos católicos livravam seus fiéis da morte, Ibeji e Hoho estão ligados à vida, tal como narra o mito em que as divindades gêmeas dos nagôs enganam a morte (PRANDI, 2001). Entre os iorubás, o nascimento de gêmeos

[9] Cabe ressaltar que, no catolicismo popular português, o culto aos santos Cosme e Damião também estava associado à gemelaridade (CARVALHO, 1928).

[10] Em Face of the Gods, Robert Ferris Thompson (1993) fotografa uma mulher banto portando as representações escultóricas dos mabaças, o duplo dos gêmeos mortos. Entre os bantos, assim como entre os iorubás e os jejes, a mãe que perde seu filho gêmeo precisa possuir sua representação escultórica. No entanto, nem em Thompson (1993) nem em Parreira (2013) há menção de que existe o culto a uma divindade gêmea chamada mabaça. Mabaça seriam os próprios gêmeos que por si só são considerados entes especiais, isso os difere dos iorubás que possuem a divindade Ibeji e dos jejes que possuem a divindade Hoho. Parreira diz que os gêmeos são tratados por um Nkisi da água, o que nos faz entender a razão da divindade ligada aos gêmeos no candomblé Angola no Brasil ser Nvunji, um Nkisi originalmente feminino ligado à justiça e às lagoas.

é sinal de boa sorte, pois é um parto sobrenatural, paradoxalmente próximo ao animal e ao divino (HOULBERG, 1973). Todavia, no passado dessa cultura, o nascimento duplo era visto como aberração, sendo as crianças sacrificadas. Tal prática transformou-se no seu avesso, e os gêmeos tornaram-se símbolo de riqueza e prosperidade. A transformação dessa prática social é narrada em mito:

> Há muito tempo, umas pessoas de Isokun, um bairro da cidade de Oió, que eram negociantes, foram para uma região perto de Ajaxé – capital do reino de Porto Novo – e decidiram se estabelecer naquele lugar. Chamaram seu acampamento, também, de Isokun. Aconteceu que uma pessoa do grupo deu à luz gêmeos. Em Oió era costume matar gêmeos com a ajuda de uma faca no pescoço, porque, naquele tempo, as pessoas desconfiavam muito dos gêmeos. Eles não podiam compreender por que uma mulher devia ter dois filhos de uma vez, quando ela não era um animal nem uma cabra (isto é nem fera nem um animal doméstico). Entretanto, os pais dos gêmeos decidiram guardar suas crianças. Eles consultaram Ifá e Ifá respondeu que estava tudo bem, que eles podiam conservar os gêmeos, mas que deveriam fazer um certo sacrifício para eles. O ebó foi devidamente feito e, como resultado, os pais se tornaram muito ricos. Quando o povo de Oyó ouviu falar do acontecimento, eles decidiram guardar, daí por diante, os seus gêmeos para que eles também ficassem ricos. (CHATTEL apud LIMA, 2005, p. 39).

Segundo Houlberg (1973), o problema social que justificava o sacrifício dos gêmeos era a questão da sucessão. Quem é o primogênito em um nascimento assim? Mas a cultura iorubá resolveu isso dando o lugar de mais velho ao segundo a nascer. O primeiro a vir ao mundo é denominado Taiwo, ele é enviado como arauto por seu irmão Kehinde, para ver se o mundo é de fato um lugar aprazível. Depois do nascimento duplo, a mãe iorubá pertencente à religião tradicional passa a ter uma série de obrigações especiais, algumas vezes determinada por Ifá[11], como dançar no mercado para arrecadar dinheiro. Semanalmente, as crianças gêmeas devem receber uma comida especial, feita de feijão misturado com azeite de dendê; entretanto, preferencialmente, essa oferenda alimentar deve ser igualmente repartida entre outras crianças que estiverem por perto dos gêmeos (HOULBERG, 1973). Anualmente, é realizada uma celebração dedicada a Ibeji. Caso um ou os dois filhos gêmeos venham a falecer, uma escultura de madeira deve ser confeccionada para representá-lo(s). Isso deve ser feito para que a prosperidade e a riqueza anunciadas pela chegada dos gêmeos não sejam perdidas. Essa figura feita em madeira é denominada de *ere-ibeji*[12] e deve carregar

[11] Sistema oracular/divindade, consultado na maior parte das vezes por meio de sacerdote masculino denominado de Babalawô.

[12] O iorubá é uma língua tonal, e diferentes autores assumem a palavra ere do nome ere-ibeji como sendo ère (BENISTE, 2014), pois esse nome designa a imagem de madeira (LIMA, 2005; HOULBERG, 1973). Entretanto, há que se pensar também na palavra eré (BENISTE, 2014), que, em iorubá, quer dizer brincadeira ou ato de brincar. Tanto eré quanto ère são relevantes para a compreensão desse objeto de madeira, visto que ele também pode ser usado por seu irmão vivente como brinquedo, de tal maneira que, nas últimas décadas, alguns iorubás substituem a imagem tradicional de

símbolos pertencentes à criança morta, como as cicatrizes faciais e o sexo, que serão relatadas ao escultor pela mãe, tornando-se esse objeto o duplo do morto. Os pais deverão alimentá-lo, orná-lo, banhá-lo, guardá-lo em seu dormitório, como se a escultura tornasse presente algo pertencente à outra esfera da existência. Mesmo na rua, o irmão sobrevivente carregará a escultura presa em seu corpo, da mesma maneira que carregaria um filho. Caso os dois tenham morrido, é a mãe que portará os objetos (LIMA, 2005). Creio que, no caso das figuras *erês*, podemos perceber o vínculo com o conceito de duplo trabalhado por Vernant:

> O duplo é uma coisa bem diferente da imagem. Não é um objeto natural, mas não é também um produto mental: nem uma imitação de um objeto real, nem uma ilusão do espírito, nem uma criação do pensamento. O duplo é uma realidade exterior ao sujeito, mas que, em sua própria aparência, opõe-se pelo seu caráter insólito aos objetos familiares, ao cenário comum da vida. Move-se em dois planos ao mesmo tempo contrastados: no momento em que se mostra presente, revela-se como não pertencendo a este mundo, mas a um mundo inacessível. (VERNANT, 1990, p. 389).

madeira por bonecas industrializadas feitas de plástico. Nas religiões afro-brasileiras, ere é aportuguesado e grafado como erê e, apesar dos elos míticos, ganha uma outra conotação: dentro do candomblé, erê é um estado infantilizado do iniciado, que, nesse momento, se torna porta-voz de seu orixá, vodun ou nkisi; já na umbanda erê é como é chamado o espírito de criança morta que incorpora nos médiuns.

As responsabilidades e implicações cosmológicas que pesam sobre a mãe de gêmeos não acaba por aí. Há um terceiro personagem mítico que deve vir ao mundo físico depois de Taiwo e Kehinde. O terceiro é Idoú, um espírito tão brincalhão quanto Exu, "daí a expressão corrente entre os nagôs *Exu Iehin Ibeji* (Exu vem depois de Ibeji)" (LIMA, 2005, p. 24). Ele precisa encarnar, pois, caso isso não ocorra, pode enlouquecer sua mãe. O terceiro aparece também nos ritos que devem ser feitos a seus irmãos mais velhos, recebendo sempre a primeira parte das oferendas dedicadas a Ibeji.

Agora, parece que chegamos à explicação da presença do irmão de Cosme e Damião no Brasil, que nunca encontraríamos na hagiografia dos santos, pois, na verdade, ele é um irmão africano, tomado emprestado de Ibeji. Aqui, Idoú virou Doum. Ao chegar nesse ponto, percebemos um estranho revés das ideias comuns sobre as práticas sincréticas no contexto das religiões brasileiras. Não há dúvidas de que, no caso da compreensão mítica e transformação iconográfica dos santos gêmeos, há uma profunda penetração dos gêmeos sagrados das cosmologias negras. No Brasil, mito e ritos cristãos são transformados profundamente, pois o entendimento sobre os domínios cosmológicos de entes advindos de outro contexto religioso não apenas expande, mas de fato troca por completo a área de ação dos patronos da medicina, assim como recria suas representações ao ponto de lhe adicionar um novo personagem.

Como sugere Arthur Ramos (2010 [1949]), nasce da convivência e da obrigatoriedade da conversão negra e de seu trabalho artístico um sincretismo escultórico afro-luso, fruto das relações

entre essas cosmologias. Ao discorrer sobre a produção de arte criada pelos negros do século XIX no Rio de Janeiro, Mary Karasch (2000) destaca a importância dos saberes nativos do africano e do afrodescendente para a produção escultórica de arte sacra católica. No Brasil colonial e mesmo no início do século XX, dificilmente encontraríamos uma casa que não possuísse um altar doméstico, um oratório povoado por esculturas. Portanto, havia um mercado ávido pelo consumo da imagem devocional católica, que absorveu uma produção nascida de mãos especializadas na técnica da escultura, visto que a relação com o sagrado em diferentes grupos étnicos africanos se dá por meio da mediação escultórica e trazer a forma das divindades para madeira já era uma longa tradição entre iorubás, bantos e jejes. Entretanto, o saber artístico nativo africano ao longo das décadas convive em novas terras com uma demanda cristã, que é acessada por uma hagiografia consumida e ressignificada pela oralidade da cultura popular.

Outro detalhe que deve ser ressaltado é que o anonimato desses escultores negros e mestiços se deve muito mais à falta de documentação ligada às suas obras, do que a um anonimato real, considerando que eram consumidos por populares e não por ordens primeiras ou terceiras que geravam tal documentação. Karasch traz um relato de viajante que registra não só a surpresa do encontro com a arte escultórica afro-brasileira no Rio de Janeiro do século XIX, mas também a popularidade de quem a produziu:

> Ele observou que “esculturas em pedra e imagens santas em madeira são frequentemente feitas

> de forma admirável por escravos e negros livres". Ademais, identificou um "velho africano", então mendigo no Catete, como tendo sido um "excelente escultor". Talvez seja uma referência ao africano conhecido como João Vermelho, escravo de um fazedor de imagens e escultor célebre em tempos passados. (KARASCH, 2000, p. 310).

Parte das imagens escultóricas de São Cosme e Damião pertencentes à coleção de Ludmilla Pomerantzeff Breda, exibidas em 2011 no Museu Carlos Costa Pinto, assim como outras imagens populares dos santos gêmeos produzidas desde meados do século XVIII até hoje, demonstram bem as transformações morfológicas sofridas pelas representações em mãos brasileiras (Montes, 2011). Sendo assim, foi inevitável que as imagens e os domínios cosmológicos de Cosme e Damião não sofressem infiltrações. Ibeji, Hoho e os mabaças, seus ritos e as tradições artísticas vinculadas à manufatura da madeira não se perdem, mas encontram e se acumulam à compreensão cosmológica e, consequentemente, à iconografia de outros gêmeos sagrados. O mito dos gêmeos sagrados negros fez os médicos adultos e barbados dobrarem-se diante dos traços da infância, tornando-se, aqui, meninos rechonchudos, algumas vezes acompanhados por seu irmão mais jovem e afro-brasileiro: Doum. Os símbolos da medicina ostentados nas representações europeias dos santos são deixados para trás, apenas a palma dos mártires sobrevive, isso quando não é transformada em Espada-de-São-Jorge[13]

[13] Sansevieria trifasciata, planta popularmente conhecida como Espada-de-São-Jorge, que, no Brasil, é associada ao orixá Ogum, ao vodun Gu e ao

ou folha de Peregun[14]. Sua indumentária congela-se no século XVIII do Brasil, o chapéu símbolo da medicina é substituído por elementos que mais lembram os gorros que designam autoridade política e sacerdotal entre bantos, jejes e iorubás.

O báculo, símbolo dos santos pastores, passa a fazer parte de seu repertório iconográfico. Eis aí então uma questão que demandou longa pesquisa: onde surge o báculo na iconografia de Cosme e Damião no Brasil? Avento a hipótese de o báculo ter aparecido nas representações dos santos gêmeos juntamente com seu processo de infantilização. Com base na investigação das peças da coleção Ludmilla Pomerantzeff Breda, é possível afirmar que o processo de infantilização dos santos se dá na Bahia do século XVIII, na época, pólo distribuidor de imagens cristãs para todo o país (ETZEL, 1979), o que teria ajudado a difundir a nova imagem dos gêmeos em território nacional. Na Bahia do XVIII, uma das esculturas mais populares e mais reverenciadas por cristãos de diferentes classes sociais era a representação do Menino Deus (MARQUES, 2006). Nela, Jesus menino aparece portando seu báculo. Há então uma associação sincrética realizada pelo imaginário religioso que, novamente, agrega símbolos de outras crianças sagradas. Tal fato explica a aparição do báculo nas representações dos gêmeos, pois nada melhor que o símbolo da criança mais sagrada do universo cristão, Jesus

Nkisi Hoximucumbi e Nkosi.

[14] Dracaena ou Nativo Orossi, planta conhecida no candomblé como Peregun. Nas comunidades de terreiro, o Peregun é uma planta obrigatória, pois é um dos emblemas da divindade das folhas, Ossain.

menino, para empoderar Cosme e Damião como guardiões de um novo rebanho e domínio: as crianças e a infância.

Porém, por qual motivo os consumidores de arte sacra católica no Brasil não perceberam o extravio da mítica e da iconografia, substituídos por algo novo? Diversos autores (FREYRE, 2006 [1933]; RAMOS, 2007 [1935]; KARASCH, 2000; SWEET, 2003) discorrem sobre o convívio, troca, porosidade e mútua influência entre diversos costumes das culturas negras e a luso-brasileira. Em especial, elementos das religiosidades negras tiveram uso e eficácia creditada não apenas por africanos ou afro-brasileiros, mas igualmente por muitos portugueses e seus descendentes, desde o período colonial. Assim, a mítica negra habita espaços além das senzalas e quilombos: chega de modo pouco ruidoso à casa grande, encontrando espaço no misticismo do catolicismo popular português.

A infiltração da cultura negra ocorre, portanto, na base estrutural do entendimento religioso de muitas famílias luso-brasileiras que, pela proximidade doméstica com a negritude, se familiarizaram desde o período colonial com uma série de recursos mágicos, religiosos e imagéticos africanos e afro-brasileiros que passaram a ser incorporados ao universo hegemônico. A crença popular nos santos gêmeos e os ritos que acompanham suas representações tornam-se tão distintos da religião oficial, que, já no fim do século XIX, chamaram a atenção de Nina Rodrigues:

> Ibeji, os Gêmeos, sob a invocação de São Cosme e São Damião, é dentre as divindades africanas uma das de culto mais popular e disseminado nesta cidade. Sei

> de famílias brancas, da boa sociedade baiana, que festejam Ibéji, oferecendo às duas pequenas imagens de São Cosme e São Damião sacrifícios alimentares. (RODRIGUES, 2010 [1932], p. 255).

É uma falácia perceber os elementos da cultura negra apenas pelo viés do perseguido e do marginalizado, sem ao mesmo tempo notar que boa parte de sua capacidade de resistência se dá justamente pelo fato de agregar elementos alheios e regurgitar essa incorporação no berço cultural do "inimigo", ao ponto de o dominante não conseguir distinguir mais o que é próprio de seu meio nativo e o que lhe foi enxertado. A história da arte por muito tempo tem negado a dimensão da influência africana para fora do universo do folclore ou dos terreiros, e, ainda hoje, poucas são as pesquisas que mostram a potência da infiltração da cultura negra nas estruturas da cultura e da arte hegemônica. As imagens contemporâneas de São Cosme, São Damião e Doum são resultado de um processo que desvela a relevância do contato e do consumo ressignificador entre universos culturais díspares. A cosmologia "dominada" penetra na porosidade da "dominante", transmutando sua morfologia, seus mitos e ritos, reconstruindo seu imaginário. A proximidade com as diferenças suscita problemas que poderiam ser geridos pela exclusão do outro, pela resistência como resguardo da tradição. Mas, ao tratar de alguns grupos étnicos africanos trazidos ao Brasil, a tradição e a resistência podem se dar em termos de inclusão como tentativa de domesticação ou incorporação do outro como ampliação de si.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENISTE, José. *Dicionário Yorubá-Português*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

CARVALHO, Augusto da Silva. *O culto de S. Cosme e S. Damião em Portugal e no Brasil*. História das sociedades médicas portuguesas. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1928.

DE VARAZZE, Jacopo. *Legenda Áurea*: Vida dos Santos. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

ETZEL, Eduardo. *Imagem Sacra Brasileira*. São Paulo: Edusp, 1979.

FERRETTI, Sergio. *Repensando o sincretismo*: estudo sobre a Casa das Minas. São Paulo e São Luís: Edusp & FAPEMA, 1995.

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*: formação da família brasileira sob o regime patriarcal. São Paulo: Global, 2006.

GRUZINSKI, Serge. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

HOULBERG, Marily Hammersley. Ibeji: Images of Iorubas. *African Arts*, California, v. 7, n. 1, p. 20-92, 1973.

KARASCH, Mary. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro-1808-1850*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

LIMA, Vivaldo da Costa. *Cosme e Damião*: O culto dos gêmeos no Brasil e na África. Salvador: Corrupio, 2005.

LOPES, Nei. *Kitábu*: O livro do saber e do espírito negro-africanos. Rio de Janeiro: Editora Senac Rio, 2005.

MARQUES, Lúcia. *Meninos Deus*: os meninos do Recolhimento dos Humildes e outros Meninos Deus. Org. Emanoel Araújo. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo/Museu Afro Brasil, 2006.

MONTES, Maria Lúcia. *Cosme e Damião*: a arte popular de celebrar os gêmeos. Textos Maria Lucia Montes, Jaime Sodré, Cândido da Costa e Silva. São Paulo: EXPOMUS, 2011. (Coleção Ludmilla Pomerantzeff).

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé*: história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas: Editora Unicamp 2007.

PARREIRA, Adriano. *Dicionário de Etnologia Angolana*. Porto: Porto Editora, 2013.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro*, 1º volume: etnografia religiosa. Rio de Janeiro: Graphia, 2001.

RAMOS, Arthur. *O Folclore Negro do Brasil*: demopsicologia e psicanálise. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

RAMOS, Arthur. A arte negra no Brasil. In: ARAÚJO, Emanuel (org.). *A mão afro-brasileira*: significado e contribuição artística

e histórica. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo/ Museu Afro Brasil, 2010.

RODRIGUES, Raymundo Nina. *Os africanos no Brasil* [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010[1932]. Disponível em http://books.scielo.org.

RUSH, Dana. *Vodun in Coastal Bénin*: Unfinished, Open-Ended, Global. Nashville: Vanderbilt University Press, 2013.

SWEET, James H. *Recriar África*: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770). Lisboa: Edições 70, 2003.

THOMPSON, Robert Farris. *Face of the gods*: Art and altars of Africa and the African Americas. New York: The Museum of African Art, 1993.

VERELLEN, Till. Cosmas and Damian in the new sacristy. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, London, v. 42, p. 274-277, 1979.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito & Pensamento entre os gregos*: estudos de psicologia histórica. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

| capítulo 08 |



hoje tem alegria: as ibejadas e seus doces

MORENA FREITAS

Para muitos, a festa de Cosme e Damião termina nos centros e terreiros de umbanda, nas giras festivas de ibejada, onde crianças e adultos vão não só para ganhar e comer doces, mas também para ver e falar com as entidades. Junto aos caboclos, pretos-velhos, exus e pombagiras, as ibejadas são entidades que integram o panteão da Umbanda. Se os caboclos são manifestações de espíritos de antepassados indígenas, pretos-velhos associados aos ancestrais negros, exus e pombagiras entidades das ruas e encruzilhadas; as ibejadas são os *anjinhos*[1], as entidades infantis da pureza e da alegria.

As práticas e rituais da umbanda não seguem uma única diretriz, e existem diversas escolas (ou doutrinas) que guiam os centros e as práticas de seus dirigentes e médiuns. Ainda que tenham princípios comuns, essas linhagens também têm entre si algumas divergências, inclusive no que se refere à concepção das entidades cultuadas. As ibejadas, por exemplo, podem ser compreendidas enquanto manifestação de espíritos que desencarnaram ainda crianças, ou como uma forma por meio da qual espíritos evoluídos se manifestam; em ambos os casos, estamos falando de entidades que

[1] Como são denominadas em um ponto cantado entoado para chamar essas entidades.

* As reflexões que aqui apresento são parte da minha tese, ora em fase de conclusão. As Crianças, que em minha dissertação (FREITAS, 2015) apareceram apenas como um contraponto, tornaram-se centrais em meu doutorado. Se minha dissertação se conformou enquanto um produto da pesquisa Doces Santos, minha tese pode ser compreendida como um desdobramento desse projeto. Agradeço aos dirigentes dos centros que me receberam, notadamente Gregório e Marilene, do CUCA. Agradeço também às Crianças. Oni ibejada!

se caracterizam e se apresentam de maneira infantil – e é assim que as compreendemos neste artigo.

Bem como não há uma única definição de quem são essas entidades, não temos apenas um nome pelo qual podemos chamá-las. Ibejada – e seus homólogos ibeijada, beijada, bejada –, erê, crianças: todos termos que podem ser acionados para nomear essas entidades infantis, mas que nem sempre devem ser usados indistintamente. Em alguns casos, a distinção entre erê e ibejada é acionada para se falar das diferenças entre religiões afro-brasileiras[2] – de maneira mais abrangente e simplificadora, entre candomblé e umbanda. Erês seriam, nos terreiros de candomblé, compreendidos como um estado de transe intermediário; e ibejadas seriam entidades cultuadas nos centros umbandistas. Mas há também ocasiões em que o termo "erê" assume um caráter mais abrangente, nomeando as entidades e/ou manifestações infantis, tornando-se, por vezes, sinônimo de criança (SERRA, 1978, p. 80).

Aqui, privilegio dois termos: ibejada e Criança. Falo em ibejada para evidenciar que meu recorte é a entidade infantil do

[2] Segundo Goldman (2009, p. 106), as religiões afro-brasileiras são "um conjunto algo heteróclito, mas certamente articulado, de práticas e concepções religiosas cujas bases foram trazidas pelos escravos africanos e que, ao longo da sua história, incorporaram em maior ou menor grau elementos das cosmologias e práticas indígenas, assim como do catolicismo popular e do espiritismo de origem europeia. Evidentemente, esses elementos transformam-se à medida que são combinados, e vice-versa". Essa denominação, em vez de "religiões de matriz africana", parece-me mais apropriada se desejamos pensar menos nas possíveis origens no continente africano do que nos movimentos de assimilação, recriação e reinvenção que caracterizam essas religiões, seus panteões e seus cultos em terras brasileiras.

panteão umbandista e porque assim ela é chamada no centro onde realizei parte significativa de meu campo – e, por isso, não falo em beijada ou ibeijada. Já a inicial maiúscula em Criança revela algumas questões que norteiam meu olhar sobre essas entidades. A mim interessa refletir como valores e práticas da umbanda elaboram e reproduzem uma noção de infância(s) que se materializa nos salões dos centros, quando presenciamos a manifestação dessas entidades e podemos ver e sentir as cores, cheiros, sons e sabores dessas Crianças[3].

Ao escrever Criança com inicial maiúscula não pretendo somente realçar a sacralidade e a distinção dessa entidade espiritual[4], mas sobretudo evidenciar o fato de que o mesmo termo que se refere ao "ser humano no período da infância"[5] também faz referência às entidades infantis do panteão umbandista. Escrever crianças e Crianças revela o esforço em salientar as ambiguidades do termo sem, no entanto, provocar confusão nos leitores. Busco explorar

[3] Inspiro-me em Patrícia Birman, que, em 'Fazer estilo criando gênero' (1995), nos fala sobre uma construção de gênero fundamentada em práticas e valores religiosos, mostrando-nos como filhos e filhas de santo constituem e experienciam seus gêneros e sexualidades no e a partir do culto aos orixás do candomblé. A autora nos mostra como os pressupostos religiosos, e as pessoas que os seguem, elaboram noções de feminino e masculino que não necessariamente correspondem às concepções de homem e mulher biológicos, mas que se pautam na possessão enquanto operador da distinção entre os gêneros.

[4] E por isso não utilizarei em meu texto o nome das outras entidades (caboclos, pretos-velhos, exus etc.) com inicial maiúscula.

[5] Como consta no dicionário Michaelis on-line, disponível em: http://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/crian%C3%A7a/.

as relações entre as crianças do céu e da terra (CAMPELO, 1991) , pensando em como os valores e práticas da umbanda constituem um discurso sobre infância produzido e materializado religiosa e ritualmente, mas que ultrapassa os espaços religiosos dos centros de umbanda e tem relação com um imaginário social mais amplo, sacralizando representações correntes na sociedade brasileira. Na festa de Cosme e Damião, pensar em crianças e Crianças nos permite apreender as diversas formas de celebração aos santos gêmeos entre os meses de setembro e outubro enquanto um ciclo festivo de celebração e culto à infância, divina e terrena.

Ainda que consideradas como uma das entidades centrais da umbanda, as ibejadas costumam ser menos frequentes nos centros, estando mais associadas a datas festivas do que às atividades regulares – o que não significa afirmar que essas entidades não estejam presentes no cotidiano do centro e de seus médiuns. Minha intenção é privilegiar os momentos em que as Crianças têm uma presença pública, em rituais que podem ser vistos por todos que frequentam os centros. Opto, portanto, por uma etnografia dessas entidades enquanto publicamente visíveis, considerando também as pessoas e coisas que produzem essa visibilidade.

Mariazinha da Beira da Praia gosta de rosa – que colore sua saia, seu copo e a roupinha de sua boneca preferida –, chama Iemanjá de *mãezinha*. Pedrinho da Cachoeira gosta de azul e verde, prefere água de coco ao guaraná, diz que mora com muitos peixinhos coloridos, que *mamãe Oxum* lhe deu. Joãozinho gosta de tudo vermelho, a cor de *papai Ogum*. As ibejadas costumam seguir

a entidade guia do médium: uma filha de Iemanjá (muito provavelmente) receberá uma Criança da praia, Rosinha gosta de tudo com estampa de borboletinhas porque trabalha na energia de Iansã, guia da médium que a recebe. Podemos ver essas relações nas coisas das ibejadas: imagens, roupas, brinquedos, copos e potinhos, arcos, colares, pulseiras; cujas cores e estampas nos permitem identificar essas entidades.

Na maior parte dos centros, as ibejadas costumam aparecer uma vez ao ano, nas *giras festivas* que lhes são dedicadas. Nos calendários dos centros, as *giras festivas* de ibejada têm como referências os dias de São Cosme e São Damião (27 de setembro), o dia das crianças (12 de outubro) e o dia de São Crispim e São Crispiniano (também irmãos, celebrados em 25 de outubro). Em Vila Kosmos, bairro da zona norte do Rio de Janeiro, encontramos o Centro de Umbanda Caminhos de Aruanda, o CUCA, que realiza, além da gira festiva no dia 27 de setembro, *sessões de consulta* mensais com as ibejadas[6].

O CUCA tornou-se fundamental em minha pesquisa por realizar mensalmente uma sessão de ibejada, e foi nele que consegui observar essas entidades com maior frequência. Esse centro ainda me parece significativo por suas proporções: são cerca de 180 médiuns que, sob a direção de Gregório Brandão e Marilene Lima,

[6] Lucas Bártolo esteve no CUCA pela primeira vez em 2014, por indicação da pesquisadora Sara Zarucki, quando acompanhou a montagem dos saquinhos que seriam distribuídos no dia 27. Em agosto de 2016, retornei ao CUCA, dessa vez me apresentando como doutoranda, cujo tema de pesquisa eram as ibejadas.

realizam no decorrer do ano um intenso calendário de atividades. As sessões abertas ao público ocorrem às segundas, às quartas e aos finais de semana[7]; e nessas ocasiões há uma intensa circulação de pessoas no espaço do centro. Nas sessões de consulta que frequentei ao longo de mais de um ano, havia uma média de cem pessoas presentes – cerca de quarenta médiuns e uma assistência que oscilava em torno dos sessenta –; e na gira festiva esse número chega a triplicar. Em 2016, passei a frequentar o centro regularmente, acompanhando as sessões de consulta e participando das giras festivas, quando ajudava nos preparativos da festa. No CUCA, pude ter um outro acesso às Crianças, um contato mais próximo e constante, o que acabou distinguindo esse centro de tantos outros que estive nos quais as ibejadas apareciam, em ocasiões públicas, apenas uma vez no ano. Nessas giras e sessões, pude ver as festas, as brincadeiras e os *trabalhos* das Crianças – além de seus doces, muitos doces.

PAPAI, ME MANDA UM BALÃO...

... Com todas as crianças que têm lá no céu
Papai me manda uma balão
Com todas as crianças que têm lá no céu
Tem doce papai, tem doce papai

[7] Dentre as atividades realizadas no centro, temos prece aos desencarnados (às segundas-feiras), sessões de consulta (às quartas-feiras), correntes vibratórias, ambulatório (com aplicação de reiki) e consultas aos sábados. As giras festivas são realizadas nas datas que celebram as entidades, não importando o dia da semana.

Tem doce lá no jardim[8]

Nesta seção, falarei sobre as *giras festivas* de ibejada, dando especial atenção às comidas dessas entidades: os doces. Como tantas outras festas, essas giras começam antes do dia em que estão marcadas nos calendários dos centros de umbanda, pois compreendo como parte da festa os seus preparativos. Para falar dessa etapa, recorro ao meu campo no centro de umbanda já mencionado – o mesmo onde acompanhei as giras de consulta.

No CUCA, a gira festiva é realizada sempre no dia 27 de setembro, independentemente do dia da semana. Desde a primeira semana de setembro, anuncia-se antes do início das *sessões de consulta* que a lista de contribuições para a festa está aberta e disponível no caixa do centro. Há três formas de contribuir com a festa: o interessado pode se responsabilizar por algum dos itens da lista (que é composta por doces, frutas e refrigerantes) ou com uma quantidade de saquinhos de doce, que devem ser entregues já montados, ou, ainda, é possível contribuir com alguma quantia em dinheiro. O banquete da festa também é composto por bolos, que os dirigentes da casa (são dois, um homem e uma mulher) controlam para que não passem de cinco ou seis. Sempre tem alguém que promete um bolo a alguma Criança, algum médium que quer comemorar o aniversário de sua entidade; enfim, não falta bolo, e a intenção é, justamente, evitar exageros. Ao longo do mês, aqueles que desejam contribuir com a festa anotam seus nomes ao lado do item da lista

[8] Ponto cantado entoado para chamar as ibejadas.

que pretendem dar e devem, até o dia 26 de setembro, entregar suas contribuições.

O dia que antecede a festa é o dia de organizá-la. O salão é adornado com bolas e tecidos que colorem o espaço, o *congá* (altar) é reordenado – a fim de dar maior destaque aos santos homenageados – e se enche de flores coloridas, delicadamente arranjadas em vasos de porcelana. Na cozinha, são preparadas as comidas que são feitas pelos médiuns do centro: alguns manjares, bolos e o caruru[9], a única comida salgada da festa. Na semana anterior, quando perguntei à médium responsável pelas arrecadações a que horas eu poderia chegar para ajudar nos preparos, ela me disse que a partir das 8 da manhã já teria gente no centro; mas, ao falar com a dirigente, esta me disse para chegar a partir das 11, e assim o fiz. Quando cheguei, a comida já estava pronta e dava para sentir o cheiro de caruru que vinha da cozinha. Contaram-me que ficaram responsáveis pelo corte dos cinco quilos de quiabo dona Marilene e sua filha, e duas médiuns cuidaram dos demais processos e do cozimento – ouvi sobre o preparo do caruru, mas não pude observá-lo. As cozinhas e o cozinhar são espaços e atos envoltos em muitos preceitos e, por isso, mais reservados; não são quaisquer mãos que podem cortar os quiabos ou mexer as panelas, assim como não é todo mundo que

[9] O caruru é feito à base de quiabo, camarão e azeite de dendê. Alimenta homens e deuses (LIMA, 1997). Nos terreiros de candomblé, é uma iguaria relacionada aos orixás Xangô e Íbéjì; e nos centros de umbanda, alimenta a ibejada. Nos festejos baianos, o caruru tem centralidade no banquete ofertado em casas de famílias devotas aos santos gêmeos (BASTIDE, 2001[1958]; CARNEIRO, 1948; LIMA, 2005). Sobre caruru, devoções e promessas em terras cariocas, ver o capítulo de Nina Bitar neste livro.

pode circular pela cozinha. Sentada no corredor, eu esperava que me indicassem no que eu poderia ajudar.

Val, irmã da dirigente, é quem comanda a organização das festas, e cabe a ela distribuir as tarefas e ordens. Está sempre com o celular, papel e caneta nas mãos, e a cada contribuição que chega, ela vai riscando o item da lista e apontando onde deve ser deixada a sacola. É ainda responsável pelas ligações cobrando aqueles que ainda não entregaram o que prometeram. Val me informou que eu ajudaria Cláudia e Carol, mãe e filha, na arrumação dos doces e frutas.

Em um dos corredores laterais, estavam dispostas duas grandes mesas e, sobre elas, várias sacolas, bandejas e cestas de vime. Sobre as mesas, oito bandejas de plástico, coloridas e com as bordas enfeitadas com um babado de papel crepom, nas quais iríamos dispor os doces. Até aquele momento, tínhamos dois pacotes de marshmallow, três sacos de pirulitos, dois de balas e quatro de jujubas; três caixas de cocada, dois potes de pé de moleque e incontáveis bananadas. Mesmo que ainda estivessem faltando muitos doces, era preciso dar início aos trabalhos – a maior preocupação era com a falta de doces brancos, e Val já estava a ligar para os responsáveis. A princípio, fiquei um pouco insegura para desempenhar essa tarefa e passei um tempo a tirar as coisas das sacolas, rasgar embalagens, jogá-las no lixo, enquanto prestava atenção ao que elas faziam, para ter alguma ideia do que eu deveria imitar. Cláudia e Carol conversavam bastante enquanto arrumavam os doces. A todo momento, Carol perguntava à mãe se estava fazendo as coisas corretamente, sempre alegando não levar jeito para aquilo. Enquanto

a filha queria simplesmente colocar os doces sobre a bandeja sem um arranjo específico, Cláudia insistia que tinham que arrumar as coisas *direitinho*, *com jeitinho*, para que tudo ficasse *bonito*.

Cláudia me falava que a falta de delicadeza de sua filha era por causa de seu orixá, Iansã, que queria fazer tudo rápido e não tinha paciência para esses detalhes. Por outro lado, a paciência de Cláudia, filha de Iemanjá, parecia ser infinita. Ela dedicava bastante tempo à arrumação de uma só bandeja, testando vários arranjos até que chegasse a um cujas cores e formatos estivessem de seu agrado. Nesse processo, eu me aproximava mais da impaciência e da concepção de Carol, mas me esforçava para alcançar os padrões estéticos de Cláudia.

Se havia uma minuciosa atenção à composição, poucos cálculos eram feitos, pois logo nas primeiras bandejas já tínhamos usado boa parte dos doces. Depois de quatro bandejas, alguns doces tinham acabado – na verdade, só restavam pirulito, bananada, algumas jujubas e balas. Estava difícil fazer algo bonito com isso, a bananada era muito escura e as balas e pirulitos também não davam muita cor. Com os doces que tínhamos à disposição, conseguimos, por fim, arrumar seis bandejas. Passaríamos, então, para a arrumação das frutas nas cestas.

Eram sete cestas: duas em formato de coração e sem alça, as demais redondas e com alça, sendo uma delas menorzinha e mais profunda. Nosso trabalho seria de adornar essas cestas – com papel crepom e fitilhos coloridos fixados com cola quente. Mais uma vez, fui mimetizando o que Cláudia fazia, já que esta seria minha

primeira vez decorando cestas. Cláudia seguia sendo tão minuciosa e cuidadosa como fora com as bandejas. Enquanto íamos arrumando as cestas, fomos conversando e acabei descobrindo que Cláudia trabalhava com decoração de festas – daí tamanha habilidade. Sua filha também a ajudava, mas sempre preferia trabalhos menos minuciosos e se dedicava à arrumação das bolas – e o mesmo acontecera naquela tarde, tendo em vista que, após as bandejas, Carol nos deixou e foi encher bolas no salão.

Depois que todas as cestas estavam devidamente enfeitadas, Cláudia chamou Val para nos instruir sobre a arrumação das frutas. Primeiro, era preciso forrar o fundo das cestas com papel-manteiga, para que as frutas não ficassem em contato direto com elas, já que não estavam muito limpas e as frutas estavam lavadas e prontas para o consumo. Voltamos, então, às pistolas de cola quente. Colocando o forro nas cestas, Cláudia ainda decide fazer mais enfeites. Eu desisto dessa parte e digo que enquanto ela faz isso eu vou arrumando as frutas nas cestas que já estavam forradas. Seguindo as ordens de Val, uma cesta seria apenas para as jabuticabas, por ser um fruta que mancha muito; outra seria para as balas de coco e, nas demais, deveríamos arrumar as maçãs verdes e vermelhas, bananas, mangas, carambolas, jabuticabas, ameixas, uvas, frutas do conde, pêssegos, morangos, abacates e mamões formosa. Além das seis cestas de frutas, utilizamos duas bandejas que eram para os doces, mas que não foram usadas. Eu fui arrumando as cestas e bandejas de forma autônoma, afinal agora eu não contava com o exemplo de Cláudia, que ainda estava ocupada com os enfeites. A arrumação

das frutas foi bem mais simples que a dos doces e acabei em pouco tempo – bom, pelo menos achava que tinha feito tudo, até Cláudia se aproximar. Ela desfez tudo que eu tinha arrumado, refazendo todas as cestas e bandejas para que ficassem mais adequadas. Ao fim, tínhamos sete bandejas de doces, uma cesta de bala de coco coberta com papel celofane, e seis cestas e uma bandeja de frutas.

Enquanto estávamos arrumando as frutas, chegaram mais doces – queijadinhas, brigadeiros e beijinhos – que deveriam ser dispostos em duas bandejas. Cláudia rapidamente tomou para si a tarefa e pediu que fosse arrumando e limpando o corredor. Já passava das 19 horas, e tínhamos feito apenas um breve intervalo para o almoço. No salão, seis mulheres estavam a juntar em cachos as bolas que foram cheias durante a tarde. Pouco depois das 21 horas, os 48 cachos de bolas estavam pendurados sobre o salão e bancos de assistência. Em cada cacho, era pendurada uma plaquinha com nomes de Crianças: Cosme, Jupirinha, Janaína, Joãozinho, Aninha, Toinho, Folhinha, Rosinha, Crispim, Crispiniano, Clarinha, Damião. Havia também duas figuras, com um metro de altura, uma menina e um menino, que eram colocados no fundo do salão, na parede do congá, representando as Crianças dos dirigentes da casa, Mariazinha da Praia e Pedrinho da Cachoeira. Ainda tínhamos que limpar o chão e transportar para o salão as cestas e bandejas de frutas e doces, que ficariam num canto, sobre o chão, cobertas por um grande tecido. Às 22h30, quando deixamos o centro, o salão estava todo ornamentado.

Como podemos ver, os preparos de uma festa envolvem uma série de custos e trabalhos. Aqui estamos falando de uma festa organizada e realizada por um centro, que agrupa pessoas que trabalham, custeiam e realizam essa oferta às entidades. Todos os esforços são empreendidos para agradar as Crianças, elas são as principais comensais desse banquete. Os doces são arrumados em bonitas, coloridas e harmoniosas composições para que as bandejas e cestas sejam apreciadas e desarrumadas pelas ibejadas. Trabalho, cuidado e beleza são fundamentais para realizar esse banquete, que alimenta, homenageia, reforça e atualiza os laços entre pessoas e entidades, de obrigação e agradecimento. "A gente tem esse trabalho todo, a cada festa, por eles", disse-me Val, apontando para o congá, depois de mais de doze horas de trabalho.

O dia da festa é marcado por dois momentos: de 13h às 15h ocorre a distribuição de saquinhos de doces para as crianças[10], e às 19h começa a gira festiva de ibejada; acompanhei esses dois momentos da festa, mas concentro-me aqui na gira[11]. Na noite do dia 27 de setembro, o centro fica bastante cheio. Todos os bancos são ocupados, as pessoas em pé vão se espremendo nos cantos do espaço da audiência e pelo corredor, as filas vão até a calçada na rua;

[10] Ao longo do mês de setembro de 2016, foram distribuídos setecentos cartões para as crianças que quisessem garantir seu saquinho de doce no dia 27. O cartão informava o horário de início e fim da distribuição, e só quem o tivesse poderia ganhar os doces. Estes eram entregues pelo Pedrinho, a Criança do dirigente da casa que cumprimentava cada criança e beijava cada saquinho entregue.

[11] Sobre a festa de umbanda para as crianças que correm atrás de doce, ver capítulo 2.

e, no salão, cerca de oitenta médiuns, basicamente o dobro do que vemos em sessões de consulta. O espaço fica barulhento e abafado.

O início da gira é anunciado por uma sineta. O defumador percorre todo o centro e sua fumaça envolve santos, médiuns e consulentes; exu é reverenciado, os caboclos e pretos-velhos dirigentes da casa – Caboclo das Sete Encruzilhadas, Pai Joaquim e Vovó Cambinda – são saudados; pai-nosso, ave-maria e oração de São Francisco são enunciadas em coro. No salão e na assistência, estamos todos de pé quando entoamos o ponto que chama a ibejada. Médiuns e consulentes batem palmas e cantam; as Crianças não demoram a nos ouvir e, em pouco tempo, chegam ao salão.

Quando as ibejadas chegam, uma outra ordem se instaura: nos bancos da assistência muita gente quer ficar em pé, para conseguir ver o salão, que também está cheio e por onde se espalham médiuns que estão incorporando, outros que auxiliam, as ibejadas que já chegaram e estão a correr e saltitar, e os atabaques que ecoam. Há muita gente, todos em movimento, vários sons e muito calor. É hora de servir o banquete.

Os médiuns não incorporados vão equilibrando as bandejas enquanto andam pelo salão oferecendo os doces às ibejadas, enchendo seus copos com refrigerantes. Da assistência, quase não se vê o banquete disposto aos pés do congá, mas é possível sentir cheiro de doce, ouvir o chiado do gás dos refrigerantes sendo abertos. Observamos também as Crianças devorando os quitutes, enchendo as mãos se servindo das bandejas, mergulhando balas e suspiros nos copos cheios de guaraná.

As ibejadas comem, bebem, brincam e dançam pelo salão, falam para pedir a bênção, um brinquedo, um doce, uma fruta, um penteado. Chegam até o cordão que limita o salão e se aproximam da assistência, mandando beijos e sorrisos, e os presentes recebem as bênçãos. Alguns assistentes recebiam maior atenção: eram chamados por algumas Crianças, que lhes cumprimentavam, davam abraços e beijos, e ofereciam doces e frutas – que até aquele momento não haviam circulado entre a assistência. O contrário igualmente acontecia, quando alguém na assistência chamava uma Criança para lhe oferecer um saquinho de bala de coco, uma garrafinha de guaraná ou um pirulito. Doces circulam entre pessoas e ibejadas que se conhecem e estão entre si dando e recebendo cumprimentos, devoção e afeto. Nessas circulações restritas, vamos identificando algumas pessoas que parecem ter maior prestígio, chamadas por várias ibejadas que lhes oferecem um doce; e outras que têm com alguma Criança maior proximidade. São trocas diretas entre duas partes, que reforçam, atualizam e adoçam relações já existentes.

Depois de muito circularem pelo salão, entre as Crianças, as bandejas passam aos bancos da assistência. Algumas chegam vazias na terceira fila, ou porque chegaram à assistência já desguarnecidas ou porque quem estava nas primeiras fileiras se serviu de mão cheia. As bandejas chegam à assistência com vários doces misturados, e o açúcar da bananada vai parar em cima do marshmallow, o farelo de suspiro se espalha por toda a bandeja, a maria-mole já está desmilinguida. Rapidamente, os cuidadosos arranjos feitos no dia anterior são desmanchados, os doces estão todos misturados, e as

mãos, agora sem nenhum cuidado ou delicadeza, estão mais preocupadas em conseguir alcançar o doce preferido. Muitos dos doces pegos não são imediatamente consumidos, mas guardados em uma sacola, onde bananada, suspiro, bala, doce de abóbora e de leite, pé de moleque e paçocas, antes arrumados e decorativos, se misturam.

O doce torna-se cada vez mais presente, e agora também é sentido nas mãos, meladas por tantos açúcares. O cheiro doce sobe das bolsas, das bandejas, no salão, na assistência. Vemos as Crianças com os rostos e mãos meladas de doces e frutas, ao nosso redor todos estão açucarados, perto dos atabaques são entoados pontos que estão cantando sobre doces. E quando vem a sede provocada pelo calor e pela ingestão dos doces, nos é servido um copo cheio de refrigerante – mais açúcar, mas agora em estado líquido, e gelado. E quando achamos que nossas mãos já estão muito lambuzadas, são servidos os pedaços de bolo que agora nos envolvem em coberturas, recheios e glacês. Vemos, comemos, sentimos o cheiro e a textura, e bebemos a doçura.

Antes que as Crianças partam, elas se juntam em semicírculo, no centro do salão, para receber os assistentes. Organizamo-nos numa fila, que se estende por todo o centro e vai até o portão, se enrolando em algumas voltas. Quando chegamos à entrada do salão, somos conduzidos até uma Criança. Em 2016, fui levada ao Joãozinho da Cachoeira, de quem recebi um passe, três balas e um abraço. Depois, fui conduzida até Pedrinho da Cachoeira e dele recebi um saquinho de doces. Encaminharam-me à saída do salão e sentei-me no banco. O mesmo acontecia com cada um da assistência,

todos eram levados a uma Criança e recebiam um saquinho de doce de uma das ibejadas dos dirigentes. Após passar pela *corrente*, muitos pegavam suas bolsas e iam embora. Depois de receberem todos da fila, era chegada a hora das Crianças partirem. Era quase meia-noite, o espaço estava mais vazio e era possível ver no chão balas, pedaços de bolo e suspiros pisoteados.

Quando perguntava sobre as Crianças em entrevistas a dirigentes e médiuns, sempre ouvia que elas eram alegres, poderosas e doces. É impossível assistir a uma gira de ibejada sem sentir essa doçura. Esta aparece em tudo, entra pelo nariz, nas mãos, é vista. Cocada, bolo, suspiro, maria-mole, bala, pirulito, banana, maçã, uvas, refrigerante, água de coco. Tudo isso circula em abundância pelas giras, e sentimos no ar um cheiro doce, sentimos as mãos meladas, uma sede que o refrigerante parece apenas atenuar e, por vezes, até um enjoo. Numa gira de ibejada, a doçura das Crianças é inescapável e, de uma forma ou de outra, a sentimos.

SÃO OS ANJINHOS QUE VÊM TRABALHAR

Quem vem, quem vem lá de tão longe
São os anjinhos que vêm trabalhar
Ô dai-me forças, pelo amor de Deus, meu pai
Ô dai-me forças pr'os trabalhos meus

No CUCA, as sessões de quarta-feira são sempre de consulta, que também podem acontecer aos sábados, após as *correntes*. Janeiro e dezembro são meses com menos atividades, devido aos recessos,

e não costuma haver *sessões de consulta* com as ibejadas, que em setembro só aparecem para a sua festa. As Crianças, portanto, *trabalham*, pelo menos, nove noites por ano, e é das suas consultas que agora iremos tratar.

Conforme informam na programação que enviam por e-mail e disponibilizam na página do Facebook e no mural do centro, as sessões de consulta das quartas-feiras têm início às 19 horas e, para os *atendimentos espirituais*, é necessário pegar a ficha, às 17h45, e antes delas a pré-senha, a partir das 16h30. Para garantir a pré-senha, é preciso ir ao caixa e falar com seu Edmilson, que anota os nomes numa folha, dividida em duas colunas: em uma, são anotados os nomes de quem vai se consultar pela primeira vez, e, na outra, estão os demais consulentes. Estes recebem um número, pelo qual serão chamados mais tarde, e o novo consulente recebe uma carta de boas-vindas, em que são apresentadas algumas regras do centro e há um canhoto a ser devolvido a seu Edmilson, contendo nome e e-mail, para que este seja adicionado à lista de contatos da casa e passe a receber os informativos. Passado esse procedimento, a pessoa pode esperar pelo início da sessão no centro – onde pode ficar sentada tanto nos bancos do salão como nos bancos dos corredores laterais –, ou pode sair e retornar antes do início da sessão, a fim de trocar sua pré-senha pela ficha.

A troca das pré-senhas pelas fichas é feita pelo dirigente e um auxiliar. De uma mesinha, à esquerda da entrada do salão, chamam os nomes da lista de primeira consulta. Essas pessoas formam uma fila para receber a ficha – que é uma espécie de crachá, com uma

cordinha para ser posta em volta do pescoço – de cor azul, na qual, com letras vermelhas, há o nome de uma entidade, um número e o nome de um médium. Quem escolhe a ficha de primeira consulta é Gregório, o dirigente, que indica a entidade que atenderá o visitante. O número indicado no crachá, que vai de 1 a 4 (somente uma vez vi um número 5), informa sua ordem na fila de atendimento de cada entidade. Depois dos visitantes novos, são chamados, agora pelo número, os demais consulentes. Para estes, é possível escolher com qual Criança ou médium gostariam de se consultar.

A média de pessoas que frequentam essas sessões de quarta oscila em cerca de sessenta – no dia que vi mais vazio, havia 55 pessoas e, no mais cheio, 72. Geralmente, a lista dos novos visitantes não ultrapassa quinze pessoas, mas, na primeira sessão que fui (em julho de 2016), eram trinta novos consulentes. O número de médiuns que realizam consulta flutua entre dez e vinte (na sessão com mais médiuns, eram 47), e há ainda os auxiliares.

A seguir, veremos como as ibejadas vão se fazendo presentes antes mesmo do início das sessões, quando suas coisas começam a tomar o espaço do salão, que vai sendo colorido pelos médiuns que arrumam brinquedos, doces e objetos que mais tarde serão usados pelas Crianças em seus trabalhos. As consultas das ibejadas nos permitirão ainda pensar sobre as noções de trabalho e brincadeira nesse contexto ritual, e nas interações entre entidades e seus consulentes, que trocam entre si pedidos, agradecimentos, cuidados, doces e presentes.

Numa quarta-feira de fevereiro de 2017, sentei-me no primeiro banco da fila do lado direito. Como não havia a cortina entre a assistência e o salão, pude ver em detalhes os médiuns montando as coisas de suas Crianças. Na parede lateral, ao lado da porta direita, Rebeca estava terminando de arrumar as coisas de Joãozinho da Cachoeira, sobre um pano vermelho. Eram quatro carros grandes, dois médios e um pequeno, um avião, uma espada, uma imagem de São Jorge e outra de Nossa Senhora, três balas rosas intercaladas entre quatro balas de coco, um boné, um copo com tampa e canudo, um cordão de chupetas, um pote em formato de bola, aberto e cheio de balas. Tudo, assim como o pano, era vermelho.

Próxima à Rebeca, Ana Maria estava começando a arrumar as coisas de sua Mariazinha da Beira da Praia. Antes desta chegar, seu lugar já estava marcado com uma caixa rosa, adornada com conchas coladas na tampa. Ana Maria ainda trouxe duas sacolas cheias. Primeiro, estendeu um pano branco, brilhoso e com as bordas enfeitadas com pequenas flores rosas e brancas, mantendo certa distância da senhora que, próxima a ela, também estava a arrumar as coisas. Ana Maria parecia inquieta, a todo tempo passava as mãos sobre a cabeça e encarava as coisas na caixa, como se ainda estivesse pensando no que faria com elas. Puxa da caixa um fio de contas rosas e o dispõe sobre o pano, delimitando um retângulo. Esse espaço é preenchido com duas tigelas de louça brancas, um pires e um copo de vidro, todas as peças enfeitadas com pequenas conchinhas; havia ainda um objeto redondo e pequeno, também adornado com conchas, que depois descobri ser um porta incenso. Retira da caixa

uma grande estrela-do-mar, uma pequena tesoura de plástico rosa e azul e uma vela, objetos que igualmente dispõe dentro desse retângulo delimitado pelo fio de conta. Ela passa um tempo ajeitando essas coisas e mudando-as de lugar. Sente falta de um pires e pergunta para a senhora ao lado se ela teria algum para emprestar – a resposta é negativa. Sai, então, com o copo nas mãos, duas rosas (ainda embrulhadas no papel) e diz que vai pedir a Gregório. Pouco tempo depois volta com o copo cheio d'água com as duas rosas (uma branca e outra rosa) dentro, e o pires na outra mão. Retira da caixa cor de rosa um frasco, cheio de areia, que estava bastante úmida. Tomando seu próprio corpo como ponto de perspectiva, ela coloca o pires que acabara de conseguir do lado direito; sobre ele despeja areia, e sobre a areia coloca uma das duas tigelas brancas e enfeitadas. Do lado oposto, coloca a outra tigela (sem nada embaixo) e um pouco de areia dentro dela. Salpica areia por todo o pano branco e tampa o pequeno frasco. De uma das sacolas, retira uma garrafa com água (suponho que seja do mar) e despeja na tigela onde acabara de colocar areia. Sobre o pires enfeitado de conchas, afixa a vela azul e rosa, queimando o fundo dela com fósforo – o que só consegue fazer depois de cinco tentativas. Demora um tempo para definir onde o copo com as rosas e a estrela vão ficar. Por fim, esse espaço delimitado pela conta rosa fica com a vela centralizada entre as duas tigelas; um pouco mais atrás o copo com as flores, e nele encostada a estrela. A tesourinha fica centralizada na frente – alinhada ao copo –, e o porta incenso fica no canto direito, alinhado com a tigela sobre o pires, sendo nele posto um incenso de jasmim, ainda apagado.

Terminado esse retângulo, começou a preencher seu entorno. Ela tira de uma das sacolas uma cesta com cinco bonecas e as coloca sobre o pano. Ainda tira da caixa rosa conchas de variados tamanhos, três peixes coloridos de plástico e oito pequenas bonecas-sereias. Vai arrumando e rearranjando esses objetos várias vezes, até conseguir uma disposição que lhe agrade. Todas as sereias são postas sentadas sobre conchas, algumas entre as pernas das bonecas maiores. Depois que consegue achar um lugar para todas as coisas, volta à caixa rosa de onde tira um borrifador de perfume para bolsa e um pequeno vidrinho com um líquido. Passa este para o borrifador e espirra sobre o pano e todos os objetos que estão sobre ele – sinto um cheiro de alfazema. Da outra sacola, retira um saco de bala de coco, que abre e coloca sobre a tigela que ainda estava vazia sobre o pires com areia. Deixa no saco as balas restantes e o coloca na cesta em que estavam as bonecas, onde ainda coloca um saco de marshmallow, uma garrafinha de guaraná e um copinho rosa (com tampa e canudo). Tira de dentro da sacola uma pequena maletinha rosa e roxa, onde estavam pedaços de papel, presos num clipe, com pequenos textos digitados. Quando ela termina de arrumar as coisas, já são 19h15 e, enquanto eu passara os últimos trinta minutos observando Ana Maria e as coisas de Mariazinha, outros treze médiuns já tinham arrumado as coisas de suas Crianças em outros pontos do salão.

Após alguns meses frequentando as sessões de consulta, já era possível identificar quais os médiuns mais presentes e como os lugares de suas Crianças eram marcados no salão. Ao lado de

Mariazinha da Cachoeira, ficavam Rosinha e Joãozinho, ambos da Cachoeira. No mesmo lado do salão, o direito na perspectiva da assistência, ainda ficavam Estrelinha do Oriente, com seu grande copo roxo e, da mesma cor, uma garrafa térmica, suspiro, cocada e bala de coco, tudo disposto sobre um pano branco; Pedrinho da Praia tinha peixes de vários tamanhos e uma baleia, todos de pelúcia, conchas, três peões de madeira, um boné branco e uma prancheta, arrumados sobre um tecido azul; as coisas do Caboclinho da Beira da Mata eram dispostas sobre uma esteira, de bordas verdes. Ele tem apenas um coco verde, que posiciona no centro, distribuindo ao seu redor uma série de macaquinhos de pelúcia, que se entrelaçam pelos braços, e uma tigela com algumas uvas verdes. Do banco, ainda era possível ver as coisas de Solzinho de Iemanjá: tigela e copo azuis, assim como o pano, incenso e uma caneca de louça branca.

À frente do congá, ficavam as Crianças dos dirigentes, mas a Mariazinha de Marilene quase nunca dava consulta às quartas. As coisas de Pedrinho da Cachoeira eram um bonequinho loiro com camisa vermelha, um boné azul, um cabuletê, tigela e copo azuis, peras e uvas; tudo disposto sobre um pano azul.

Na lateral esquerda do salão, ficava o outro Pedrinho da Cachoeira, que tinha uma tigela de louça branca, uma caneca azul, uma garrafinha de água de coco, uma bola azul, três peras, organizadas em círculo também formado por três suspiros grandes e no centro cachos de uvas verdes. Ao seu lado, sobre um tecido todo colorido, eram dispostos um grande peixe de pelúcia rosa e azul, duas bonecas de pano com vestidos rosa, sendo um deles florido, um

copo e uma garrafinha de plásticos rosa e uma pequena prancheta; coisas de Rosinha da Cachoeira. O ursinho de pelúcia verde, o copo grande e verde e o macaquinho de pelúcia vermelho de Crispim da Mata ficavam sobre um tecido azul e vermelho. Outra Rosinha da Cachoeira tinha seu copo com água, três rosas brancas e uma vela azul e rosa acomodados sobre um tecido todo branco.

Antes mesmo do início da sessão, vemos o espaço do salão ser transformado, com os coloridos panos que sobre o chão são estendidos e com os brinquedos, objetos, frutas e doces que sobre eles são dispostos. Nessas coisas e nos cuidadosos manuseios que as arrumam, vemos como as Crianças começam a se fazer presentes ainda antes de chegarem aos corpos dos médiuns, como elas já começam a ocupar o espaço que é preparado para recebê-las e arrumado para que ali elas possam trabalhar.

Carrinhos, bichinhos de pelúcia, bonecas de pano, copos de plástico e tigelas de louça não são inerentemente objetos rituais. Num quarto de criança, na loja de brinquedos, nas prateleiras de armários de cozinha ou de lojas, essas coisas assumem outros significados e são manipuladas de outra maneira. Ali, no centro, eram coisas que pertenciam a uma determinada Criança, guardadas em caixas e sacolas específicas, cuidadosamente arrumadas sobre um pano. A detalhada descrição do minucioso processo de arrumação das coisas nos permite compreender como esses objetos, à primeira vista banais e cotidianos, são naquele contexto objetos sagrados da alegria, inocência e trabalho das Crianças. Nesse sentido, as formas como as pessoas com elas interagem também nos dizem do status

desses objetos cuja biografia passa a ser marcada igualmente pelo sagrado (KOPYTOFF, 1990).

Por serem parte fundamental desse ritual, este não começa apenas às 19h como consta no informe, mas têm início quando os portões se abrem, os nomes são postos nas listas, e as coisas vão sendo arrumadas no salão. Ao vermos como Ana Maria arruma as coisas da Mariazinha, o tempo que passa a montar e remontar composições, as diversas materialidades – vidro, plástico, areia, perfume, incenso, vela, conchas – que são manipuladas, compreendemos que, para que a consulta seja realizada, é preciso, antes, arrumar o lugar de trabalho de Mariazinha da Beira da Praia. Neste ato de arrumar, o ritual já está começando e as ibejadas se fazem presentes, tomando conta do espaço do salão.

As cores nos permitem conhecer as Crianças, seus gostos, lugares, afinidades. Pedrinho é um menino que vem da cachoeira, rodeada pela vegetação, e seus brinquedos, copos, tigela e comidas são azuis e verdes. O Joãozinho da Cachoeira de Rebeca gosta de tudo vermelho, porque é a cor de São Jorge, seu "papai Ogum". Nas giras onde se fazem presentes as ibejadas, o espaço do salão se transforma, o chão que antes era branco vai tornando-se colorido, dividido em pequenos espaços que vão sendo tomados por coisas coloridas de azul, verde, rosa, vermelho, amarelo.

Quando os médiuns me falam das Crianças, mencionam o poder de suas brincadeiras, com base nas quais trabalham – o trabalho das ibejadas seria brincar –; ao mesmo tempo, durante as giras e sessões, já ouvi algumas Crianças reclamando que estavam

cansadas, porque haviam feito "muito trabalhador". Nas giras dedicadas a essas entidades, trabalho e brincadeira ora se confundem, ora são atividades distintas.

Ismael Pordeus Júnior (1993) discute o trabalho em um contexto religioso particular: o da umbanda, mais especificamente, da "macumba cearense". Ratificando o que já fora apontado por Turner, nessa religião a noção de trabalho não segue a lógica urbano-industrial e se refere "a toda e qualquer atividade levada a efeito, tanto em nível coletivo, no terreiro, como em nível de médium ou indivíduo" (PORDEUS JÚNIOR, 1993, p. 77). Cura, incorporação, oferendas e despachos, as giras: tudo é trabalho. O autor aciona a figura do malandro como exemplar para pensar e explorar os sentidos e usos dessa categoria. O malandro, símbolo maior da vagabundagem e por isso mesmo socialmente marginal, é nos terreiros figura central, sendo uma das que mais trabalham. E, para o autor, ampliar a categoria de trabalho atrelando-a à magia e tornar o malandro um "operário" foi uma (das várias) formas que a umbanda acionou para legitimar suas entidades[12] e, assim, suas práticas. Se nas ruas e nas letras de sambas os malandros eram a antítese do trabalho, nos terreiros eles são os trabalhadores por excelência.

[12] Pordeus Júnior pensa na umbanda em seu contexto de criação, na década de 1930, e na relação dessa religião com a sociedade mais ampla, que vivia sob o Estado Novo, um período de desenvolvimento econômico, marcado por uma moralidade em que o trabalho era altamente valorizado, numa abordagem próxima a diversos outros autores que pensavam sobre os processos de legitimação e institucionalização da umbanda no contexto do Estado Novo (BROWN, 1977; ORTIZ, 1984; BIRMAN, 1985).

Nas giras de ibejada, a brincadeira é parte intrínseca do ritual, bem como o trabalho. A jocosidade é característica dessas entidades e, nas brincadeiras, são estabelecidas e mantidas as relações de afetos e cuidados entre pessoas e Crianças. Mas as brincadeiras das ibejadas são sérias, e são também trabalho. Médiuns e consulentes me falam que as Crianças trabalham brincando, que suas consultas são alegres; mas as ibejadas reclamam quando fazem muito *trabalhador* e pedem para brincar, ou seja, em alguma medida distinguem as duas atividades. As giras de ibejada não são marcadas pelos tempos do trabalho e do lazer, há um só tempo, o de trabalho-brincadeira-trabalho.

Esse continuum me permite pensar mais afundo sobre essas categorias e seus sentidos na umbanda e, mais especificamente, nas giras de ibejada. O trabalho, por exemplo, pode ser pensado em dois níveis. Num cenário mais amplo, tudo na umbanda é trabalho e, portanto, quaisquer rituais e práticas no contexto da umbanda podem ser compreendidos enquanto trabalho. Este comumente é muito associado a uma noção de evolução: pelo trabalho se evolui espiritual e pessoalmente. O trabalho pela evolução é contínuo, realizado nos estudos da doutrina, na presença nas atividades do centro, nas condutas cotidianas adequadas aos preceitos. As giras de ibejadas, festivas e de consulta, são, portanto, rituais de trabalho. Mas, nesse contexto, o trabalho tem uma particularidade: ele é realizado no brincar. As Crianças, como as demais entidades e pessoas umbandistas, trabalham; mas elas o fazem brincando. Tudo que se

faz na umbanda é trabalho, mas o único trabalho que é brincadeira é o das Crianças.

Trabalho-brincadeira-trabalho marca também a dinâmica do ritual. A sessão tem início com uma série de louvações feitas com poucos sorrisos e sérias feições. Quando as ibejadas tomam os corpos dos médiuns começam as risadas, gritinhos e estalos de beijos; cores, sons e gestos jocosos. Passamos do trabalho à brincadeira. Quando começam a anunciar no microfone as primeiras fichas para consulta, algumas Crianças começam a reclamar que vão ter que *fazer trabalhador*. Da brincadeira ao trabalho. Um consulente, durante o atendimento, recebe sua própria ibejada, e a Criança que antes atendia a pessoa, cumprimenta alegremente a entidade que chega. Voltamos à brincadeira. Durante toda a sessão, há trabalho e brincadeira e trabalho e brincadeira e trabalho.

A sessão inicia como a gira: defumador, louvação das entidades dirigentes, orações e o ponto que chama as Crianças – a diferença é que nas sessões de consulta raramente são tocados os atabaques. As ibejadas não demoram a chegar e tomar os corpos dos médiuns. Como vimos, as Crianças chegam pulando e mandando beijos estalados e já começam a mexer nas coisas que antes observamos serem arrumadas. Colocam os bonés sobre a cabeça, os colares no pescoço, pedem para que os copos sejam enchidos com refrigerante ou água de coco e pegam suas bonecas e carrinhos. As Crianças se cumprimentam, se abraçam, rodam umas com as outras. Pedem benção aos médiuns da casa e aos santos dos altares e congá. Algumas ibejadas também dão passes e conversam com

os médiuns, a quem oferecem uma fruta ou bala. Enquanto tudo isso acontece, alguém do salão vai puxando alguns pontos cantados, acompanhados pela assistência, que canta e bate palmas.

Em diversas ocasiões, conversava com outros consulentes, que me contavam das motivações para estarem ali numa sessão de consulta. Às Crianças, pediam proteção para uma pessoa enferma, a bênção por uma gestante, calma e tranquilidade para uma criança muito agitada que não ia bem na escola e ajuda para conseguir emprego. Evitavam apenas falar em coisas muito tristes ou mais ligadas às "relações de cunho sexual", como me disse uma senhora. Camila contou-me que um dia estava muito triste, tendo pensamentos muito ruins, "de morte", e foi conversar com o Joãozinho da Cachoeira. Assim que Joãozinho a abraçou, ele começou a chorar e não parou. A médium que auxiliava a ibejada o consolava, Camila foi levada até a sala de D. Marilene. Camila me disse que naquele dia aprendeu que não era bom falar com Criança com muita tristeza, que era ruim para ela e para a entidade, que não sabia lidar com isso – Joãozinho não atendeu mais ninguém naquela noite.

As pessoas com quem conversei gostavam de ir às consultas de ibejada para se sentirem *mais leves e alegres*. Consideravam os trabalhos das Crianças rápidos e eficientes, além de alegres. Eram consultas em que riam, comiam doce e saíam sempre *melhores do que chegaram*. Uns só frequentavam o CUCA, outros iam também a outros centros. Não conversei com ninguém que se consultasse apenas com as Crianças; procuravam, ademais, exus, pretos-velhos e outras entidades para pedidos e conselhos.

Em todas as ocasiões em que me consultei com uma ibejada, recebi alguma coisa: um suspiro, um pirulito, uma pera, uma pulseira. É comum que consulentes também recebam presentes, que geralmente vêm com recomendações de uso e consumo. Ao deslizar um suspiro pelo corpo de uma pessoa, a Criança está fazendo uma *limpeza*, afastando tristezas e doenças, trazendo alegrias e bem-estar. O consulente pode receber uma fruta, um doce, uma pulseira, e leva consigo algo que estende a consulta. Além daquele momento, passado ali no salão do centro, os conselhos e recomendações da ibejada seguem com os consulentes, nessas coisas que eles receberam: uma fruta que deve ser consumida em algum momento específico, um doce que deve ser posto em algum lugar ou comido posteriormente, um banho que deve ser tomado depois. Poderíamos pensar nesses doces e frutas como *qualisigns*:

> [...] qualisign refere-se a certas qualidades sensórias de objetos que têm um papel privilegiado dentro de um sistema maior de valor. A ideia de qualisign é que o significado é suportado por certas qualidades para além das suas manifestações particulares. [...] os qualisigns devem ser encarnados em algo em particular. Mas assim que o fazem, estão de fato, e muitas vezes de forma contingente (e não por necessidade lógica), ligados a outras qualidades – a vermelhidão numa maçã vem acompanhada de forma esférica, peso leve, e assim por diante. Isto aponta para um dos efeitos óbvios, mas importantes, da materialidade: a vermelhidão não pode manifestar-se sem alguma incorporação que a ligue inevitavelmente também a algumas outras qualidades, que podem tornar-se fatores

> contingentes mas reais na sua vida social. (KEANE, 2003, p. 414, tradução nossa)[13].

Numa gira, seja ela festiva, seja de consulta, podemos ver como as qualidades das ibejadas se materializam em diversas coisas, e como balas, suspiros, frutas são também fundamentais nas relações entre pessoas e entidades. Com brinquedos e comidas as ibejadas *trabalham*, atendem aos pedidos de seus consulentes, que levam consigo aquilo que receberam das Crianças: a alegria, o cuidado, um conselho e uma fruta. Uma consulta com uma Criança tem cheiro, som, toque, cor, sabor. Sentimos o perfume de alfazema e o cheiro de refrigerante, ouvimos os pontos cantados, as palmas, os beijos e o tatibitate; os corpos se abraçam e se tocam, vemos as cores dos brinquedos, dos panos, roupas, acessórios, brinquedos, flores; sentimos a doçura de um suspiro e da água de coco.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

[13] No original: "[...] qualisign refers to certain sensuous qualities of objects that have a privileged role within a larger system of value. The idea of qualisign is that significance is borne by certain qualities beyond their particular manifestations. [...] qualisigns must be embodied in something in particular. But as soon as they do, they are actually, and often contingently (rather than by logical necessity), bound up with other qualities — redness in an apple comes along with spherical shape, light weight, and so forth. This points to one of the obvious, but important, effects of materiality: redness cannot be manifest without some embodiment that inescapably binds it to some other qualities as well, which can become contingent but real factors in its social life".

Como pudemos observar, uma gira de ibejada – *festiva* ou *de consulta* – é doce, o que, se pensarmos em relação a outras giras, particulariza esses momentos e essas Crianças. Em giras de *povo de rua* e caboclos, há pouca comida e muita bebida, tabaco e fumaça; exus, pombagiras e caboclos bebem cerveja, cachaça, espumante ou cidra enquanto fumam seus charutos e cigarrilhas. Os pretos-velhos costumam ser homenageados com feijoada[14] e cachimbos. Os dirigentes do centro onde observei as *sessões de consulta* me falaram que as giras de ibejada se distinguem não só pela doçura, mas também pela quantidade de comida, que é abundante; em contraposição às *giras festivas* e *sessões de consulta* de outras entidades, nas quais a circulação de comida se restringe ao espaço da cantina, não adentrando o espaço ritual do salão. Nas giras de ibejada, portanto, a comida é central e os doces fazem parte do ritual.

Quando trazemos as comidas e bebidas que circulam nas giras para o centro da análise sobre esses rituais, expandimos a percepção sensória dessas entidades, para além do transe; ou seja, podemos perceber essas entidades em nossos próprios corpos sem sermos por elas possuídos. O cheiro do álcool e de charuto, a visão embaçada em um salão fumigado, os assobios que parecem vocalizar aves nos possibilitam farejar, ver e ouvir os caboclos. Ao nos permitirmos um acesso sinestésico a essas entidades, percebemos como, nessa experiência, os sentidos se fundem (SUTTON, 2010). Nas giras de ibejada, o doce não se resume a um gosto que sensibiliza a

[14] Sobre a feijoada enquanto comida que articula dimensões rituais, étnicas e identitárias, ver Fry (1982) e Souza (2017).

língua e suas papilas gustativas; sentimos o doce no grude das mãos meladas, quando uma bandeja de guloseimas nos é ofertada, percebemos os aromas dos doces, vemos suas formas e cores; ouvimos o doce no chiado da abertura de uma garrafa de refrigerante e, antes mesmo de bebê-lo, já sentimos seu gosto. A doçura das ibejadas tem cheiro, gosto, sons, cores, melam nossas mãos, invadem nossas narinas e boca; e sentir essa doçura é sentir essas Crianças.

Freyre (2007) nos fala um pouco desse doce que é gustativo, mas também adjetivo e metafórico; sendo doce não só um sabor, mas uma categoria de classificação da experiência. O gosto e outros aspectos sensórios da comida se mostram, portanto, rentáveis enquanto formas de apreender aspectos da vida social, classificar experiências, transmitir e reproduzir valores morais, culturais e até mesmo econômicos (MINTZ, 1985). Em meu trabalho, procuro pensar em como os doces não só caracterizam e materializam essas Crianças; e, de maneira mais ampla, como a doçura conforma concepções sobre infância – crianças são dóceis criaturas cujos paladares tendem, naturalmente, para o gosto doce.

Atentar para a comida é também considerar as distintas formas de circulação e ponderar que cada contexto exige um olhar – e que, a cada mirada, surgem novas inquietações (APPADURAI, 1981). Nas *sessões de consulta*, as Crianças começam a se fazer presentes no salão quando os médiuns estão a arrumar copos, bebidas e balas sobre os panos coloridos; essas coisas são os primeiros indícios que presentificam as entidades que, mais tarde, tomarão os corpos dos médiuns. Entre entidades e consulentes, nas trocas de

suspiros, frutas e goles de água de coco; circulam conselhos, agradecimentos, pedidos. Durante os preparos da festa, percebemos a delicadeza, o cuidado e as minúcias que envolvem o manuseio de doces e frutas e a concepção de uma estética dos doces e do ritual. Pirulitos, balas, cocadas, maçãs, jabuticabas; compõem arranjos que decoram o ambiente, agradam as entidades e reforçam a relação entre as Crianças e aqueles que as cultuam. Câmara Cascudo (2004, p. 302) atribui ao doce uma função social, pois "o doce visitava, fazia amizades, carpia, festejava. [...] Completava a liturgia sagrada e o cerimonial soberano". Ao longo deste artigo, vimos que doces assumem diversas funções: alimentam, qualificam, agradecem, aconselham, cultuam, fortalecem relações, reforçam valores. Os doces também cultuam e são cultuados. Entre 27 de setembro e 25 de outubro, Cosme, Damião, Doum, ibejadas e crianças são celebrados pelas ruas, casas, portões, praças, igrejas, centros e terreiros com muito açúcar. A sagrada doçura dos santos, das entidades e das crianças é cultuada com suspiros, cocadas, balas, bolos e guaraná.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

APPADURAI, Arjun. Gastro-Politics in Hindu South Asia. *American Ethnologist*, v. 8, n. 3, p. 494-511, aug. 1981.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia*: rito nagô. São Paulo: Companhia das Letras, 2001 [1958].

BIRMAN, Patrícia. Registrado em cartório, com firma reconhecida: a mediação política das federações de umbanda. *Cadernos do Iser*,

Rio de Janeiro, n. 18, p. 80-121, 1985.

BIRMAN, Patrícia. *Fazer estilo, criando gêneros*. Possessão e diferenças de gênero em terreiros de Umbanda e Candomblé no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

BROWN, Diana. O papel histórico da classe média na umbanda. *Religião & Sociedade*, São Paulo, v. 1, p. 31-42, 1977.

CAMPELO, Marilu. *Crianças no céu, anjinhos na terra*. 1991. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1991.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Bahia: Secretaria de Educação e Saúde, 1948. (Publicações do Museu do Estado, 48).

CASCUDO, Luís da Câmara. *História da alimentação no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Global, 2004.

FREITAS, Morena B. M. de. *De doces e crianças*: a festa de Cosme e Damião no Rio de Janeiro. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

FREYRE, Gilberto. *Açúcar*: uma sociologia do doce, com receitas de bolos e doces do Nordeste do Brasil. 5. ed. revista. São Paulo: Global, 2007.

FRY, Peter. “Feijoada e “Soul Food”: notas sobre a manipulação de símbolos étnicos e nacionais. In: FRY, Peter. *Para Inglês Ver* – identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro: Zahar, 1982, p. 47-53.

KEANE, Webb. Semiotics and the social analysis of material things. *Languages & Communication*, v. 23, n. 3, p. 409-425, 2003.

KOPYTOFF, Igor. The cultural biography of things: commodization as process. In: APPADURAI, Arjun. *The social life of things*. Commodities in cultural perspective. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 64-91.

LIMA, Vivaldo da Costa. *As dietas africanas no sistema alimentar brasileiro*. Salvador: PEA,1997.

LIMA, Vivaldo da Costa. *Cosme e Damião*: o culto dos santos gêmeos no Brasil e na África. Salvador: Corrupio, 2005.

MINTZ, Sidney. *Sweetness and Power*. The place of sugar in modern history. London: Penguin Books, 1985.

ORTIZ, Renato. Ética, poder e política: umbanda, um mito-ideologia. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 3, p. 36-54, dez. 1984.

PORDEUS JÚNIOR, Ismael. *A Magia do Trabalho* – macumba cearense e festas de possessão. Fortaleza: SECUTE/IOCE, 1993.

SERRA, Ordep José Trindade. *Na trilha das crianças*: os erês num terreiro de Angola. 1978. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 1978.

SOUZA, Mônica Dias. Feijoada quilombola: chancela de etnicidade. *Contextos da Alimentação*, Revista de Comportamento, Cultura e

Sociedade, São Paulo, v. 5, n. 2, p. 29-48, 2017.

SUTTON, David E. Food and the Senses. *Annual Review of Anthropology*, n. 39, p. 209-223, 2010.

SITE CONSULTADO

CRIANÇA. In: *Michaelis On-line*. Disponível em: http://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/crian%C3%A7a/.

| capítulo 09 |



cosme e damião na religiosidade *ayahuasqueira*

LUCAS
KASTRUP REHEN

No universo das chamadas "religiões *ayahuasqueiras*" os santos Cosme e Damião, quando cultuados, ajudam a compor um conjunto de seres/entidades ligados a uma ideia específica de infância. Neste artigo, tratarei da presença desses santos e do lugar da criança no ritual do Santo Daime com base na observação participante que realizei nos rituais (trabalhos)[1] de Páscoa, dia das crianças, de Mesa Branca no dia dos santos Cosme e Damião e no "trabalho de concentração", em quatro igrejas situadas no estado do Rio de Janeiro, entre os anos de 2013 e 2015. A análise das músicas religiosas entoadas nas cerimônias e entrevistas com adeptos desta vertente religiosa ajudam a compor o artigo.

O texto que se segue está dividido basicamente em três partes e alguns subitens. Na primeira delas, trago algumas reflexões sobre a relação inter-religiosa entre o Santo Daime e a Umbanda e, em seguida, reflito sobre a presença dos santos Cosme e Damião no panteão daimista. A última parte do trabalho é voltada para uma análise do ritual religioso e suas práticas, analisando duas cerimônias distintas em igrejas do Santo Daime: a "oração das crianças" e o "trabalho de Mesa Branca" no dia de Cosme e Damião.

[1] O calendário anual do Santo Daime apresenta diferentes modalidades de rituais religiosos, todos eles chamados de "trabalhos espirituais".

* Este texto é um dos resultados do estágio pós-doutoral realizado pelo autor entre 2014 e 2015 no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da UFRJ, sob supervisão de Renata de Castro Menezes, com o projeto Cantando para Cosme e Damião: um estudo comparativo entre religiões e música no espaço urbano do Rio de Janeiro, uma espécie de braço do projeto Doces Santos (MENEZES, 2013).

O SANTO DAIME E A SUA INTER-RELAÇÃO COM A UMBANDA

Assim como a Barquinha e a União do Vegetal (ou UDV), o Santo Daime faz parte das "religiões *ayahuasqueiras*", assim chamadas por utilizarem ritualmente uma bebida que, entre outros nomes, é conhecida como *ayahuasca*, "cipó das almas" (LUNA, 1986), sendo preparada por sucessivos cozimentos do cipó *Banisteriopsis caapi* com folhas do arbusto *Psychotria viridis*, originados na floresta amazônica.

A *ayahuasca* é capaz de produzir alterações em diferentes sentidos, como a visão e a audição, sendo comumente entendida por seus usuários como possuidora de atributos divinos e curativos, utilizada em rituais religiosos e, também, como uma medicina da floresta, para inúmeros tipos de enfermidades (FERNANDES, 2019). A bebida é muitas vezes descrita por pesquisadores pelo termo "psicotrópica", em função de uma perspectiva bioquímica-farmacológica que assim a define (CALLAWAY, 1988).

O Santo Daime foi fundado no Acre por volta de 1930, pelo maranhense Raimundo Irineu Serra, mais conhecido como Mestre Irineu, que rebatizou a bebida *ayahuasca* com o nome de "Daime", como em um pedido e invocação (dai-me força, dai-me luz, dai-me saúde, dai-me amor), considerando-a como um sacramento religioso e, então, distribuindo-a para seus seguidores no salão da igreja/sede por ele fundada em Rio Branco.

Foi Mestre Irineu quem estabeleceu uma série de práticas coletivas fundamentadas no uso ritual da *ayahuasca*. O catolicismo popular típico do norte-nordeste, as tradições afro-brasileiras do Maranhão, o esoterismo europeu e práticas de origem indígenas amazônicas são algumas das tradições que forneceram os principais elementos simbólicos e ritualísticos para a formação da "doutrina do Santo Daime", que é justamente a mais antiga entre as três "religiões ayahuasqueiras" (GOULART, 2004).

Na década de 1970, após o falecimento de Mestre Irineu, o grupo original se dividiu. Nos anos de 1980, por iniciativa de Sebastião Mota de Melo (Padrinho Sebastião) o Daime foi expandido para o sudeste do Brasil com a fundação da primeira igreja fora do polo amazônico, na cidade do Rio de Janeiro. O movimento de expansão das igrejas daimistas se desenvolveu para outras regiões brasileiras, continuando a se propagar em dezenas de países, desde a década de 1990, por intermédio de Alfredo Gregório de Melo (Padrinho Alfredo), filho do Padrinho Sebastião (REHEN, 2011).

Padrinho Sebastião, antes mesmo de seu contato com o Santo Daime, realizava trabalhos ligados ao kardecismo, pela incorporação dos guias espirituais, os médicos Dr. Bezerra de Menezes e o Professor Antônio Jorge, em trabalhos de Mesa Branca praticados no Juruá, no seio da Amazônia, local onde Sebastião nasceu e cresceu. No livro *Bença Padrinho*, Lucio Mortimer (2000) afirma que a atuação de Sebastião Mota na região do Juruá se dava especialmente como rezador, principalmente de crianças, e alguns relatos também o descrevem como um experiente parteiro.

Na década de 1980, Padrinho Sebastião fundou a Vila Céu do Mapiá, atual sede e matriz mundial desta vertente do Santo Daime, localizada na Amazônia. A experiência prévia do Padrinho Sebastião com um tipo de mediunidade se tornou a peça-chave para o ingresso de um crescente número de umbandistas ao ritual do Santo Daime, com destaque a grupos originados no sudeste do Brasil, mais especificamente no Rio de Janeiro e em São Paulo. Algumas visitas desses grupos propiciaram a realização dos rituais de "giras de Umbanda" no Mapiá, com o uso da bebida Santo Daime da Amazônia, marcando a segunda metade dos anos oitenta. Alguns desses praticantes passaram a residir no local, levando pouco a pouco a vivência da Umbanda para perto do Padrinho e de seu povo, outros continuaram à distância e, em alguns casos, também receberam a visita do líder Sebastião Mota em giras feitas no Rio de Janeiro e em cidades vizinhas. Nesse contexto histórico, destaca-se a figura da Baixinha: mãe de santo da Umbanda, que, após conhecer o Padrinho Sebastião, fundou uma igreja do Santo Daime na região serrana do Rio de Janeiro, tornando-se uma respeitada liderança nessa aliança entre o Daime e a Umbanda (ALVES JUNIOR, 2007).

A "aliança" entre o Santo Daime e a Umbanda, foi tema da dissertação de mestrado de Maria Beatriz Lisboa Guimarães (1992). A autora sustenta que essa aproximação se deu principalmente devido à valorização da floresta, compartilhada por ambas as tradições, assim como uma possibilidade de leitura da figura do índio e também do negro como espíritos elevados em um tipo de hierarquia espiritual. Alves Junior (2007) sustenta que houve três gerações da

inserção da Umbanda no Santo Daime: a primeira ainda no tempo do Mestre Irineu e seu grupo; a segunda, com Padrinho Sebastião e a aliança com a mãe Baixinha; e a terceira com seu filho Padrinho Alfredo e a criação de novos rituais daimistas com efetiva influência da Umbanda.

Contudo, venho destacar neste artigo que a aproximação entre as duas vertentes religiosas se deu e ainda vem acontecendo pontuada por negociações internas e algumas vezes por conflitos. MacRae (2000) sustenta que haveria algumas dificuldades nessa relação Santo Daime-Umbanda, e Greganich (2011, p. 84), utilizando o termo "Umbandaime", que é comum no vocabulário de algumas dessas igrejas, afirma:

> Conforme dito pelo Padrinho Alfredo, o Daime e a Umbanda andam juntos. Porém, a Umbanda não está no calendário daimista, de forma que não existem datas específicas para realização de trabalhos de Umbanda, ficando estes a cargo da igreja daimista e do dirigente em questão, pois muitas igrejas não toleram a Umbandaime, apesar de já consagrada no Santo Daime CEFLURIS[2], resultando assim em variações de seus rituais.

[2] A instituição religiosa fundada por Sebastião Mota de Melo foi inicialmente registrada como Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS), atualmente denominada Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal – Patrono Sebastião Mota de Melo (ICEFLU).

De acordo com relatos de antigos daimistas, Padrinho Sebastião (falecido em 1990) mostrava admiração pela prática da Umbanda e até a estimulava; o mesmo acontecia com Padrinho Manoel Corrente (Vô Corrente) e seu filho Chico Corrente, ambos igualmente já falecidos. Porém, na mesma época, uma visão diferente podia ser percebida entre alguns membros daimistas, dentro do grupo das lideranças locais que, de certa forma, naquele momento não estimulavam essa "mistura" do rituais.

Rituais de cura e os também chamados "trabalhos de estrela"[3] teriam sido o ponto alto dessa aproximação do Santo Daime com a Umbanda, ainda na década de oitenta, quando a incorporação de espíritos se fazia presente no salão do Santo Daime, na igreja fundada por Sebastião Mota. No entanto, alguns de meus interlocutores relembram a figura do Padrinho Wilson, que fazia parte do grupo de seguidores do Padrinho Sebastião e que, desde os tempos do Mestre Irineu, possuía uma voz forte dentro da irmandade, trazendo um ritual de cura específico, intitulado "linha de Arrochim", no qual deveria haver grande contrição e a ausência de manifestações corporais e possessão de espíritos.

Tradicionalmente, os trabalhos daimistas apresentam uma considerável uniformidade de gestos e movimentos. A experiência

[3] "Trabalhos de Estrela" são rituais praticados na vertente fundada por Sebastião Mota de Melo. São cerimônias consideradas fortes, nas quais as doses do sacramento (Santo Daime) podem ser servidas de maneira mais concentrada e a possessão/incorporação por espíritos se faz presente invocando a cura de algumas pessoas. Antigos seguidores afirmam que o Padrinho Sebastião, durante esses rituais, falava em línguas ininteligíveis, ampliando as possibilidades da experiência com a bebida.

com a bebida é coletiva, mas a viagem espiritual é íntima e subjetiva. Nos hinários bailados, visualizamos uma dança simples variando entre os compassos da valsa, da marcha ou da mazurca (e algumas outras poucas variações entre elas). Já nos trabalhos de concentração, os frequentadores devem permanecer sentados, em silêncio absoluto, com as colunas eretas e olhos fechados. Fernando de La Roque Couto (1989), um dos pioneiros no terreno de estudos do ritual Santo Daime na Antropologia, o descreve como o "rito da ordem".

Desta forma, não é difícil concluir que a chegada da Umbanda, com suas múltiplas possibilidades corporais, venha se dando de forma gradativa e despertando opiniões muitas vezes controversas, dentro desse grupo, sendo também inclusive uma categoria de acusação por parte de outros grupos daimistas que não reconhecem a liderança do Padrinho Sebastião. Uma das primeiras daimistas, carioca, com experiência na Umbanda, me deu importante relato:

> Quando o Trabalho de Estrela era liderado pelo Padrinho Corrente podia incorporar, quando era o Padrinho Wilson não podia. Isso sempre me causava um certo desconforto, por não saber como me comportar em cada caso. Podia ser uma surpresa também, porque até o trabalho começar nem sempre eu sabia quem estaria lá, na posição de comando, algumas vezes eu só via na hora. Teve uma vez que o Padrinho Sebastião e a Madrinha Rita não foram em um trabalho, por algum motivo que eu não me lembro agora e ficaram em casa. Já na igreja, na mesa, puxando o trabalho, estavam o Padrinho Corrente junto com o Padrinho Wilson. Eu não sabia o que fazer, os dois

> tinham o mesmo peso de liderança, sendo que um deles era abertamente ligado à Umbanda e o outro não, então me deu vontade até de chorar. Eu saí do salão sem ninguém me ver e fui correndo na casa do Padrinho Sebastião. Cheguei lá, sentei entre ele e a Madrinha e perguntei "Padrinho, quem está comandando o trabalho?", ele respondeu "minha filha, é o Daime!". Quando ele falou isso, me trouxe um equilíbrio, não sei de onde veio, uma firmeza, uma fé e certeza de que o próprio Daime é quem iria colocar tudo em seu lugar, no tempo certo, parece que naquele momento, com aquela frase, todo o tormento foi embora, não sei explicar [...].

TEM COSME E DAMIÃO NO SANTO DAIME?

Neste movimento de aproximação entre o Santo Daime e a Umbanda, se deu a chegada dos santos Cosme e Damião no panteão daimista, ainda que de forma consideravelmente discreta. A pergunta título deste tópico se deve ao fato de que o culto aos santos Cosme e Damião, no Santo Daime, pode ser considerado algo relativamente raro e até mesmo desconhecido no discurso de alguns seguidores. Contudo, a presente pesquisa demonstra que esses santos são evocados em diferentes igrejas dessa vertente religiosa, estando em certa medida inseridos no ciclo festivo do calendário anual dos rituais e no repertório musical.

Segundo Menezes (2004), a relação de devoção se expressa materialmente por intermédio da linguagem do devoto, na sua forma específica de falar "sobre o santo", mas também em atos de

louvor que se destinam “ao santo”, daí a centralidade das canções, orações, ladainhas, etc. No universo das religiões *ayahuasqueiras*, além da bebida, a música é justamente o ponto central nas cerimônias (REHEN, 2007). No caso do Santo Daime, são os hinos que norteiam a experiência com a bebida e, por meio das letras desses cânticos, o panteão religioso é apresentado e louvado.

Os líderes e seguidores cantam em uníssono, bailam e/ou tocam instrumentos musicais e grande parte das vezes nada mais deve ser dito de outra forma nesses rituais que podem durar até doze horas de canto e dança, com um único intervalo de aproximadamente uma hora. Os hinos cantados ritualmente são descritos como “recebidos espiritualmente”, entendidos como dádivas originadas do plano sagrado (astral). Além dos 132 hinos que compõem o hinário “O Cruzeiro” do Mestre Irineu, desde então e ainda hoje, outros seguidores e figuras de liderança apresentam hinos por eles mesmos continuamente recebidos (REHEN, 2007).

Existem seres divinos que são cultuados no ritual daimista: reis, rainhas, príncipes e princesas encantadas, do céu, da terra e do mar, como os reis Titango, Agarrube e Tituma (muitas vezes associados aos três reis magos). Alguns desses personagens, como as princesas Soloína e Surubina, são ligados à infância, como pode ser constatado na letra de alguns hinos: “Surubina minha flor, jardim da minha infância/A base deste mundo, o verde é minha esperança” (Hino 54, Mestre Irineu).

O hino do Mestre Irineu, de número 66, que antecede o momento de intervalo de seu hinário, narra um pouco da infância de

São João Batista. Em muitas igrejas, nesse hino específico, as crianças são convidadas para adentrar o salão, neste momento de desfecho da primeira parte do hinário de Irineu Serra, quando o cântico aborda o tema de São João Menino.

> São João era menino só vivia nas campinas, pastorando as suas ovelhas pregando as santas doutrinas/ Pregando as santas doutrinas, o amor ele empregou, atrás dele veio Jesus, toda verdade afirmou/Toda verdade afirmou, gravou no coração, ambos foram batizados no rio de Jordão/No rio de Jordão ambos (es)tiveram em pé, um é filho de Maria, outro é filho de Isabel/Jesus estava vestido com sua roupa cor de cana, dando viva ao Pai Eterno e viva a Senhora Santana.

Também vemos nas "Diversões do Mestre" – que é uma pequena sequência de cânticos, colocados à parte do hinário, usualmente entoados no momento de intervalo e que trazem maior descontração e danças diferenciadas, algumas vezes praticadas em volta da fogueira, do lado de fora das igrejas – a presença de alguns "seres" ligados à infância. Uma das interpretações possíveis para o "Cacheado" seria uma brincadeira de esconde-esconde: "Cacheado venha cá, carracá-carrá-cacá".

Diversos seres estão situados entre personagens bíblicos e forças da natureza na posição de doadores de hinos, fazendo a conexão entre o plano astral e os seguidores do Santo Daime. Germano Guilherme, que foi provavelmente o primeiro discípulo do Mestre

Irineu, na primeira metade do século XX, afirmou na letra de seu hino de número 26 que o recebeu de uma condessa do astral: "este cântico eu recebi da Condessa Cires Beija-Mar". Já Maria Damião, também uma das primeiras seguidoras de Irineu, faleceu ainda jovem, mas deixando sete filhos e um hinário declaradamente ligado às crianças:

> Eu sou pequenininho mas trago os meus ensinos, eu canto é bem baixinho em roda dos meninos/Canta, canta os meninos para todos se alegrar que nós todos somos filhos e é preciso nós rezar/É de grande a pequeno, é para todos dar valor, que nós estamos na Doutrina do nosso Pai Criador. (Hino 10, de Maria Damião).

> Vamos todos por uma estrada, os adultos e os de menor idade, assim vamos todos seguindo acompanhando esta Verdade/Se assim todos seguirem, todos recebem uma bandeira e leva perante à nossa Mãe que recebemos a nossa firmeza [...]. (Trecho do hino 28, de Maria Damião).

Se no hinário de Mestre Irineu[4] e de seus seguidores a infância e as crianças são tematizadas, é nos hinos dos seguidores ligados à vertente fundada por Padrinho Sebastião, com forte ligação com a Umbanda, que encontraremos algumas referências a Cosme e

[4] No livro de Paulo Moreira e Edward MacRae (2011), encontramos relatos de antigos seguidores afirmando uma grande afinidade entre Raimundo Irineu Serra e as crianças. Diz-se que ele sempre trazia no bolso uma bala ou outro doce para oferecer aos pequeninos que dele se aproximavam.

Damião. No entanto, em meio a centenas de hinos que o vasto repertório musical daimista oferece, são poucos os que falam desses santos. Provavelmente, o primeiro hino a mencioná-los foi apresentado por Maria Brilhante, uma antiga seguidora do Padrinho Sebastião e que o acompanhou antes mesmo da fundação da Vila Céu do Mapiá. O hinário completo de Maria Brilhante é cantado uma vez ao ano (na vertente da ICEFLU), no trabalho oficial de Santo Antônio, que corresponde à abertura do festival das festas juninas, um dos momentos de grande destaque no calendário dessa vertente religiosa. O hino 150, de Maria Brilhante, é justamente intitulado "Cosme e Damião":

> Meu passarinho, ele é verde, é azulão. Vem baixar na banca de Cosme e Damião/Se tu não perdoa o teu irmão, vai querer ser perdoado. Vamos trabalhar na união, neste salão somos Cosme e Damião/Se eu ainda não sei, mas eu vou saber. Qual é o dia que eu vou viajar/Eu peço a Deus na minha separação, Nossa Senhora venha me receber. Pelo caminho que tu vai, Nossa Senhora vai te guiar/Eu vou porque aqui não vou ficar, não leva carga nem também não deixa rastro, que reservado seu canto lá está/Estamos juntos de uma corte imperial, é em louvor ao nosso Pai Universal.

Um outro hino que menciona os santos foi recebido pela carioca Gilda Coelho Gomes Gonçalves, que há mais de duas décadas se mudou do Rio de Janeiro ao Mapiá na floresta amazônica. Considero-o como um dos cânticos-chave no que diz respeito aos

santos Cosme e Damião no ritual daimista, tanto pela temática da letra quanto por ser constantemente lembrado quando o assunto é Cosme e Damião. Essa lembrança acontece em diversas igrejas no mês de setembro (mês dos santos Cosme e Damião), em rituais chamados de Mesa Branca, assim como em trabalhos específicos para as crianças – quando, em cerimônias com menor extensão de tempo, elas são iniciadas na parte musical: cantando, bailando, tocando instrumentos e experimentando pequenas doses da bebida *ayahuasca*. A oração das crianças pode acontecer no dia das crianças, na Páscoa ou em outras datas, dependendo da igreja. Nesse contexto, este hino que fala de Cosme, Damião e Doum ajuda a compor o repertório de algumas igrejas dessa religião, em diferentes partes do Brasil e mesmo no exterior. A receptora do hino falou sobre o surgimento desse cântico:

> O hino se chama "O Daime é alegria", recebi em outubro de 1993, na Vista Alegre, moradia de Maria Alice Freire, que tinha lá um lugar de trabalhos chamado de Cabana de Cosme e Damião. A Maria Alice é uma das pessoas que, morando no Mapiá, ajudou a firmar a Umbanda na doutrina do Santo Daime. O momento que recebi este hino foi exatamente quando a Umbanda estava se implantando com mais força no Mapiá e Cosme e Damião ligados às crianças e à cura estavam muito presentes nos trabalhos que fazíamos nesses terreiros. (*Você tinha experiência na Umbanda?*) Não, mas tinha muita fé em Cosme e Damião e havia recebido uma cura na minha família, por intermédio deles. Eu tinha pouco conhecimento da Umbanda, mas como disse, tinha essa afinidade

> com Cosme e Damião e muita gratidão a eles. (*O povo do Mapiá já tinha contato com Cosme e Damião ou acha que é uma coisa que veio com o pessoal do Rio de Janeiro?*) Acredito que algumas pessoas especialmente a família Corrente e a madrinha Zilda [mãe da Gecila] já tinham conhecimento desses trabalhos nessa linha e foi o Padrinho Sebastião quem pediu à Maria Alice e à Clara que desenvolvessem os aparelhos dele para poderem trabalhar e ajudar, porque ele mesmo já trabalhava na caridade espírita com o Professor Antônio Jorge e Bezerra de Menezes. Acho que o pessoal em Rio Branco, Dona Chica Gabriel da *Barquinha* certamente e outros, que trabalham com Umbanda, todos conhecem, não se trata de região, mas de religião [risos], não é? No Mapiá se faz a gira de São Cosme Damião, no dia 27 de setembro.

A fala da minha interlocutora ressalta que "não se trata de região, mas de religião". Assim ela fornece uma possível "teoria nativa" sobre o trânsito religioso afirmando que o percurso dos santos Cosme, Damião e Doum até a floresta amazônica não estaria na distância entre Rio de Janeiro e Mapiá, mas sim na relação religiosa entre a Umbanda e as religiões *ayahuasqueiras*, como o Daime e a Barquinha.

"Quem for bom caboclo entre dentro do cordão, para vir festejar a São Cosme e Damião", assim diz o hino citado: "O Daime é alegria, nasce dentro da floresta e quem acreditar participa dessa festa/quem for bom caboclo entre dentro do cordão, para vir festejar a São Cosme e Damião/Doum em seu cavalo me ensinou esta canção, para sempre ela vibrar dentro do meu coração."

Percebo que uma análise desse hino fortalece a ideia de que a música pode se apresentar como uma ferramenta singular na comunicação inter-religiosa e em um tipo de "tradução" que se dá na passagem de uma religião para outra. Um dos cânticos (curimba/ponto) mais tradicionais da Umbanda quando fala sobre Cosme e Damião diz: "Cosme e Damião, Damião cadê Doum? Doum 'tá' passeando no cavalo de Ogum". Já o hino do Santo Daime, acima citado, afirma que Doum está montado no cavalo, da mesma forma como ele também aparece na música tradicional da Umbanda, porém, no hino daimista, além de estar em seu cavalo, é dito que Doum "ensina esta canção" e assim parece avançar na sua caminhada espiritual ao ingressar no universo cosmológico daimista.

Os hinos do Santo Daime são entendidos, por seus adeptos, como "recebidos" e não "compostos", e muitas vezes determinada entidade espiritual é mencionada (nas letras dos hinos ou nos discursos de receptores de hinos) como doadora original dessas canções (REHEN, 2007). Sendo assim, Doum é aqui apresentado como um doador de hinos e passa a ingressar no imaginário daimista, como parte integrante de seu panteão, trazendo sua característica de cavaleiro, citada no cântico de outra tradição religiosa. O hino daimista afirma o que já estava dito no "ponto" da Umbanda, cantando sua aliança com ela e incorporando Cosme, Damião e Doum no panteão daimista e seus hinos recebidos.

A música ritual, enquanto discurso musicado, também remete à noção de memória oral, transmitida de geração em geração. De acordo com Debert (1986), a ideia de memória exige nossa

atenção não tanto para o passado, mas para a relação passado/presente e, antes de mostrar fatos do passado, nos faz ver que a história oral é uma luta constante contra outras interpretações históricas que podem vir a vigorar hegemonicamente no tempo atual. O caso dos santos Cosme e Damião acaba sendo muito importante para se pensar não somente o lugar da infância no Santo Daime, mas a relação inter-religiosa que nos ajuda a problematizar a noção de sincretismo ou de "hibridismo" religioso na atualidade, não apenas ao nível das representações, mas também da prática ritual (SANCHIS, 1994; BIRMAN, 1996). Inevitavelmente, os limites da relação do Santo Daime com outra prática religiosa, neste caso a Umbanda, se refletem na *performance*[5] musical-corporal dos participantes.

Anthony Seeger (1980) fala da música como um "discurso", o que engloba as palavras cantadas, elementos musicais, a *performance* musical-corporal e outros aspectos que estejam diretamente ligados ou mesmo subentendidos ao domínio da música. Dessa forma, uma análise da música em contextos rituais pode nos ajudar a pensar sobre as possíveis fronteiras e os elos, na passagem de uma religião para outra ou, ainda melhor, na sua presença em campos semânticos distintos.

[5] Utilizo o termo performance em itálico por tratar-se de um conceito antropológico que possui vasto campo de estudos, amplamente debatido, desde a década de 1970 (TURNER, 1987). Ao longo deste texto, refiro-me à performance corporal dentro do ritual religioso, o que engloba danças, toque de instrumentos e outros gestos específicos quando da incorporação/possessão por espíritos. A ausência de gestos também pode ser entendida como parte constitutiva de uma determinada performance corporal, de acordo com as normas de um ritual específico.

A música cantada é uma manifestação social *sui generis*, propagando ideias por intermédio de suas poesias. No caso das músicas de cunho religioso, elas também operam na transmissão de normas de conduta e dogmas. Além disso, a música religiosa é descrita por fiéis como sendo um elo na comunicação entre os adeptos de uma determinada religião, mas igualmente entre estes e as entidades, santos ou deuses por eles cultuados.

Nesta modalidade específica de comunicação, além das poesias, os aspectos musicais propriamente ditos e a *performance* corporal se fazem presentes como importantes elementos constitutivos desse tipo de linguagem. São materiais etnográficos únicos para o estudo da religião, ajudando a produzir uma compreensão antropológica acerca da totalidade de um ritual enquanto fenômeno cultural. A música então se apresenta, mais uma vez, como um objeto de estudo privilegiado, pois ela ajuda a criar ou romper fronteiras, seja no domínio interno do campo religioso, seja mesmo no secular.

Apresento a seguir a descrição e a análise de dois rituais do Santo Daime em que realizei a observação participante em diferentes igrejas no estado do Rio de Janeiro, nos anos 2013 e 2014, trazendo exemplos ligados a esta temática. Começo apresentando algumas reflexões sobre a oração das crianças para, em seguida, abordar o ritual de Mesa Branca no dia de Cosme e Damião; ambos os exemplos ajudam a refletir sobre a questão da *performance* ritual e a relação inter-religiosa.

AS CRIANÇAS E COSME E DAMIÃO NAS CERIMÔNIAS DO SANTO DAIME

A oração das crianças

Na manhã do dia 13 de outubro de 2013, por ocasião do dia das crianças e Nossa Senhora Aparecida, aconteceu o ritual do Santo Daime chamado "Oração das Crianças", em uma igreja do Santo Daime na região serrana do Rio de Janeiro. Onze crianças, variando entre 3 e 10 anos de idade, participaram da cerimônia, a maioria na companhia das mães. Dois homens tocaram violões, estando um deles portando o uniforme da farda e ficando responsável pela distribuição de uma pequena dose do Santo Daime para as crianças e os responsáveis.

Logo no início, a mulher já veterana em rituais daimistas e na questão das crianças, responsável por essa modalidade de cerimônia, portando a sua farda azul (uma das vestimentas oficiais dos iniciados no Daime), posicionou alguns colchões para que as crianças se sentassem em frente ao pequeno altar que foi colocado na parte do fundo da igreja, exclusivamente para aquela ocasião. A pequena mesa-altar trouxe símbolos típicos da doutrina do Santo Daime, como o Cruzeiro (cruz com dois braços horizontais) e uma pequena imagem de Nossa Senhora Aparecida. Neste momento, a responsável pelo trabalho, que inclusive é autora e contadora de histórias infantis, fez algumas perguntas às crianças sobre a santa no altar e assim foi narrando histórias sobre a aparição de uma

imagem como aquela entre os pescadores, seus milagres e o fato de Nossa Senhora Aparecida ser a padroeira do Brasil.

Depois disso, afirmou que Nossa Senhora teria aparecido em diferentes locais e momentos históricos para, enfim, afirmar que ela também teria aparecido na floresta amazônica, para Raimundo Irineu Serra, mestre-fundador da doutrina do Santo Daime, por intermédio da Lua e identificada como a Rainha da Floresta. Nesse momento, ela apontou para quadros com fotos de Irineu e Padrinho Sebastião (maiores expoentes do grupo estudado) e os mostrou às crianças. Meninos e meninas, mesmo alguns deles sendo fardados, muitas vezes confundiam os nomes, gerando risadas, pois às vezes falavam o nome próprio de um dos líderes da religião, apontando para a foto do outro.

Essa conversa durou aproximadamente meia hora, e a vela do altar foi acesa por uma menina de no máximo 5 anos de idade, que recebeu ajuda da organizadora da cerimônia, ao lidar com os fósforos. Na sequência, os colchões foram guardados, e todos de pé rezaram uma Ave Maria e fizeram três vezes o sinal da cruz cantando uma música que dizia: “em nome do Pai, em nome do Filho, em nome do Espírito Santo. Amém”.

Foram formadas duas filas indianas, uma para meninos e outra para meninas, e as crianças foram encaminhadas ao homem que entregava o copinho com a bebida ritualizada, por ordem de tamanho, dando prioridade aos menores, enquanto o hino “O Daime é alegria”, falando de Cosme, Damião e Doum, era cantado.

Pequenas doses foram servidas e, então, divididas por gênero, as crianças bailaram doze hinos que em geral traziam a temática das crianças. Em alguns momentos, os passos do bailado ficavam ligeiramente desarmonizados, mas logo eram corrigidos pela mulher que conduzia o ritual. As crianças maiores acompanhavam lendo caderninhos, e todas elas eram estimuladas a cantar.

A segunda parte dessa cerimônia trouxe uns dez hinos que permitiam correr pelo salão, brincar, deitar e se movimentar livremente, gerando muitos sorrisos e descontração, mesmo a cerimônia estando ainda em andamento ou como se diz na linguagem daimista: "trabalho aberto". Como um exemplo neste sentido, posso citar o hino que fala em sua letra "voa passarinho, voa, voa, voa. Canta para as crianças e traz uma coisa boa", quando crianças correram pelo salão sorrindo, com braços abertos e eventualmente esbarrando umas nas outras. Uma curta oração finalizou a cerimônia, e algumas mães prepararam coisas para comer, como a salada de frutas que foi destinada às crianças.

Enquanto a primeira parte da cerimônia esteve marcada por um tipo de formação religiosa mais formal, introduzindo crianças de diversas idades na crença daimista e nas normas de seu ritual, por meio da conversa inicial e da prática ritual com um tipo específico de *performance* corporal que reproduziu o comportamento ordenado dos adultos, a segunda parte trabalhou em outro sentido, enfatizando o lado infantil da descontração e das brincadeiras perceptível no nível da *performance*, ainda dentro do ritual.

Mesa Branca no dia de Cosme e Damião

Para a noite de 27 de setembro de 2014, estava agendado o *trabalho de Mesa Branca*, em uma das igrejas na cidade do Rio de Janeiro, tal como costuma acontecer em todos os dias 27 de cada mês, durante todo o ano, naquela igreja e em muitas outras ligadas ao Padrinho Sebastião, incluindo a matriz Céu do Mapiá, na Amazônia. Mas como em setembro dia 27 coincide com o dia festivo dos santos Cosme e Damião, o ritual que acontece mensalmente sofreu uma ligeira mudança.

A cerimônia daimista foi iniciada às 21 horas, tendo aproximadamente sete horas de duração, com cerca de cem participantes, entre membros da casa e visitantes. Apesar da data de Cosme e Damião, a cerimônia não contou com a presença de crianças no local, segundo alguns, devido ao horário que entraria pela madrugada e ao propósito do trabalho, voltado para o chamado "desenvolvimento mediúnico", considerado um trabalho forte.

O ritual foi iniciado com a "oração do Padrinho Sebastião" (seleção de doze hinos do antigo líder) e, em seguida, a evocação e abertura do trabalho mediúnico com três velas acesas na mão do dirigente do trabalho, entoando o hino "Sol, Lua, Estrela", do Mestre Irineu. Após a prece "consagração do aposento", são rezadas preces de Allan Kardec (prece para o começo da reunião e prece para os médiuns).

Depois, a chamada da falange dos doutores e fluidificação da água traz hinos falando do Dr. Fritz, Mestre Antônio Jorge e Dr.

Bezerra de Menezes e a oração a este último. Na sequência, foram cantados o hinário de cura, pontos de defumação e a "chamada de São Miguel". No hino "Chave da Justiça", que diz "viva São Miguel que veio abrir a banca lá dos orixás", o tambor foi introduzido, permanecendo até o final.

Naquele momento, a entrada do tambor e a letra do hino ("abrindo a banca") estiveram aliadas a gestos e sons que até então não se faziam presentes no ritual, como mãos sendo erguidas e/ou pessoas sentadas, mas com o corpo tremendo, o que já indicava a presença das "entidades". Após uma sequência de quatorze hinos, foi rezado o "apelo a São Miguel" concluindo com a "prece para afastar os maus espíritos".

A próxima parte do trabalho foi realizada com a "chamada dos caboclos" com quinze ou vinte hinos que falam de caboclos e de Mamãe Jurema. O responsável pelo trabalho aconselhou que apenas os médiuns fardados e experientes da casa se destinassem até um local propício para efetuarem passes nos interessados, na parte do fundo da igreja.

Com o encerramento da sessão de passes com caboclos, com todos sentados, o dirigente responsável pela cerimônia, à mesa central, pronunciou algumas palavras em voz alta:

> Agora iremos homenagear Cosme e Damião pelo dia de hoje. São seres muito importantes e especiais para quem segue a doutrina do Santo Daime, principalmente pela pureza das crianças. A criança é uma benção dentro de uma casa, de uma família, então quem

> não tem uma criança busque conviver um pouco com quem tem, pois isto faz muito bem [...].

Após uma curta explanação, ele pediu para um rapaz designado acender velas de diferentes cores sobre a mesa-altar, algo nada tradicional em trabalhos daimistas, marcados por suas tradicionais velas brancas. Com as velas coloridas acesas em homenagem a Cosme e Damião, foram cantados aproximadamente quinze hinos dedicados às crianças e aos santos daquele dia, acompanhados pelo toque do tambor (e demais instrumentos musicais) e intercalados com o coro de "Viva São Cosme", "Viva São Damião" e "Viva as crianças". Normalmente, nos *trabalhos* do Santo Daime, usam-se cadernos de hinários, com letras dos hinos impressas, mas essa sequência com hinos de Cosme e Damião foi distribuída numa folha à parte por não estarem presentes oficialmente naquele caderno de hinário usualmente utilizado ao longo do ano, no trabalho de Mesa Branca que acontece todo dia 27 de cada mês. Enquanto as velas de diferentes cores estavam sendo colocadas e o primeiro hino dessa sequência já era entoado, um homem fardado começou a correr ao redor do salão, sorrindo e girando os braços, tendo tirado a gravata que compõe a farda. Outros homens e mulheres iniciaram movimentos semelhantes, alguns já com pirulitos na boca, e um fiscal entregou um grande cavalinho de brinquedo, de plástico, na mão de um deles.

Ao mesmo tempo que cerca de sete médiuns manifestavam crianças incorporadas, principalmente em torno do salão, o rapaz que havia acendido as velas foi praticamente o único que passou

no meio das filas onde a maioria das pessoas permanecia sentada, brincando com elas e chamando a atenção, passando também pelo lado feminino, indo até a mesa, erguendo o cavalinho de brinquedo para o alto, colocando a mão em instrumentos musicais (como flauta e violão) como que brincando, fingindo que estava tocando, falando jocosamente em alto volume que todo mundo parecia estar cansado, entre outras atitudes, desconstruindo um pouco de uma certa rigidez característica dos rituais daimistas.

Alguns doces foram distribuídos por esses médiuns para alguns participantes, na mesa e em outros locais do salão. Após essa sequência de aproximadamente quinze hinos, selecionados por trazerem Cosme e Damião como temática, o dirigente do ritual então concluiu: "está feita nossa homenagem", dando vivas aos santos do dia e às crianças. Todos voltaram para seus lugares, e as velas continuaram na mesa até o término do trabalho.

Esta etapa de homenagem a Cosme e Damião substitui uma parte já tradicional desse ritual de Mesa Branca (que, como dito, acontece no dia 27 de cada mês) que seria dedicada à Iemanjá e a outros orixás. Nesta noite específica, em razão da homenagem aos santos Cosme e Damião, foram cantados apenas dois hinos para Iemanjá seguidos pelos hinos de encerramento. A prece para o encerramento da sessão agradece "aos bons espíritos que vieram se comunicar conosco".

Já na parte da manhã, saindo da igreja, peguei carona com uma moça, nascida e criada acompanhando o calendário dessa vertente religiosa. Perguntei se ela havia gostado do trabalho, e sua

resposta corrobora a existência de um tipo de tensão que uma maior aproximação com a prática da Umbanda e especificamente a inserção dos santos Cosme e Damião são capazes de demonstrar:

> Acho às vezes um pouco exagerado. Um rapaz, na hora dos hinos de Cosme e Damião, passou e quase me derrubou. Não é nada pessoal, mas falo isso apenas pois eu gosto mesmo é de me concentrar ou bailar e fazer os trabalhos na linha do Mestre Irineu, da forma mais tradicional, sem muitos gestos ou atuações. É assim que eu aprendi e só assim que eu gosto de trabalhar com o Santo Daime.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presença pontual de Cosme e Damião, com suas especificidades, no universo cosmológico e ritual do Santo Daime, ajuda a problematizar a questão inter-religiosa, especialmente na relação Santo Daime/Umbanda, por desconstruir algumas regras a nível da *performance* corporal no ritual daimista. Couto (1989) definiu o Santo Daime como "rito da ordem". Agora, nos últimos anos, o desenvolvimento de rituais específicos dedicados aos santos Cosme e Damião, em algumas igrejas do Santo Daime, propiciam uma certa desconstrução desse conceito ou sugere, ao menos, que ele seja repensado como única forma de se definir antropologicamente os rituais daimistas na vertente do Padrinho Sebastião. Esse fato é perceptível na música, como um discurso, envolvendo a *performance* corporal e suas nuances (SEEGER, 1980).

Curiosamente, a "Ciranda do Santo Daime", um dos recentes hinos do Padrinho Alfredo Gregório de Melo, atual líder dessa vertente religiosa, parece confirmar a originalidade desse tema de pesquisa e sua relevância para um estudo do Santo Daime na atualidade. Nesse cântico, a maior autoridade atual do grupo religioso parece falar diretamente da relação Santo Daime/Umbanda por meio de um "novo tempo" na "gira da criancinha e da caboclinha":

> O que Papai me deu Mamãe consagrou. Gira, gira, criancinha gira, na ciranda do amor. Gira, gira, criancinha gira, que a Virgem Mãe mandou/O que Mamãe me disse Papai confirmou. Gira, gira, caboclinha gira, gira na gira do amor. Gira, gira, caboclinha gira, na Gira que Deus mandou/O velho tempo passa, novo tempo chegou. Novo mundo, novo povo, nova era e um novo professor.

São Cosme e São Damião estão situados, de forma singular, na interface de diálogo entre religiões distintas e, muitas vezes, esses mesmos santos vêm sendo trabalhados em um tipo de reinvenção de representações e de práticas religiosas. No universo da *ayahuasca*, o culto aos santos Cosme e Damião dramatiza um momento peculiar na própria história do Santo Daime enquanto manifestação religiosa, evidenciando uma maior aproximação entre algumas igrejas daimistas e a Umbanda. Essa mudança se reflete na reinvenção da *performance* corporal em rituais específicos, que evidencia as tensões e negociações que marcam essa aproximação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES JUNIOR, Antonio Marques. *Tambores para a Rainha da Floresta*: a inserção da Umbanda no Santo Daime. 2007. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.

BIRMAN, Patrícia. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1/2, p. 90-109, 1996.

CALLAWAY, J.C. A proposed mechanism for the visions of dream sleep. *Medical Hypotheses*, n. 26, p. 119-124, 1988.

COUTO, Fernando de La Roque. *Santos e Xamãs*. 1989. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 1989.

DEBERT, Guita G. Problemas relativos à utilização de história de vida e história oral. In: CARDOSO, Ruth (org.). *A aventura antropológica* – teoria e pesquisa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986. p. 141-156.

FERNANDES, Saulo C. As medicinas da floresta: o consumo ritual de psicoativos no circuito do Santo Daime. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lucia (org.). *O uso de plantas psicoativas nas Américas*. Rio de Janeiro: Editora Gramma, 2019. p. 270-288.

GOULART, Sandra Lucia. *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica*: as religiões da ayahuasca. 2004. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

GREGANICH, Jéssica. O Axé de Juramidam: A Aliança entre o Santo Daime e a Umbanda. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 12, n. 19, p. 77-106, jan./jun. 2011.

GUIMARÃES, Maria Beatriz Lisboa. *A "Lua Branca" de Seu Tupinambá e de Mestre Irineu*: estudo de caso de um terreiro de Umbanda. 1992. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1992.

LUNA, Luis Eduardo. *Vegetalismo*: shamanism among the mestizo population of the perwian Amazon. Stockholm, Sweden: Almquist, 1986.

MACRAE, Edward. *Santo Daime y la espiritualidad Brasileña*. Quito: AbyaYala, 2000.

MENEZES, Renata de Castro. *A Dinâmica do Sagrado*. Rituais, Sociabilidade e Santidade num Convento do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/ UFRJ, 2004.

MENEZES, Renata de Castro. *Doces Santos*: reciprocidade, relações interreligiosas e fluxos urbanos em torno à devoção a Cosme e

Damião no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 2013. (Projeto de pesquisa).

MOREIRA, Paulo; MACRAE, Edward. *Eu venho de longe*: Mestre Irineu e seus companheiros. Salvador: EDUFBA: EDUFMA: ABESUP, 2011.

MORTIMER, Lucio. *Bença, Padrinho!* São Paulo: Céu de Maria, 2000.

REHEN, Lucas Kastrup F. *Recebido e Ofertado*: a natureza dos hinos na religião do Santo Daime. 2007. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

REHEN, Lucas Kastrup F. *Música, Emoção e Entendimento*: a experiência de holandeses no ritual do Santo Daime. 2011. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

SANCHIS, Pierre. Pra não dizer que não falei de sincretismo. *Comunicações do ISER*, v. 13, n. 45, p. 4-11, 1994.

SEEGER, Anthony. *Os índios e nós*: estudos sobre sociedades tribais brasileiras. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

TURNER, Victor. *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ Publications, 1987.

| capítulo 10 |



etnografia da recusa: negações, apagamentos e símbolos judaico-cristãos

LÍVIA REIS

> Uma grande festa com brincadeiras, música, peça de teatro, distribuição de doces e mais de mil convidados. Difícil de resistir a um convite desses, não? Tudo isso acontece sempre no dia 27 de setembro, há aproximadamente 18 anos, no Projeto Vida Nova de Irajá. No dia em que muitas crianças inocentes experimentam doces oferecidos a ídolos, as que estão na igreja experimentam um sabor diferente, mais doce que o mel: a presença de Jesus Cristo. As festas sempre são temáticas e contam com um enredo bíblico que ensina que Jesus é o único protetor das crianças. O saldo dessa festa é a salvação de crianças, que muitas vezes atraem toda a família para Cristo. Jesus demonstrou todo o seu amor pelos pequeninos ao declarar: "Deixai vir a mim as criancinhas, porque delas é o Reino dos Céus" (Mateus 19.14)[1].

Como ficou demonstrado em outros textos deste livro, a pesquisa Doces Santos se dedicou a compreender as relações de devoção a Cosme e Damião com foco nas dimensões da reciprocidade, das relações inter-religiosas e dos fluxos urbanos articuladas pela celebração dos santos gêmeos na cidade do Rio de Janeiro (MENEZES, 2013; 2016). Embora a data seja comemorada em outras partes do país[2], ela se singulariza no Rio devido à centralidade assumida pela distribuição de saquinhos de doces pelas ruas da cidade – ainda que envolva todo um circuito entre casa, mercado e espaços religiosos

[1] Disponível em: http://www.conavin.com.br/mais-doce-que-o-mel/

[2] Na Bahia, por exemplo, a data é marcada pela distribuição de caruru a uma rede circunscrita de pessoas no âmbito da casa ou do terreiro (CASCUDO, 1999; LANDES, 2002; LIMA, 2004).

– e que acaba se transformando numa grande brincadeira. No dia 27 de setembro, já pela manhã, grupos de crianças saem pelas ruas em busca das prendas (LOPES, 2012; POEL, 2013), dando início a um circuito de atividades que se estende ao longo do dia e que pode assumir diferentes formas. Como nos explica Freitas (2015), em geral, os saquinhos de doces costumam ser doados no portão de casa ou na rua, a pé ou de carro. No entanto, a distribuição também pode acontecer sob a forma de uma mesa com bolos e doces, apesar de essa prática ser menos difundida. Por fim, a festa ocorre nas igrejas, onde os santos são "festejados em missas, carreatas e, como não poderia deixar de ser, com doces – muitas pessoas vão distribuir seus saquinhos em frente às igrejas ou mesmo dentro delas" (FREITAS, 2015, p. 4-5).

Veremos ao longo deste capítulo, porém, que a festa também provoca reações negativas, principalmente por parte do segmento evangélico[3]. A desconfiança em relação aos saquinhos de Cosme e Damião, vale lembrar, não é exclusividade dos crentes. Muitos católicos sempre compartilharam dela, mas, por prezar tradicionalmente pela manutenção dos laços de sociabilidade, costumavam aceitar recebê-los para depois descartá-los (GOMES, 2009). Contudo, com a reconfiguração do campo religioso brasileiro nas últimas décadas, marcada pelo aumento do número de evangélicos

[3] Usarei neste texto as categorias "evangélicos" e "crentes" para designar cristãos não católicos de maneira ampla (MAFRA, 2001), sem perder de vista a complexidade do segmento que será apontada no decorrer do trabalho. A classificação de Freston (1994) será acionada para diferenciá-los entre si quando necessário.

e, consequentemente, pela ênfase no exclusivismo religioso, a recusa aos saquinhos passou a ser mais direta e incisiva.

Não por acaso, "os evangélicos", assim mesmo, representados em campo de maneira homogênea, emergiram de duas formas específicas durante a pesquisa Doces Santos. Primeiramente, materializados nas pessoas que não recebiam os saquinhos porque os demonizavam, seja criança, seja adulto, uma experiência relatada por interlocutores e vivenciada pelos próprios pesquisadores em campo. Depois, mais abstratamente, percebidos como um "outro" que ameaça a continuidade da festa, uma acusação feita por devotos, mas, também, por comerciantes que vendem os doces distribuídos e pela grande imprensa (FREITAS, 2015).

Por isso mesmo, nossa pesquisa coletiva do movimento e em movimento se viu levada a fazer igualmente uma *etnografia da recusa*, cujo objetivo era analisar as evidentes mudanças na etiqueta de recebimento dos saquinhos, já que se tornou comum, no momento da doação, que o ofertante pergunte aos pais ou demais responsáveis se a criança tem permissão para aceitar doces. Paralelamente, buscamos observar a forma como os crentes constroem, disputam e atualizam suas narrativas e práticas sobre a festa de Cosme e Damião no cotidiano das igrejas.

O foco da etnografia da recusa sobre os evangélicos, por sua vez, é justificado por dois motivos. Primeiro, como apontado anteriormente, porque eles emergem no campo como um "outro" ameaçador. Para além dos devotos que reclamavam sobre a diminuição crescente de crianças interessadas em pegar doces nas ruas, algo

relacionado por eles próprios à atuação dos crentes, veremos que isso se confirma nos discursos das igrejas evangélicas sobre a festa. Segundo, porque, além de negar e demonizar a festa, muitas igrejas evangélicas promovem, no dia de Cosme e Damião, atividades voltadas para crianças em espaços religiosos com a finalidade de evitar que elas saiam às ruas e cruzem com os saquinhos. A epígrafe que abre este capítulo, por exemplo, traz a descrição do projeto "Mais Doce que o Mel" na página do Conselho Superior de Ministros da Igreja Projeto Vida Nova (CONAVIN)[4], uma das igrejas que acompanhamos nesta pesquisa. Todos os anos, no dia 27 de setembro, ela promove, no âmbito desse projeto, uma celebração direcionada a crianças que inclui a distribuição de doces por eles denominada de "lanche".

A celebração dos crentes, vale dizer, não é pensada aqui como parte da festa de Cosme e Damião, mas em relação a ela. Por isso, enquadra-se no segundo eixo temático da pesquisa que aborda as relações inter-religiosas, isto é, o trânsito de personagens e práticas entre as diferentes vertentes, conflitos e ataques de intolerância. Gostaria de enfatizar, entretanto, que não pretendo, por ora, exaurir ou aprofundar o debate sobre intolerância ou racismo religiosos. Discussões sobre demonização das religiões afro-brasileiras por pentecostais (SILVA, 2015; ALMEIDA, 2009; etc.) ou, ainda, sobre como a rejeição dos saquinhos impulsionada pela exclusividade do pertencimento religioso dos crentes interfere na sociabilidade

[4] A apresentação da igreja e dos motivos que nos levaram a pesquisá-la será feita mais adiante neste texto.

urbana (GOMES, 2009) já foram realizadas de maneira consistente. Este texto, especificamente, parte da etnografia da recusa, utilizando-se de fontes documentais e fatos etnográficos, para analisar os elementos mobilizados na elaboração de discursos e práticas acusatórias em relação à devoção à Cosme e Damião. Evidentemente, a forma conflituosa como "os evangélicos" participam da festa produz, como consequência última, a demonização da própria festa e de quem participa dela, o que não é negado, mas os dados aqui apresentados demonstram, também, como mecanismos institucionais de combate à intolerância religiosa e as recentes transformações do campo religioso vêm adicionando novos elementos a essa dinâmica. É deles que trata este artigo.

PONTO DE PARTIDA: A FOLHA UNIVERSAL

Como ponto de partida para mapeamento da controvérsia em torno dos saquinhos, analisamos inicialmente a representação da festa de Cosme e Damião no jornal *Folha Universal*, da Igreja Universal do Reino de Deus[5] (IURD), com o intuito de identificar possibilidades de uma determinação, ou de tentativas de determinação, quanto à

[5] A Igreja Universal do Reino de Deus, fundada em 1977 por Edir Macedo e classificada por Freston (1994) como uma igreja neopentecostal, é reconhecida justamente pela forma como demonizava elementos simbólicos das religiões afro-brasileiras. Possui grande número de fiéis, circulação transnacional, domínio de meios de comunicação de massa e forte atuação político-partidária. Para mais informações, ver Almeida (2009) e Reis (2018).

conduta a ser adotada pelo fiel nas celebrações do 27 de setembro.[6] A escolha desse jornal se deu pela capacidade da IURD em pautar debates no campo religioso, ainda que não seja a maior igreja evangélica do país, mas também porque a publicação possui grande circulação e capilaridade. Com periodicidade semanal desde março de 1992, o jornal é distribuído gratuitamente em todo o Brasil, com tiragem média de um milhão e oitocentas mil cópias[7], seja nas sedes da IURD espalhadas pelo país, seja nas ações de evangelização e assistência social nas ruas. Para além do conteúdo religioso, a *Folha Universal* aborda temas variados, dentre os quais esporte, economia, violência, curiosidades relacionadas às celebridades, meio ambiente e política, o que a torna, portanto, uma importante fonte de informação para fiéis e não fiéis.

Dos 1.085 exemplares coletados durante a pesquisa, analisamos um total de 413. Neles, encontramos doze referências à festa de Cosme e Damião, todas com fotos ou desenhos, direcionadas aos pais ou às próprias crianças, já que há uma seção infantil na publicação. As matérias relacionadas à festa advertiam diretamente sobre o perigo da festa de Cosme e Damião, na qual, segundo

[6] O levantamento das edições da Folha Universal com foco na tematização dos santos Cosme e Damião foi realizado em 2012 por Ana Lúcia Vieira Ranna, então bolsista de iniciação científica vinculada ao projeto *Devoções e formas de sociabilidade na festa e no cotidiano*, coordenado por Renata de Castro Menezes no âmbito do PPGAS/MN/UFRJ, quando realizou-se pesquisas exploratórias que viriam a fundamentar o projeto Doces Santos. Uma análise preliminar desse material foi apresentada em Ranna, 2012.

[7] Este número sofreu redução com a pandemia da covid-19, tendo sido cortado pela metade, mas a média dos últimos anos permanece a mesma.

elas, demônios se disfarçavam de crianças e usavam os doces para contaminar outras crianças. Incidentalmente, também acionavam argumentos de cunho mais científico para deslegitimação da festa, tais como a presença de componentes químicos e industrializados nos doces. De todo modo, é importante enfatizar que, independentemente do argumento, a disputa simbólica comum em todas as matérias se dava em torno do doce, mediador necessário para efetivação da ação demoníaca, como é possível verificar nas transcrições abaixo:

> Testemunhos mostram os males que fazem esses doces distribuídos no chamado dia de Cosme e Damião. Sem falar nos atropelamentos de crianças, na correria de pegar os doces e nos próprios males causados pela industrialização à base de corantes e químicas para conservação. Esses doces são na verdade mais uma arma demoníaca que vem causando enfermidades, rebeldia com os pais e outros males. Afinal, Cosme e Damião não passam de mais de dois dos muitos nomes usados pelo Demônio para enganar as crianças, na forma de erê. O pior é que muitos pais também se iludem distribuindo ou permitindo que seus filhos corram atrás dos "doces". Cuidado: 27 de setembro está chegando!.

> [...] Apesar de os espíritas contarem mil histórias, a verdade é apenas uma: este é mais um dos nomes que o diabo usa para enganar as pessoas. Na forma de erê, uma espécie de "espírito de criança", muitos se enganam oferecendo doces. É uma maneira de homenageá-los, e em troca, os erês destroem suas

> vidas. Como se sabe, espírito não tem sexo ou idade, daí deduzir-se que não existe um "espírito-criança". (FOLHA UNIVERSAL, 1993, p.3)

Além da demonização do doce em si, as matérias tratavam das consequências decorrentes do ato de comer um doce demoníaco. Como forma de corroborar as acusações, traziam exemplos de crianças que adoeceram depois de comer os doces, apresentando vômito, perda de peso ou ausência de crescimento. De acordo com o jornal, esses seriam sinais tradicionais de "enfeitiçamento" ou de "trabalho" feito contra alguém. Ademais, afirmavam que os doces podiam ter em sua composição ossos de mortos e sangue de animais, materiais que, no caso do sangue, realmente integram rituais de algumas religiões de matriz africana. Assim, os doces caseiros, passíveis de serem manipulados por doadores "ligados ao demônio", seriam ainda mais perigosos que os doces industrializados.

Como pode ser verificado pela análise da iconografia dos personagens (MONTES, 2011), Cosme e Damião passaram por uma associação com crianças no Brasil, mas também, e mais radicalmente, por um processo de tornarem-se eles próprios crianças. Essa infantilização, por sua vez, é explicada pela literatura como relacionada às tradições africanas sobre gemelaridade, tradições iorubás de culto aos *ibeji* que marcam o Candomblé brasileiro. No Rio de Janeiro, mais especificamente, devido à influência da Umbanda, a devoção aos santos gêmeos é marcada pela atividade de correr atrás de doce, já que nela a linha das crianças possui um peso importante. Não por acaso, como observamos nos jornais da IURD, a associação

de Cosme e Damião, dois santos católicos, com o panteão das entidades afro-brasileiras faz com que seus doces sejam tratados por muitos evangélicos como artifícios diabólicos, no melhor estilo *medo do feitiço* que marca as representações sobre religiões de matriz africana no Brasil (MAGGIE, 1986). Os doces, portanto, além de mediarem o mal, traduzem, materializam e denunciam o inimigo a ser combatido.

Por fim, como alternativa às celebrações tradicionais de Cosme e Damião, as matérias avisavam e convidavam para festas direcionadas às crianças em sedes da IURD em diferentes pontos da cidade, nas quais eram oferecidos brinquedos, doces e gincanas, além de orações. Nesse sentido:

> No dia 25 de setembro, às 10 horas, a Escola Bíblica Infantil da região de São Cristóvão, estará realizando a Unção com mel cujo objetivo é proteger as crianças das atuações demoníacas [...] (FOLHA UNIVERSAL, 5 set. 1993, p. 5).

> Sorteio, brinquedos, doces, brincadeiras e muita oração e unção com mel. Tudo isso aconteceu na Reunião das Crianças neste último sábado [...]. Ao término, foi dado um aviso sobre a tática dos doces que o diabo usa nesta época do ano, na homenagem a "Cosme e Damião". Fica mais uma vez o alerta: Cuidado com eles. (FOLHA UNIVERSAL, 3 out. 1993, p. 6).

Como já apontado por Gomes (2009) e Silva (2015), o tratamento dado por evangélicos à festa de Cosme e Damião, sobretudo por neopentecostais – aqui representados pela postura institucional da Igreja Universal –, nos dá elementos para pensar o campo religioso brasileiro com base na chave da mudança religiosa e cultural. Neste caso, vemos a distribuição de doces, símbolo de uma cultura afro-católica, sendo reivindicada e disputada. Assim, se é verdade que a ideia de conversão vem acompanhada do ímpeto de ruptura com o passado, sabemos também que ela envolve elementos de continuidade (MARIZ; CAMPOS, 2011), o que se dá por meio da incorporação de práticas rituais, igualmente culturais, com a finalidade de ressignificá-las. Essa incorporação, por sua vez, mantém alguns aspectos, quer na forma, quer no conteúdo, enquanto outros são descartados ou reconhecidos negativamente, uma prática recorrente na IURD (ALMEIDA, 2009; REIS, 2018). Como aponta Silva (2015), esse processo de incorporação pode ser interpretado como uma luta para a monopolização de artefatos religiosos e da mediação da experiência mágica de transe, transformando-os, entretanto, em valores do sistema pentecostal, embora com um sinal negativo, isto é, diretamente ligados ao demônio.

De fato, os dados documentais aqui apresentados corroboram essa perspectiva, mas estão relacionados a uma denominação religiosa específica, a IURD. Por isso, além de não permitirem tecer nenhuma generalização, eles não dão uma dimensão exata sobre como esse processo ocorre na prática cotidiana dos crentes. Na tentativa de acompanhar mais de perto como a recusa aos saquinhos de

doce ocorre efetivamente nos templos, frequentamos durante dois anos a festa "Mais Doce que o Mel" promovida pela Igreja Projeto Vida Nova (IPVN). Em 2015, Morena Freitas compareceu à festa, tendo estabelecido um contato inicial e continuado com uma das organizadoras. Em 2016, introduzida por Morena, fui até a sede da igreja no bairro de Irajá, acompanhada da pesquisadora do Ludens Luisa Machado, para participar da celebração.

A escolha dessa igreja se deu porque sua primeira sede se situa no Irajá, lugar central para a festa de Cosme e Damião no Rio de Janeiro e onde boa parte da nossa pesquisa de campo foi realizada. Não por acaso, a farta distribuição de doces pelas ruas e terreiros daquele território faz dele um lugar de embate religioso direto, o que aumenta, para os crentes, a importância de retirar as crianças das ruas e levá-las para as igrejas. Além disso, a Igreja Projeto Vida Nova se viu envolvida, em 2012, em uma investigação de crime de intolerância religiosa na pessoa de um de seus fundadores, Pastor Isael Teixeira, depois de uma declaração pública na qual ele afirmava que os saquinhos de doce recebidos por crianças nas ruas eram queimados na igreja[8].

Se, por um lado, o projeto "Mais Doce que o Mel" se constitui como uma contranarrativa que visa disputar, deslegitimar e, no limite, destruir a Festa de São Cosme e Damião tal como a conhecemos, por outro, é importante que reconheçamos os elementos de sua unidade, isto é, aqueles que produzem ressonâncias e moldam os sentidos das representações dos crentes sobre a festa. Ainda que

[8] Detalhes sobre essa controvérsia serão retomados em tópicos posteriores.

as celebrações realizadas por evangélicos em diferentes igrejas e de formas distintas em 27 de setembro – ou nos dias subsequentes até o 12 de outubro – não sejam festas de Cosme e Damião, é um fato que, de alguma forma, elas "se inserem nessa circulação de pessoas e coisas de caráter lúdico e religioso" (BÁRTOLO, 2018) tão característica da festa. Na igreja, em casa ou na rua, os saquinhos de doces, as brincadeiras e as crianças estão sempre presentes, assim como estavam presentes na Igreja Projeto Vida Nova na celebração que é parte do calendário oficial da igreja. Assim, para além da dimensão mais visível da intolerância religiosa desencadeada pela disputa simbólica, os dados reunidos indicam que está sendo colocada em marcha uma nova modalidade de embate sobre cultura e autenticidade já encontrados, por exemplo, nos processos de reivindicação da Capoeira e do Bolinho de Jesus (SIMÕES, 2014).

Ao mesmo tempo, se a mudança do campo religioso brasileiro nas últimas décadas autorizou a mudança na etiqueta de recebimento dos saquinhos, a denúncia de intolerância religiosa e o surgimento de uma controvérsia pública em torno do tema obrigaram, direta ou indiretamente, a Igreja Projeto Vida Nova a modificar as práticas institucionais relacionadas à festa. À medida que os discursos se tornaram visivelmente mais brandos, embora não menos violentos, vimos emergir, em contrapartida, uma oportunidade de valorização de uma cultura judaico-cristã específica, com a sacralização das referências a Israel e seus símbolos, que já há algum tempo vem ganhando força entre evangélicos (FERNANDES, 2019), tema do nosso próximo tópico.

MAIS DOCE QUE O MEL: A CELEBRAÇÃO

Ao chegarmos na igreja em Irajá, em 27 de setembro de 2016, era possível saber que haveria uma festa ali. Na porta, enfeitada com balões brancos e amarelos, havia grande circulação de pessoas e fila para distribuição das pulseiras que daria a cada criança o direito ao brinde no final do evento. Embora marcada para as 15h, quando chegamos, pouco antes do horário, a maior parte das crianças já estava devidamente organizada dentro da igreja em "quadrados" – uma tentativa de organização e controle das crianças em espaços delimitados com fita crepe no chão – enquanto adultos conduziam brincadeiras no altar. Também no altar, havia um grupo de dança coreografada e um coral, ambos compostos por crianças. Em um dos cantos, via-se instrumentos musicais e, no outro, um cenário que indicava que haveria uma peça de teatro. Chamou minha atenção no altar a presença do menorá, o candelabro judaico.

As fiéis que conduziam as brincadeiras estavam vestidas como hebreias, com túnicas brancas e/ou azuis, véus e detalhes em dourado[9]. Além delas, havia muitas pessoas trabalhando, em torno de cem, em sua maioria mulheres, que vestiam blusas coloridas nas quais se lia o lema da festa, "Jesus, o único protetor das crianças",

[9] A representação imagética das hebreias ali observada se parece muito com figuras encontradas em bíblias católicas e com o figurino das novelas bíblicas produzidas pela Rede Record, de propriedade da Igreja Universal do Reino de Deus, que vem contribuindo muito com a construção do repertório imagético dessa Israel imaginada compartilhada entre evangélicos no Brasil. Para mais informações, ver Gomes (2011), Reis (2018), Fernandes (2019).

e se via o desenho de um leão, idêntico ao do saquinho distribuído (figura 2), mais adiante), símbolo da tribo de Judá[10] que também é o símbolo da igreja. De acordo com a organizadora, o espaço comportava mais de três mil pessoas e, além das crianças, seus acompanhantes também participaram do evento. Mesmo acontecendo em um dia de semana e em horário comercial/escolar, havia muitos responsáveis. Mais mães do que pais estavam presentes, assim como mais mulheres que homens trabalharam na organização. Além das responsáveis pelos quadrados, havia setores como "doce" e "animação" devidamente identificados pela cor das camisas.

Após um momento inicial de descontração e brincadeiras, com músicas que falavam de Jesus e Moisés, uma das mulheres vestida de hebreia subiu ao altar para contar o que chamou de "a verdadeira história de Cosme e Damião". A preocupação, desde o início, era reconhecer e ressignificar a história dos santos ao invés de simplesmente a negar. A história contada no altar também foi escrita em um folheto, devidamente distribuído aos presentes que deveriam levá-lo para casa. De acordo com a narrativa, Cosme e Damião teriam sido pessoas que amavam muito Jesus e faziam o bem em seu nome. A todo momento, enfatizava-se que os irmãos não "davam doces", mas eram médicos que promoviam a cura em nome de Jesus. Para além das referências ao passado, era feito um constante trabalho contextual de imaginação da história da dupla no presente, na qual parecia muito óbvio que, se hoje vivessem, os irmãos seriam missionários que dedicariam a vida às causas que Cristo defendia.

[10] Uma das doze tribos de Israel.

Em suma, reconheciam Cosme e Damião como cristãos, mas não como santos, ou melhor, como "ídolos".

Na sequência à história dos santos, a mesma mulher deu uma explicação sobre a Bíblia, afirmando que só nela estariam contidas as verdades a respeito de Deus e que, por isso, as crianças deveriam cuidar muito bem dela. Estas, por sua vez, permaneciam quietas e atentas enquanto a mulher lhes dizia que convidassem Jesus para entrar em seu coração, ao que se seguiu um momento de oração. Algumas chegaram a orar prostradas, com a cabeça no chão, ao passo que outras colocaram as mãos no coração ou apenas fecharam os olhos.

Em seguida, foi a vez de um homem assumir o comando do microfone. Embora a maioria das organizadoras fosse mulher, dois homens, além da mulher citada, conduziram a celebração. O primeiro deles explicou para as crianças que elas eram as criações mais importantes de Deus e passou a discorrer sobre o cenário no altar: o Tabernáculo construído por Moisés a pedido de Deus durante a caminhada dos hebreus pelo deserto.

A tenda, dizia ele, era móvel, podendo ser montada e desmontada para que os hebreus sempre pudessem ter um lugar sagrado durante a longa caminhada. De acordo com ele, as pessoas contribuíam com muitas coisas para a construção do tabernáculo para Deus, que ficou feliz e as abençoou. Depois, fez uma prédica sobre obediência, para, na sequência, explicar a composição de cada parte do Tabernáculo: Átrio, Santo Lugar e Santo dos Santos. A cada explicação sobre o lugar, um grupo de crianças fazia uma pequena encenação.

O átrio seria a parte externa do Tabernáculo onde os sacerdotes, da tribo dos Levitas, ofereciam sacrifícios a Deus. O homem explicou que os sacrifícios de animais eram feitos naquela época para que os homens pedissem perdão de seus pecados. Pecar, disse ele, teria como consequência o castigo e a separação eterna de Deus. Após o sacrifício, os sacerdotes deveriam lavar as mãos em uma bacia de bronze, para, só então, entrar no Santo Lugar. Nesta parte do Tabernáculo, havia candelabros, um altar de incensos e uma mesa com pão. O candelabro, explicou ele, era a luz do lugar, que nunca poderia ficar escuro. A mesa seria o local de partilha e o altar de incenso o lugar de oração. Se, naquela época, era necessário o candelabro para iluminar, hoje eles teriam Jesus, a luz do mundo: "Se você tá no escuro" – dizia apontando para as crianças –, "tem que chamar Jesus".

O Santo dos Santos foi apresentado como o lugar mais sagrado de todos. Era lá que ficava guardada a Arca da Aliança, e somente o sumo sacerdote, uma vez ao ano, podia entrar nele. Conforme o homem, ali estaria representada a presença de Deus, onde o sumo sacerdote suplicava o perdão pelos pecados de seu povo. Hoje, segundo ele, não existem mais sacerdotes, pois todos podem falar diretamente com Deus, algo que só teria se tornado possível porque Deus "bolou um plano" chamado Jesus.

Nesse exato momento, crianças entraram no salão encenando a morte de Cristo, interpretado por uma criança, que atravessou o espaço carregando sua cruz acompanhado de soldados romanos infantis. Era dada ênfase ao sofrimento de Cristo, diferentemente

da clássica referência pentecostal do Cristo vivo e do Espírito Santo que se movimenta (MAFRA, 2002). A intenção era mostrar que Jesus pagou por "nossos" pecados ao morrer na cruz e, por isso, teria dado uma "nova vida" àqueles que acreditassem que ele tinha se sacrificado por "nós": "Quando se crê, nossos pecados são perdoados e passamos a fazer todos parte de uma grande família, a dos filhos de Deus" – completou o homem. De acordo com ele, o Tabernáculo seria, portanto, a tenda do encontro. Se os hebreus precisavam entrar no tabernáculo para finalmente encontrar Deus, hoje o tabernáculo seria o próprio corpo. Dessa forma, os fiéis deveriam ser um tabernáculo ambulante, isto é, um lugar de encontro permanente com Deus.

O segundo homem a fazer pregação falou diretamente com os pais, não mais com as crianças, e pedia insistentemente para que as "tias" fizessem as crianças ficarem quietas. Deu um testemunho explicando como na infância tudo era direcionado para seu "santo" – e aqui ele não se preocupou em diferenciar santos católicos e orixás. Falou sobre ídolos, citou a bíblia para comprovar sua fala e, em seguida, discorreu sobre as imagens e esculturas às quais ele adorava, embora sem dar detalhes sobre elas. Contou, finalmente, que todos os seus problemas acabaram quando ele descobriu Jesus. Relembrou a cruz no calvário, enfatizou que Jesus derramou todo seu sangue por nós e insistiu muito na questão da adoração de ídolos como pecado. Ao final, fez uma oração de cura.

A IGREJA PROJETO NOVA VIDA

De acordo com pesquisa realizada nos sites da Igreja Projeto Nova Vida[11], ela foi fundada no Rio de Janeiro pelos pastores assembleianos Ezequiel Teixeira e Isael Teixeira[12], filhos de João Teixeira, também pastor assembleiano, entre os anos de 1987 e 1988. Junto com o pastor Carlos Alberto Pereira, realizaram, naquele período, cultos evangélicos na sede da Associação Brasileira de Imprensa (ABI), no centro do Rio de Janeiro, reunindo membros de diferentes igrejas. Os irmãos, além de pregadores, eram cantores, apresentavam programas de rádio e faziam trabalhos de assistência social em presídios e instituições para menores. Segundo a narrativa oficial, todo esse trabalho evangelístico criou uma legião de membros fiéis e, em março de 1989, foi fundada a Associação Missionária Vida Nova, em Irajá, ainda sem sede própria. O mito de origem da igreja, no entanto, faz referência aos dons da visão e da revelação obtidos pelo Pastor Ezequiel na década de 1980, durante um acampamento jovem, que indicaram a ele os caminhos a seguir.

O trabalho na associação foi encabeçado por Ezequiel, que distribuía folhetos nas ruas do bairro de Irajá, subúrbio do Rio de Janeiro, junto com sua esposa Márcia Teixeira, convidando pessoas para os cultos realizados no terraço da casa do maestro Zênio Alencar, sogro de Ezequiel e então regente do coral Renascer, da

[11] Disponíveis em: http://www.projetodecaxias.com.br/historia-igreja-caradeleao/ e http://www.projetovidanova.com/. Acesso em: 12.08.2020

[12] Isael Teixeira faleceu vítima do novo coronavírus em agosto de 2020.

Assembleia de Deus da Penha. Em outubro de 1989, adquiriram o imóvel na Avenida Monsenhor Félix, 602, antes um galpão de pagode, que no mesmo mês passou a ser a sede do Projeto Vida Nova de Irajá (PVN).

Com sede atualmente na Vila da Penha, bairro igualmente localizado no subúrbio do Rio de Janeiro, o Projeto Vida Nova ficou conhecido também por seu slogan "A igreja que tem cara de leão". Seus membros são chamados de "projetistas", declaram praticar uma fé profética e crer "em uma igreja santa, comprometida com Deus e com sua palavra, que reflete a imagem de Cristo, o Leão de Judá, e, por isso, esta igreja tem o seu rosto do Leão de Judá".[13] Possui um seminário para formação de líderes e uma Escola Ministerial de Música, onde "todos os princípios estabelecidos por Deus em termos de revelação e conhecimento da palavra são ensinados e compartilhados", e mantém o JPC (Juventude Para Cristo), projeto destinado a alcançar jovens e adolescentes.

Como se vê, projetos que incluem música, adoração e juventude, portanto, estão na linha de frente do trabalho da igreja e, para os projetistas, o evangelho deve ser pregado a todo instante. Ainda de acordo com o site, a igreja se destaca no campo evangélico com base em duas áreas de trabalho, "a da música, por meio da qual a igreja desenvolve a chama de 'louvor profético' e o do 'evangelismo estratégico'", isto é, com foco em causas estratégicas, como é o

[13] Disponível em http://www.projetodecaxias.com.br/historia-igreja-caradeleao/. Acesso em 21.11.2020.

caso da festa de Cosme e Damião. Nas palavras do Pastor Ezequiel Teixeira:

> [...] no dia 27 de setembro evangelizamos mais de mil crianças com uma distribuição de doces cujo objetivo é levar pessoas à igreja para ouvirem que o único protetor das crianças chama-se Jesus Cristo. Dia de Finados a igreja invade os cemitérios da cidade para neutralizar obras de feitiçaria, evangelizar pessoas e orar pelos que buscam consolo.

O trabalho estratégico, entretanto, vai além das festas religiosas, e uma de suas faces mais conhecidas é o "Bloco Cara de Leão", que evangeliza no carnaval do Rio de Janeiro, quando seus componentes cantam um hino-enredo evangelístico, distribuem folhetos e ministram orações em carros de som em meio à aglomeração de foliões dos blocos e escolas de samba do carnaval, projeto este analisado por Oosterban (2017).

Hoje, a igreja possui mais de setenta filiais espalhadas em diferentes estados do país e no exterior, incluindo Argentina, Portugal e Estados Unidos. É dirigida pelo Conselho de Pastores e, embora seu site afirme que o Conselho seja presidido pelo Apóstolo Ezequiel Teixeira e sua esposa, Pastora Márcia Teixeira, o site do CONAVIN indica que a organização é inteiramente composta por homens (figura 1).

Figura 1
Reprodução do site da CONAVIN



Fonte: Própria autora.

Ao lado do trabalho de evangelismo e assistência, a igreja ainda conta com programas de TV e rádio, podendo ser identificada, de acordo com a classificação de Freston (1994), como uma igreja neopentecostal. De todo modo, é importante destacar a origem assembleiana dos pastores, denominação comumente classificada como pentecostal, e a importância dos dons do Espírito Santo para

além da cura em suas práticas, o que indica a complexidade de se operar com essa taxionomia quando analisamos práticas religiosas e dos espelhamentos que ocorrem dentro do campo religioso. Ademais, gostaria de ressaltar que a narrativa da igreja também é muito assentada naquilo que Gomes chama de circuito da conquista (2004)[14], tão característico da IURD, embora com foco mais em sacrifício e conquista. Nesse sentido, tanto a trajetória denominacional quanto as trajetórias pessoais dos pastores são narradas de forma a enfatizar a superação das dificuldades, sempre sustentada pela confiança na revelação divina. Hoje, a vitória é materializada no sucesso nacional e internacional de seu Ministério.

CONTROVÉRSIAS PÚBLICAS SOBRE COMIDA

A família Teixeira se enredou em alguns conflitos nos últimos anos. Como indicado anteriormente, o primeiro deles envolveu diretamente Isael Teixeira, um dos fundadores da igreja, e o projeto "Mais Doce

[14] Gomes (2004) mostra como o conjunto de categorias "perseguição-revolta-sacrifício-conquista" é acionado constantemente e de forma não linear, conferindo sentido à religiosidade iurdiana e configurando o que ela chama de "circuito da conquista". Teixeira (2016) observa como esse mesmo jogo de categorias serve de "eixo narrativo para as duas biografias publicadas sobre a vida de Edir Macedo", nas quais a história da IURD aparece imbricada na história de Macedo, principalmente, com base em dois eventos: sua prisão, em 1992, e o nascimento de sua filha, Viviane, com uma má formação congênita nos lábios, comumente conhecido como "lábio leporino", e que o motivou a desafiar Deus e criar a Igreja Universal. De acordo com Teixeira, a narrativa da prisão confere autenticidade ao mito do nascimento (2016, p. 124). Perseguição e revolta, aparecem, portanto, como parte fundamental da trajetória do Bispo Macedo e da IURD. Hoje, o reconhecimento social conquistado pela IURD torna a religião legítima.

que o Mel". Uma reportagem do jornal *Extra*, em 2012, revelou ao grande público que a igreja trocava saquinho com os doces de Cosme e Damião recebidos pelas crianças por outro com balas abençoadas e um exemplar da Bíblia para que as crianças "pudessem comer orando". A foto da reportagem (figura 3) revela que a estampa dos saquinhos permanece a mesma de quatro anos depois: em vez das clássicas imagens de Cosme e Damião, vê-se estampada a frase "Jesus, o único protetor das crianças". De acordo com a entrevista concedida pelo próprio pastor Isael, os saquinhos de Cosme e Damião que a igreja recolhia eram queimados, "colocando fim ao mal direcionado contra as crianças". Segundo a reportagem, a igreja chegava a distribuir cerca de dez mil sacolinhas no dia dedicado a São Cosme e Damião. Pastor Isael afirmou, ainda, que sua igreja ensinava a Bíblia, chamada de "Escritura Sagrada", e que os doces de Cosme e Damião poderiam ter "resultados terríveis na vida das crianças":

> A gente pede para trocar o doce abençoado (da igreja) pelo amaldiçoado. Nosso projeto é um meio de trazer as crianças (que não são evangélicas) para o bem, livrando-as do mal. Se a criança come doce (de rua), pode plantar uma semente dentro dela. Eles (outros religiosos) invocam os espíritos para que entrem nos doces – diz[15].

[15] Fala do Pastor Isael Teixeira disponível em: https://extra.globo.com/noticias/rio/igreja-evangelica-demoniza-cosme-damiao-mas-vai-distribuir-guloseimas-6187205.html#ixzz2giE4VuzI.

O argumento do pastor foi corroborado por uma fiel entrevistada na mesma matéria:

> Se alguém dá doce para meu filho na rua, eu até pego para não fazer desfeita. Mas depois jogo fora. Minha mãe foi espírita e nós vivíamos doentes. Ela fazia mesa de doces de Cosme e Damião e chamava sete crianças para comê-los. Hoje, acredito que a função disso era transferir a nossa doença para elas.

A demonização do doce, no entanto, virou caso de polícia quando a chefe da Polícia Civil do Rio de Janeiro à época, a delegada Martha Rocha, averiguou o caso da Igreja Projeto Vida Nova. De acordo com o representante da Polícia Civil na Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (CCIR), delegado Henrique Pessoa, o caso foi registrado a pedido da delegada na 6ª DP (Cidade Nova) e enviado de imediato à 27ª DP (Vicente de Carvalho), mas o inquérito não seguiu em frente por falta de denunciante[16].

[16] Ver informações em: https://extra.globo.com/noticias/rio/cosme-damiao-delegada-martha-rocha-quer-rigor-na-investigacao-de-pastor-que-demoniza-os-santos-gemeos-6206905.html.

Figura 2
Saquinhos distribuídos na festa
"Mais Doce que o Mel"



Fonte: Jornal Extra (24 set. 2012).

Figura 3
Detalhe dos saquinhos e as Bíblias distribuídas



Fonte: Jornal Extra (24 set. 2012).

De todo modo, o ato foi repudiado publicamente pelo então presidente da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (CCIR), o babalaô Ivanir dos Santos, por padres católicos e pessoas que distribuem doces, entre católicos e adeptos de religiões afro-brasileiras. Embora não fizesse parte da diretoria atual da Igreja Projeto Vida Nova, da qual Ezequiel é presidente vitalício, Isael foi membro do CONAVIN, Conselho Superior de Ministros, até a data de sua morte, no qual Ezequiel também ocupa o cargo de presidente.

Tanto Ezequiel quanto sua mulher, Marcia Teixeira, enveredaram pela política institucional nos últimos anos. Ele como deputado federal entre 2015 e 2019, não tendo sido reeleito para a presente legislatura. Ela, também líder de um Ministério para mulheres na igreja, foi vereadora do Rio de Janeiro duas vezes entre 2004 e 2012, nas 7ª e 8ª legislaturas municipais. Enquanto deputado federal, Ezequiel Teixeira se envolveu em controvérsias públicas ao assumir a Secretaria de Assistência Social e Direitos Humanos do governo de Luiz Fernando Pezão (PMDB), no fim de 2015. De acordo com a reportagem publicada no jornal *Extra*, em dois meses à frente da pasta, "Ezequiel deixou suas convicções religiosas prevalecerem, esvaziando o programa Rio Homofobia e fechou quatro centros de assistência à população LGBT"[17].

Em entrevista publicada pelo jornal *O Globo*, citada na reportagem do *Extra*, Ezequiel disse acreditar na "cura gay" e subiu

[17] Disponível em: https://extra.globo.com/noticias/extra-extra/pezao-exonera-ezequiel-teixeira-pastor-secretario-que-diz-acreditar-na-cura-gay-18692236.html.

o tom ao responder a críticas feitas pelo coordenador do Rio sem Homofobia, Claudio Nascimento. Afirmou que os incomodados deviam se mudar, e se defendeu lembrando que "havia sido convidado" para gerenciar a pasta e que aqueles que o chamaram "sabiam de suas convicções". Diante da repercussão da reportagem, o governador lamentou as declarações do seu secretário e se declarou "totalmente contrário às posições de Ezequiel", que foi exonerado posteriormente.

DE VOLTA AOS DOCES... E AO ISRAEL MÍTICO

O encontro "Mais Doce que o Mel" não foi muito longo, durando cerca de uma hora e meia. Ao final, as crianças foram orientadas a se organizar em filas para pegar os brindes oferecidos pela igreja e autorizadas a tirar fotografias com uma pessoa fantasiada do Leão de Judá. No fim da festa e depois de alguma insistência, conseguimos convencer as organizadoras da importância de termos um saquinho, que continha alimentos industrializados como biscoito, bombons, achocolatados etc., além da réplica da Arca da Aliança em miniatura, um livro de colorir com desenhos bíblicos como brinde e, é claro, do folheto com a "história verdadeira de Cosme e Damião".

Ao nos entregar a sacola, a organizadora fez questão de marcar algumas diferenças. Retomou o assunto de Cosme e Damião para dizer que a festa deles não era de Cosme e Damião, mas "uma festa para ensinar coisas boas às crianças". De acordo com sua explicação, aquela não seria uma festa para distribuição de doces, mas para

ensinar a palavra de Cristo, já que Cosme e Damião eram pessoas que evangelizavam e que, se existissem hoje em dia, estariam distribuindo bênçãos e curas, pois eram médicos: "não eram pessoas que distribuíam doces; não tem nada a ver com doce", completou. Apesar de não serem dados doces, mas um lanche (outra marcação de diferença), ela disse que seria injusto com as crianças levá-las até lá e não oferecer nada para comer, fazendo questão, também, de marcar a diferença das igrejas evangélicas que distribuíam doces "consagrados"[18].

Como forma de proteção, a organizadora frisou que eles não demonizavam a festa de Cosme e Damião. Ao mesmo tempo, notei que o panfleto explicativo sobre Cosme e Damião fazia referência aos doces como um "modo de pagar uma promessa" – referindo-se ao catolicismo –, abstendo-se, portanto, de fazer referências diretas às religiões de matriz africana. Se essa não era a prática anterior a 2012, quando o Pastor Isael foi acusado do crime de intolerância religiosa, naquele momento, a orientação para evitar a demonização direta das religiões afro-brasileiras parecia evidente.

Para além disso, a organizadora enfatizou a importância dos ensinamentos práticos quando pensam a festa. No ano passado, revelou-nos, o tema teria sido a Tribo de Judá. Seu intuito seria recuperar a identidade das crianças e resgatar a história da Tribo

[18] Algumas igrejas distribuem saquinhos consagrados ou abençoados, que passam por um ritual de consagração na igreja, confrontando diretamente os saquinhos de Cosme e Damião distribuídos nas ruas, os saquinhos do demônio. Neste caso, após as acusações de intolerância, o Projeto Vida Nova fez questão de enfatizar que a sacolinha distribuída não passa por esse processo, por isso é considerada apenas um lanche.

para lembrar a importância dos afetos. Segundo ela, hoje em dia os pais não teriam paciência para com os filhos, motivo pelo qual "ninguém mais chama a filha de 'princesa', por exemplo, mas de 'moleque', 'sua chata' etc.", contou. Explicou, ainda, que naquele ano o Tabernáculo havia sido escolhido como tema porque Deus iluminou e mostrou a palavra para os organizadores durante a reunião de organização. Lembrou que, no ano anterior, foram distribuídos brinquedos e uma Bíblia junto com o lanche e que, naquele ano, era a primeira vez que o livro de colorir era distribuído em vez da Bíblia. Levando em consideração que Moisés foi muito abençoado quando recebeu a arca da aliança, eles entenderam que deveriam presentear as crianças com réplicas da arca para que elas fossem igualmente abençoadas.

A substituição da Bíblia pelo livro infantil e do brinquedo por uma réplica de um artefato bíblico que é considerado sagrado pode nos ajudar a encontrar pistas para pensar a importância das referências judaico-cristãs que cada vez mais ganham força dentro do cristianismo pentecostal e neopentecostal. Com a organização mais estruturada de mecanismos de combate à intolerância religiosa – muito mais efetivos de serem acionados contra lideranças públicas, como no caso do Pastor Isael, do que contra fiéis que praticam atos de intolerância, é verdade –, parece urgente a construção de uma nova versão do cristianismo hegemônico, na qual católicos e evangélicos ocupam uma posição análoga na sociedade brasileira (GIUMBELLI, 2015) e que, ao menos discursivamente, tenha uma postura menos combativa a religiosidades afro-brasileiras.

Muitos trabalhos já chamaram a atenção, baseados no caso da Igreja Universal do Reino de Deus – que, inclusive, tem um réplica em ouro da Arca da Aliança que circula internacionalmente –, para a construção de uma circuito cristão que liga diretamente Brasil e Israel sem qualquer mediação com a Europa (MAFRA, 2011; GOMES, 2011). Neste sentido:

> Quase como um contraponto, a Igreja Universal cria objetos com alguma remissão arqueológica, algo que venha a se tornar índice da excepcionalidade histórica da própria denominação. Com o Terceiro Templo de Salomão, por exemplo, eles estão sugerindo uma conexão direta com uma remota história judaica e, ao mesmo tempo, repudiando um modo convencional de construção da história cristã, que necessariamente passa pela Europa. (GOMES, 2011, p. 618).

Assim, ao invés da oposição e de ataques diretos a religiões de matriz africana que marcaram tanto a constituição da cultura afrocatólica (SANCHIS, 2001) como as ondas mais recentes do pentecostalismo no Brasil (SILVA, 2015; GIUMBELLI, 2015), recorre-se a um regime de construção de legitimidade, autoridade e autenticidade ratificados pela Bíblia e pela referência à Terra Santa. Além disso, não é trivial que símbolos como a Arca da Aliança sejam compartilhados por cristãos, incluindo católicos, e por não cristãos, como os judeus, ajudando a compor uma nova referência de cristianismo cujo centro se localiza em Israel, imaginária e efetivamente. Desse modo, o repúdio a religiosidades de matriz africana e a tudo o

que remete ao catolicismo popular aparece, agora, escamoteado por argumentos, discursos, coisas e símbolos autorizados nos livros do Antigo Testamento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se, como sabemos, o neopentecostalismo e, também, igrejas pentecostais que vêm se neopentecostalizando, se constituíram e se legitimaram em oposição ao sistema afro-brasileiro (SILVA, 2015; ALMEIDA, 2009; MARIANO, 2005, os dados trazidos neste artigo ajudam a identificar as novas (e velhas) estratégias de oposição construídas por evangélicos e as sutilezas que caracterizam a representação do Brasil como uma nação cristã que vem sendo disputada publicamente no país (SANT'ANA, 2017; MACHADO, 2018).

Por um lado, como vimos nesta coletânea, a celebração de Cosme e Damião tem uma tradição que circula da Igreja Católica a terreiros e de lá para as ruas, cujos sentidos vêm sendo disputados por igrejas evangélicas com base em uma oposição entre bem e mal. Assim como a IURD, a Igreja Projeto Vida Nova também adotava essa prática abertamente. No entanto, em virtude dos desdobramentos de uma denúncia de intolerância religiosa, notamos, nos dois anos consecutivos em que frequentamos a festa, que uma nova narrativa vem sendo adotada, mais preocupada em estabelecer uma oposição ao catolicismo, deslegitimando Cosme e Damião enquanto santos, valorizando-os como médicos cristãos, enquadrando-os como missionários e localizando-os dentro do imaginário

evangélico. Paralelamente, nenhuma alusão às referências afro-brasileiras foi feita, a não ser de uma forma muito borrada quando da comparação entre "santos" e "ídolos" na festa Mais Doce que o Mel, sem, entretanto, que se identificasse a quais santos se referiam.

Com relação aos doces, é evidente o esforço institucional de controlar os sentidos daquilo que está sendo ressignificado, mas é fato que nem sempre esses sentidos estão muito nítidos, sobretudo para os fiéis. Assim como é ambígua uma arca que representa a presença de Deus mas que não é presença, é igualmente ambíguo o reconhecimento da festa para deslegitimá-la sem que se assuma que isso passa pela demonização do outro, isto é, aquele que distribui os doces do mal que não devem ser comidos. Embora os ataques à celebração de Cosme e Damião tenham deixado de ser diretos, ao menos no âmbito da IPVN, não podem ser considerados menos violentos. Como aprendemos com Silva (2015), a negação também é uma forma de violência e muito da cultura brasileira se constituiu a partir da negação dos símbolos africanos. Não seria diferente agora. Em ambos os casos aqui analisados, a negação é a palavra de ordem apesar dos esforços da IPVN em afirmar, na pessoa da organizadora da festa, que "a igreja, de maneira alguma, demoniza a festa ou os doces, mas está preocupada em ensinar coisas boas para as crianças". Então, vejamos.

Na festa "Mais Doce que o Mel", o discurso da negação envolve ensinamentos sobre pecado, culpa, obediência e temor a Deus. Ainda que se apresentasse como uma festa lúdica, permeada por brincadeiras e diversão, maior ênfase foi dada ao aprendizado, ora

por prédica, ora por encenação, e à oração, ora falando com Deus, ora por louvor. A festa também lembrou o sofrimento de Jesus, falou sobre culpa, para, em seguida, reafirmar a autoridade bíblica e que tudo o que está nela deve ser seguido, como, por exemplo, a condenação da idolatria aos santos. Por isso, apesar do discurso mais neutro de que a "festa não é demonizada", o que se vê nas dinâmicas, sermões e brincadeiras infantis é uma lembrança recorrente do pecado (e do que é pecado – e cultuar santos o é), do que acontece com pessoas que pecam (afastamento de Deus) e a quem o pecado serve (o demônio). Se, como sabemos, Cosme e Damião são santos católicos que se infantilizaram no Brasil ao se associarem aos orixás gêmeos meninos, os ibejis (MONTES, 2012; FREITAS, 2015), a Igreja Projeto Vida Nova, ao contrário da IURD, não chega a reconhecer essa associação discursivamente como legítima, embora ocorra na prática, isto é, por meio dos saquinhos.

Os saquinhos de doces, ainda que não sejam distribuídos como abençoados e que os saquinhos "do mal" não sejam mais queimados, são distribuídos como um lanche para quem ficou ali ao longo do dia, juntamente com outros brindes. Assim, fazem referência, pela forma, aos elementos simbólicos do campo religioso afro-brasileiro, agora ligados a um conteúdo judaico-cristão, materializado na Arca da Aliança e na peça teatral. Curiosamente, isso demonstra tanto uma preocupação em propor novas articulações entre alguns sistemas cristãos quanto a oposição direta ao mundo afro-brasileiro, como de praxe.

Embora, aparentemente, haja um apagamento discursivo em relação a religiões afro-brasileiras, a disputa, a negação e o conflito continuam operando ativamente por meio do símbolo mais representativo da festa de Cosme e Damião. Se, como afirma Giumbelli (2004), é verdade que a aparente pluralidade religiosa na história brasileira só se tornou possível porque certas diferenças foram recusadas, o que vemos, depois de séculos de violência, é a ressignificação dessa recusa pelo critério de autoridade e legitimidade reivindicado com base no apelo político, simbólico e material à tradição judaico-cristã.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Ronaldo de. *A Igreja Universal e seus demônios*. São Paulo: Terceiro Nome, 2009.

BÁRTOLO, Lucas. Cosme e Damião: o enredo de uma cidade. *Ponto Urbe* [Online], São Paulo, n. 23, 2018. Disponível em: https://journals.openedition.org/pontourbe/5839. Acesso em: 2 maio 2020.

CASCUDO, Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. 10. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999.

FERNANDES, Thayane. *"Isso não é só coisa de judeu"*: Etnografia em uma igreja "judaico-pentecostal". 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2019.

FREITAS, Morena B. M. de. *De doces e crianças*: a festa de Cosme e Damião no Rio de Janeiro. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto *et al. Nem anjos nem demônios*: interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 67-162.

GIUMBELLI, Emerson. Um projeto de Cristianismo Hegemônico. In: SILVA, Vagner (org.). *Intolerância Religiosa*: Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015. p. 149-170.

GIUMBELLI, Emerson. Pentecostais no Brasil: sua intolerância tem fundamento? In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 24, 2004, Olinda. *[Anais...]*. Olinda: ABA, 2004. CD-ROM.

GOMES, Edlaine de Campos. Doce de Cosme e Damião: dar, receber ou não?". In: GOMES, Edlaine de Campos (org.). *Dinâmicas Contemporâneas do Fenômeno Religioso na Sociedade Brasileira*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009. p. 169-187.

GOMES, Edlaine de Campos. *A Era das Catedrais*: a autenticidade em exibição. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.

LANDES, Ruth. *A Cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

LIMA, Vivaldo da Costa. *Cosme e Damião*: o culto dos santos gêmeos no Brasil e na África. Salvador: Corrupio, 2004.

LOPES, Nei. *Dicionário da hinterlândia carioca*: antigos "subúrbio" e "zona rural". Rio de Janeiro: Palas, 2012.

MACHADO, Carly. Evangélicos, mídias e periferias urbanas: questões para um diálogo sobre religião, cidade, nação e sociedade civil no Brasil contemporâneo. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 19, n. 33, p. 58-80, jan./jul. 2018.

MAFRA, Clara. *Na Posse da Palavra*: religião, conversão e liberdade pessoal em dois contextos nacionais. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2002.

MAFRA, Clara. *Os evangélicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2001.

MAFRA, Clara. A "arma da cultura" e os "universalismos parciais". *Mana*, Rio de Janeiro, v.17, n.3, dez. 2011.

MAGGIE, Yvonne. O medo do feitiço. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 73-86, 1986.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais*: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005.

MARIZ, Cecilia; CAMPOS, Roberta B. C. Pentecostalism and "National Culture": A dialogue between Brazilian social Sciences and the Anthropology of Christianity. *Religion and Society*, v. 2, n. 1, p. 106-121, 2011.

MENEZES, Renata de Castro. *Doces santos*: reciprocidade, relações inter-religiosas e fluxos urbanos em torno à devoção a Cosme e Damião no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 2013. (Projeto de pesquisa).

MENEZES, Renata de Castro. Doces santos: sobre os Saquinhos de Cosme e Damião. In: GOMES, Edlaine; LINS, Paola. (Org.). Olhares sobre o patrimônio religioso – Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Mar de Ideias, 2016, p. 1-23.

MONTES, Maria Lucia. *Cosme e Damião*: a arte popular de celebrar os gêmeos. Coleção Ludmilla Pomerantzeff/Textos Maria Lucia Montes, Jaime Sodré, Cândido da Costa e Silva. São Paulo: EXPOMUS, 2011.

OOSTERBAN, Martijn. Transposing Brazilian Carnival: Religion, Cultural Heritage, and Secularism in Rio de Janeiro. *American Anthropologist*, v. 119, n. 4, p. 697-709, 2017.

POEL, Francisco van der. *Dicionário da religiosidade popular*. Curitiba: Nossa Cultura, 2013.

RANNA, Ana Lúcia Veira. A devoção a Cosme e Damião na imprensa evangélica. In: JORNADA GIULIO MASSARANI DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA, ARTÍSTICA E CULTURAL UFRJ, XXXIV, 2012, Rio de Janeiro. *Livro de resumos*... Rio de Janeiro: UFRJ, 2012. p. 5. Disponível em: http://app.pr2.ufrj.br/public/suporte/jicac/livroResumo/2012/FCC.pdf. Acesso em: 10 set. 2020.

REIS, Lívia. *Ser Universal*: crentes engajados e práticas cotidianas na cidade de Maputo. 2018. Tese (Doutorado em Ciências Sociais)

– Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

SANCHIS, Pierre. Religiões, religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. In: SANCHIS, Pierre (org.). *Fiéis & cidadãos*: percursos de sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro: UERJ, 2001. p. 9- 57.

SANT'ANA, Raquel. *A nação cujo Deus é o Senhor*: a imaginação de uma coletividade evangélica a partir da Marcha para Jesus. 2017. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

SILVA, Vagner Gonçalves. Entre a gira de fé e Jesus de Nazaré: Relações Socioestruturais entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras. In: SILVA, Vagner (org.). *Intolerância Religiosa*: Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015. p. 191-260.

SIMOES, Debora. *Tem, tem, a baianinha tem?* De prática cotidiana, comida de orixás a patrimônio cultural. 2014. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2014.

TEIXEIRA, Jaqueline Moraes. *A mulher universal*: corpo, gênero e pedagogia da prosperidade. Rio de Janeiro: Mar de Ideias - Navegação Cultural, 2016.

JORNAIS CONSULTADOS

A FESTA das crianças. *Folha Universal*, Rio de Janeiro, edição ano II, n. 78, p. 6, 3 out. 1993.

COSME E DAMIÃO: cuidado com eles. *Folha Universal*, Rio de Janeiro, edição ano II, n. 76, 1993, p. 3.

CUNHA, Bruno. Igreja evangélica demoniza Cosme e Damião, mas vai distribuir guloseimas. *Extra*, Rio de Janeiro, 24 set. 2012. Disponível em: https://extra.globo.com/noticias/rio/igreja-evangelica-demoniza-cosme-damiao-mas-vai-distribuir-guloseimas-6187205.html#ixzz2giE4VuzI. Acesso em: nov. 2020.

CUNHA, Bruno. Cosme e Damião: delegada Martha Rocha quer rigor na investigação de pastor que demoniza os santos gêmeos. *Extra*, Rio de Janeiro, 27 set. 2012. Disponível em: https://extra.globo.com/noticias/rio/cosme-damiao-delegada-martha-rocha-quer-rigor-na-investigacao-de-pastor-que-demoniza-os-santos-gemeos-6206905.html. Acesso em: nov. 2020.

ESCOLA Bíblica Infantil. *Folha Universal*, Rio de Janeiro, edição ano II, n. 74, p. 5, 5 set. 1993.

SEARA, Berenice; PAIVA, Fabiana. Pezão exonera Ezequiel Teixeira, o pastor-secretário que diz acreditar na 'cura gay'. *Extra*, Rio de Janeiro, 17 fev. 2016. Disponível em: https://extra.globo.com/noticias/extra-extra/pezao-exonera-ezequiel-teixeira-pastor-secretario-que-diz-acreditar-na-cura-gay-18692236.html.

SITES CONSULTADOS

HISTÓRIA da nossa igreja. A história da igreja que é Cara de Leão. In: Igreja Cara de Leão Duque de Caxias. Disponível em: http://www.projetodecaxias.com.br/historia-igreja-caradeleao/. Acesso em: 12.08.2020.

IGREJA Cara de Leão – Projeto Vida Nova. Disponível em: http://www.projetovidanova.com/. Acesso em: 12.08.2020.

MAIS Doce que o Mel. In: CONAVIN. Disponível em: http://www.conavin.com.br/mais-doce-que-o-mel/. Acesso em: 12.08.2020.

NOSSA História. In: CONAVIN. Disponível em: http://www.conavin.com.br/nossa-historia/. Acesso em: 12.08.2020.

| capítulo 11 |



os doces santos no rio de janeiro do século xx

LUCAS BÁRTOLO

INTRODUÇÃO

Com base em levantamento em veículos de imprensa, apresentaremos um olhar sobre a devoção aos santos Cosme e Damião no Rio de Janeiro ao longo do século XX. Nossa atenção estará voltada aos processos socioculturais pelos quais, entre continuidades e transformações, determinadas modalidades de culto associadas a um conjunto de representações sobre os santos se tornaram reconhecidas como tradição da cidade.

Tomando os jornais como fonte privilegiada para uma perspectiva histórica da devoção, a equipe da pesquisa *Doces Santos* realizou um levantamento junto a dois periódicos dos mais importantes da grande imprensa no século XX: *Jornal do Brasil* (1891-atual) e *Correio da Manhã* (1901-1974)[1]. Ao todo, foram encontradas mais de quinhentas ocorrências a Cosme e Damião nesses jornais, distribuídas ao longo de todo o século[2]. Eventualmente, traremos dados levantados em outros periódicos na medida em que evitem projeções ou permitam comparações[3].

[1] Agradeço às pesquisadoras Ana Ranna e Izabella Bosisio o trabalho realizado na etapa de levantamento desse material, ao Marlon Manhaes a assistência na sistematização dos dados, e à Morena Freitas os comentários à versão preliminar deste texto. Eventuais equívocos na utilização dos dados são de minha responsabilidade.

[2] No Correio da Manhã, localizamos 210 ocorrências entre 1911 e 1973, enquanto no Jornal do Brasil foram 377 casos entre 1889 e 2000.

[3] Além do Correio da Manhã e do Jornal do Brasil, veremos neste capítulo menções a O Apóstolo, Gazeta de Notícias e O Imparcial. Para elaboração deste texto, também foram consultados os jornais A Noite, O Fluminense, Jornal do Commercio e Diário do Rio de Janeiro.

O início do século XX é o ponto de partida de nossa análise, considerando a consolidação na virada do século do processo de modernização da imprensa brasileira no contexto republicano (RIBEIRO, 2015; SODRÉ, 1999). Essa modernização corresponderia à substituição das tipografias artesanais pela indústria gráfica, dos periódicos sectários pelos grandes veículos empresariais, com tiragens e vendas que passam às escalas industrial e nacional. Mudanças que ampliaram também o conteúdo das publicações e o perfil de seu leitor. Menos focados numa elite interessada em assuntos de governo e comerciais, os jornais diários abrem-se ao cotidiano, aos hábitos e costumes, às crônicas e à literatura, comunicando às mulheres e aos trabalhadores.

A atenção ao cotidiano da capital republicana é acompanhada de críticas às práticas e instituições reminiscentes dos tempos do império e nos fala do papel civilizatório dessa nova imprensa na construção de uma sociedade "moderna", vinculada a um ideal positivista e com determinados paradigmas morais e raciais. Enfatizamos esse quadro de conformação da imprensa moderna no país, pois é nele que o *Jornal do Brasil* (JB) e o *Correio da Manhã* (CM) surgem e despontam como os mais populares daquele início de século. Não se trata, no entanto, de uma imprensa homogênea.

Fundado com inclinações monarquistas em 1891, os primeiros anos do JB foram conturbados, assim como os da república. Em 1894, com a saída de Floriano Peixoto da presidência e o início do governo civil de Prudente de Moraes, inaugurou-se o período que chamamos de República Velha (1889-1930). A estabilidade política

na capital permitiu ao jornal voltar-se mais ao povo do que ao governo. Naquele ano, o JB foi refundado, adotando postura empresarial alinhada aos valores republicanos. Com forte investimento em maquinário, logo produziria a maior tiragem da América Latina. Buscando essa comunicação mais popular, abriu-se aos assuntos cotidianos e conferiu destaque, por exemplo, às coberturas das festas religiosas e do carnaval (FONSECA, 2008).

O *Correio da Manhã* (CM) foi criado 1901, com estratégias administrativas, editoriais e redacionais que o tornaram um jornal popular (CORDEIRO, 2019, p. 26). Buscando a diversidade de público, assim como o JB, o periódico segmentava-se em seções e suplementos destinados a diferentes perfis de leitores – mulheres, trabalhadores, católicos, crianças, espíritas e, posteriormente, umbandistas, entre outros. O CM se destacaria pelo caráter opinativo e pela preeminência literária em sua estrutura informativa. Mais tarde, somou-se a isso o recurso à fotografia. Ambos os jornais não atravessaram o século XX sem modificações, e as alterações editoriais acompanharam as transformações do perfil do leitor e das conjunturas políticas, sociais e econômicas. Se o CM encerrou suas atividades em 1974 pressionado pelo regime militar, o JB persiste até os tempos atuais.

Portanto, tomamos como fonte dois periódicos dos mais populares, economicamente independentes e de circulação nacional, cujas publicações diárias nos permitem acessar questões locais e cotidianas por meio de crônicas, reportagens, notícias policiais e informativos dos grupos populares. Ao articularmos a preeminência

informativa do *Jornal do Brasil* e o caráter opinativo do *Correio da Manhã*, buscamos dados que nos permitam recompor aspectos da devoção a Cosme e Damião na cidade, tanto no sentido das práticas quanto das representações que constituem um imaginário carioca em torno dos santos e seus devotos. Entendemos que esses objetivos devem ser alcançados pelo uso crítico da fonte (LE GOFF, 1994), reconhecendo o conteúdo publicado pela imprensa escrita menos como um relato objetivo da realidade do que um discurso sobre ela (DARNTON, 1975).

1900-1920

Como preâmbulo, vale registrar que, na busca exploratória em jornais do período pré-republicano na hemeroteca digital da Biblioteca Nacional, encontramos São Cosme e São Damião em jornais católicos. Em *O Apóstolo*, havia referências ao culto na Europa, mencionando templos e associações de médicos e barbeiros que os tinham como padroeiros, além de sempre serem lembrados no calendário como santos do dia 27 de setembro. A maior parte das ocorrências pré-republicanas, no entanto, se deram em assuntos administrativos, referentes à Freguesia da Paróquia de São Cosme e São Damião na Vila de Igarassu, diocese de Olinda, província de Pernambuco.

Os primeiros casos referentes à devoção no Rio de Janeiro foram encontrados ainda nos últimos anos de 1890 e apresentam

continuidade com o que veremos no início do século XX[4]. O jornal *A Notícia* denunciava, em novembro de 1896, a mendicidade na capital, dentre elas a esmolação para festa de Cosme e Damião entre agosto e setembro, prática bastante associada às irmandades negras e pardas, vista como uma reminiscência dos tempos imperiais no cotidiano da capital republicana. Além disso, no próprio JB, encontramos convites para missas promovidas pelas irmandades ou sediadas em suas igrejas por encomenda de *devoções particulares*, em que os santos já apareciam sob a alcunha popular de *dois-dois*.

Até o final de 1920, a cada mês de setembro, além das missas oferecidas por devotos de forma individualizada, os convites para as celebrações promovidas por devoções particulares e irmandades tinham destaque nas seções dos jornais dedicadas a assuntos religiosos[5]. Ambas consistem em associações religiosas de leigos, mas se diferenciam sobretudo quanto ao grau de organização e institucionalização e o tipo de vínculo entre os seus membros.

As irmandades eram mais estruturadas e muitas tinham as suas próprias igrejas, desempenhando papel fundamental para além do culto aos seus padroeiros, sendo espaço de solidariedade, liberdade e de inclusão social para os seus membros, unidos por vínculos étnicos e laborais. As devoções particulares, por sua vez, estavam

[4] Um dos aspectos que contribuem para que essas referências sejam bastante esporádicas nas primeiras décadas do levantamento é que não havia nenhuma igreja dedicada a esses santos no Rio de Janeiro até os anos 1940.

[5] No Correio da Manhã, intitulava-se "Vida Católica", e no JB, "Notas religiosas".

mais assentadas em laços familiares e de vizinhança, e comumente correspondiam a "um conjunto de moradores de uma rua, largo ou praça, que organizam uma devoção em honra a algum santo, geralmente venerado em um oratório ou pequeno nicho existente no espaço público da vizinhança e que se organizava para comemorar a festa de seu santo de devoção" (QUINTELA, 2005, p. 94).

Nos convites publicados nos jornais, vemos as celebrações das devoções particulares organizadas em dois momentos: os atos litúrgicos e a festa. Assim, depois da missa com cânticos e ladainhas, seguia-se em procissão até a sede da devoção, geralmente a residência de um dos membros, onde a festa poderia ser mais doméstica com o serviço de banquetes e quitutes ou ter o formato de uma quermesse, com apresentação musical em coreto, fogos de artifício, leilões de prendas e barracas de comidas e bebida. Ao atentarmos às localidades dessas festas, vamos perceber que a maior parte das missas eram celebradas na região central da cidade, mas essa devoção também se fazia presente nos subúrbios e na Ilha do Governador.

> **Devoção Particular de São Cosme e São Damião. Flecheiras - Ilha do Governador**. Efetivar-se-á quarta-feira, 27 do corrente, com toda a pompa, a festa da Devoção Particular de S. Cosme e S. Damião, a cargo da festeira d. Elvira Eva da Conceição. Às 9 horas sairão processionalmente os bem-aventurados santos, da residência da festeira para a capela de S. Sebastião. Às 10h, após a execução de brilhante sinfonia, entrará a missa solene [...]. À noite será entoada esplêndida ladainha. Às 2h da

> tarde começarão os festejos externos, em frente à residência da festeira, que se prolongarão até às 10h da noite. Haverá quermesse, leilão de ricas prendas, música, balões, fogos etc. (*Correio da Manhã*, 23 set. 1911).

Dentre as irmandades, destaca-se a Venerável Confraria dos Gloriosos Mártires São Gonçalo Garcia e São Jorge[6], sediada na igreja dos padroeiros, à rua da Alfândega. Foi a devoção aos santos gêmeos pela venerável confraria que teve maior visibilidade na imprensa na primeira metade do século, noticiada como acontecimento "popular" e "tradicional", cujo programa festivo previa missas solenes, procissão e ladainha.

Ainda em 1894, noticiava-se na *Gazeta de Notícias* missa em ação de graças aos santos gêmeos nessa igreja próxima à Praça da República, outrora Campo de Santana. Esse mesmo periódico registrou que, em 1914, a confraria recebeu de um devoto a imagem dos santos, que foi abençoada e incorporada ao altar da igreja. A partir daí, são divulgadas regularmente na seção religiosa dos periódicos as missas mensais a cada dia 27 e a celebração em setembro, reiterando que a imagem estaria disponível para veneração ao longo de todo o ano. Vale registrar que, em 1918, quando a cidade estava

[6] A Venerável Confraria dos Gloriosos Mártires se conformou na união de duas irmandades. A Irmandade do Glorioso São Jorge (1753) originalmente congregava negros e pardos ligados aos ofícios do ferro e da serralheria, notabilizando-se pela distinção de seus trajes e pela dramaticidade de suas procissões, encenando a mítica batalha entre o santo guerreiro e o dragão. Em 1854, depois que igreja na rua São Jorge (atual Gonçalves Ledo) ruiu, a irmandade foi acolhida pelos irmãos de São Gonçalo Garcia (1758), sediados na igreja da rua da Alfândega, na altura do Campo de Santana, originando a Venerável Confraria (TEIXEIRA, 2017).

assolada pela pandemia da gripe espanhola, a confraria percorreu em procissão as ruas daquela região central levando no andor as imagens dos santos médicos e de Santo Expedito, intercessor das causas urgentes, além dos padroeiros da irmandade.

Até o final da década de 1920, de acordo com os jornais, os santos gêmeos são celebrados por devotos, individualmente ou associados em irmandades e devoções particulares, de acordo com a liturgia católica e o modelo festivo das quermesses. A exceção são dois anúncios, publicados no JB em 1924 e 1926, por uma devota chamada Francisca Maria da Conceição:

> **S. Cosme e S. Damião** - Convido as pessoas religiosas que queiram assistir esse acto de religião. Missa dia 29 na Igreja de São Benedito em homenagem a S Cosme e S Damião, havendo também distribuição de doces às crianças que comparecerem e às pessoas que fizerem comunhão na intenção dos mesmos. Francisca M. da C. (*Jornal do Brasil*, 27 set. 1924).

> **Missas em ação de graças a S. Cosme e S. Damião** - Francisca Maria da Conceição convida todas as pessoas e devotos de S. Cosme e S. Damião para assistirem a missa que será rezada amanhã às 9:30 horas, na Igreja de Sant'Anna: peço aos devotos fazer o favor de corrigir os seus filhos, para que haja silêncio e respeito ao Santíssimo Sacramento, que está exposto. Após a missa ofertarei doces às crianças ao lado de fora da Igreja. Ficarei grata às pessoas que comparecerem a esse ato de religião. (*Jornal do Brasil*, 25 set. 1926).

> A Sr. D. Francisca Maria da Conceição Mandou celebrar hoje às 9:30 horas, na Igreja de Sant'Anna, uma missa em louvor a S. Cosme e S. Damião. Finda a missa, D. Francisca distribuirá doces às crianças que durante a mesma se portarem com respeito e rigoroso silêncio. (*Jornal do Brasil*, 26 set. 1926).

Estes são os primeiros registros em nosso levantamento da oferta de doces a crianças como forma de celebrar os santos e, depois, só voltaremos a encontrá-los na década de 1930, já com alguma regularidade. Como continuidade ao que vimos até aqui, trata-se de uma devota oferecendo missas em igrejas vinculadas às irmandades negras e pardas, neste caso, a Igreja de N. Sra. do Rosário e S. Benedito e a Igreja de Sant'Anna, na região central da cidade; mas singulariza-se por informar que, além da missa, haverá distribuição de doces às crianças e demais pessoas que participarem do ato religioso. Dois anos depois, o convite é refeito com atualizações, ou melhor, prescrições, focalizando as crianças e pedindo que os pequenos se comportem, avisando que a entrega dos doces será do lado de fora da igreja. Essas advertências, por um lado, se referem às etiquetas mais rigorosas impostas pela exposição do Santíssimo Sacramento – foi justamente naquele ano de 1926 que a Igreja de Sant'Anna se tornou um santuário de adoração perpétua, passando a expor permanentemente essa peça tão sagrada, diante da qual deve sempre haver ao menos uma pessoa rezando. Ao mesmo tempo, o pedido reforçado às crianças nos permite intuir que havia uma experiência anterior por parte da devota e uma expectativa, por

parte das crianças, que, talvez, em anos anteriores já estivessem tumultuando a liturgia na ansiedade pelos doces.

Se as crianças esperavam por aqueles doces, é provável que essa modalidade votiva não tenha sido inaugurada em 1924 e que dona Francisca não fosse a única devota a praticá-la. Esses foram os primeiros registros de distribuição de doces no âmbito da devoção aos santos gêmeos no Rio de Janeiro, mas uma rápida consulta à hemeroteca digital nos mostra que essa era uma modalidade bastante corrente em celebrações seculares envolvendo crianças à época. Vejamos alguns casos exemplares:

> **Casino Nacional** - Extraordinária matiné familiar às 2 horas da tarde, com *farta distribuição de doces às crianças*, e à noite esplêndido espetáculo, em que se despedem do público os aplaudidos duetistas Les Gilbernon's (*Jornal do Brasil*, 7 fev. 1904).

> Como fazem todos os anos, nos três dias risonhos da cristandade: Natal, Ano Bom e Reis, as damas da Assistência e Proteção à Infância reuniram, anteontem, no terreno anexo ao Lyceu de Artes e Ofícios, os seus protegidos proporcionando-lhes horas de contentamento, no convívio de centenas de crianças que desde a gota do leite até o agasalho do corpo - relativo conforto da tenra existência, devem à instituição criada pelo Sr. Dr. Moncorvo Filho. [...] À tarde, um pouco depois das 5 horas, *houve distribuição de "bombons", balas e doces às crianças*, mantendo-se animada a reunião até 10 horas da noite (*Jornal do Brasil*, 27 dez. 1913).

> Solenizando a festa da Bandeira, a catedrática Anna F. José Veríssimo, diretora da Escola José Veríssimo, reuniu todas as professoras e alunas ao meio-dia em ponto e entre palmas e flores hasteou o Pavilhão Nacional, enquanto eram tocados os Hinos Nacional e da Bandeira. [...] Seguiu-se uma *farta distribuição de doces e duas horas de festa infantil* (*Jornal do Brasil*, 20 nov. 1923).

Distribuídos por três décadas do início do século XX, esses casos são exemplares de dezenas de outras notícias sobre festas infantis cujo programa era marcado pela distribuição de doces, desde festas escolares, natalinas até matinês de carnaval, tanto privadas quanto públicas – nestas últimas, quando destinadas a crianças em situações de vulnerabilidade, as dádivas ainda ganham um cunho assistencialista, com roupas e alimentos.

Para entender os processos pelos quais essa forma de celebrar a infância, bastante difundida na *belle époque* carioca, assume uma dimensão sacralizada no culto aos santos gêmeos, um caminho possível é perguntarmos quem foi dona Francisca, devota a distribuir doces, quais sentidos ela atribuía a essas práticas, pensando nas dimensões não noticiadas da festa, no que acontecia depois da missa, do lado de fora da igreja, para além da liturgia católica convencional.

O levantamento nos jornais quase sempre nos levou a anúncios de missas votivas e quermesse, sendo os convites publicados por dona Francisca uma exceção que amplia os nossos horizontes de investigação. Encontramos um outro caso singular na matéria

publicada em 1926 no jornal *O Imparcial* sob o título "Revivendo uma velha tradição - Festejando S. Cosme e S. Damião". Embora não fale em distribuição de doces, essa ocorrência é fonte única em nosso levantamento, pois não se trata de um anúncio publicado por uma devota, mas de uma reportagem sobre ela – o que evidencia também um processo de mudança no estilo jornalístico, com a figura do repórter que sai às ruas em busca dos acontecimentos e personagens da cidade (VELLOSO, 2004). No caso, a velha baiana Thereza de Jesus, conhecida por Tétéia, cuja celebração no dia dos santos Cosme e Damião, em sua casa na rua Luiz de Camões, 76, região central da cidade, seria bastante afamada. Segundo o jornal,

> Os festejos que duram três dias têm início na véspera e terminam no dia imediato ao do padroeiro. Na manhã de ontem, na igreja de N. Sra da Conceição foi rezada uma missa solene, a qual compareceu a velha baiana, acompanhada por um numeroso grupo de crianças levando uma delas os dois santos. Finda a missa em procissão, a velha voltou para a residência, onde prosseguiram as festas, que só terminaram na noite de hoje. A festa da velha Tétéia constitui ainda hoje, uma das tradições do Rio. A ela comparecem pessoas de destaque e devotos dos santos gêmeos. (*O Imparcial*, 28 set. 1926).

Marcadas pela presença das crianças, vemos que a missa e a procissão antecedem as cerimônias festivas na casa da baiana, já idosa, que parece ser uma prática de longa data e bastante popular.

Percebemos melhor esses aspectos ao saber que uma das *pessoas de destaque* a comparecer nessas festas era Vagalume, pseudônimo de Francisco Guimarães, célebre cronista carnavalesco que também colaborou com *O Imparcial*, mas notabilizou-se pela pioneira coluna momesca no JB. Em *Na roda do samba* (1933), livro que reúne seus escritos sobre a música e o cotidiano negro e popular da então capital federal, a crônica "Gente de outro tempo" recorda o samba da antiga, cultivado nas casas das tias baianas, mais autêntico e espontâneo, que estaria em via de desaparecer com a indústria musical nos anos 1930.

Um dos eventos saudosamente lembrados pelo autor é a festa de São Cosme e São Damião na casa de Tia Thereza, a Tetéa[7], uma velha baiana quituteira que abrigava órfãos e crianças abandonadas. Além da festa em sua residência, o seu tabuleiro em frente à Igreja do Rosário era onde os sambistas sabiam da novidade, e lá o pessoal do JB levado por Vagalume também se reunia para desfrutar angu, linguiça frita, peixe frito, farofa de ovo, doces, entre outros quitutes, e atuavam junto à polícia para garantir a permanência da baiana naquele ponto na esquina da rua do Rosário com a Gonçalves Dias. O sambista Didi, marido de outra baiana, a Tia Gracinda, a quem se atribui a real autoria do mítico "Pelo Telefone", homenageou a velha Tetéa em uma de suas composições: "Esta gente enfezada/Que nas pernas tem destreza/Vem cair na batucada/Na casa da tia Thereza/

[7] A grafia do apelido difere, sendo Tétéia para a reportagem de O Imparcial, e Tetéa nas memórias de Vagalume.

Baiana do outro mundo/Eu sinto a perna bamba/O meu prazer é profundo/Aqui na roda do samba".

Segundo Vagalume, Didi levou esse samba para o rancho *Macaco é o outro*, fundado na década de 1910 pela família de Ciata, a mais célebre das tias baianas, que, pelo trabalho de Roberto Moura (1995), sabemos ter sido também grande devota dos santos gêmeos. As datas mais importantes na sua casa eram as festas de Cosme e Damião e Ibeji, e N. Sra. da Conceição e Oxum, orixá para qual foi feita. Primeiro, a missa em ação de graças na igreja, talvez naquela de São Gonçalo e São Jorge no Campo de Santana, onde seus familiares eram membros da confraria que também tinha N. Sra. da Conceição como padroeira; depois, o caruru para os ibejis em sua casa, culminando no samba que varava a noite.

Moura nos conta que a tradição da *ibejada* de Ciata, como chamavam a festa dos Ibejis e de Cosme e Damião, foi mantida por sua irmã de santo Carmem Teixeira da Conceição, a Tia Carmem do Xibuca, em sua casa na região da Praça Onze até os anos de 1980, quando morreu aos 108 anos. Feita para Oxum no terreiro pioneiro de João Alabá, onde Ciata era a mãe pequena[8], Tia Carmem saiu da Bahia aos 10 anos de idade, em 1888, acompanhada da mãe, Tia Mônica Maria da Conceição, e depois se casou na Igreja de Sant'Anna, tendo 21 filhos biológicos, sendo duas gestações de gêmeos. Tia Carmem era rezadeira e vendia doces no tabuleiro. Consta

[8] A mãe pequena ou, no iorubá, iakekerê é um cargo religioso que designa a posição hierárquica abaixo da ialorixá ou do babalorixá, sendo a sua substituta imediata e, portanto, a segunda pessoa mais importante em um terreiro de candomblé.

na sua biografia a participação na fundação da escola de samba Vizinha Faladeira, em 1932. Abaixo, cito trechos das memórias de sua neta sobre essas festas nas décadas de 1950 e 60:

> Ela começara a dar doces no dia 27 de setembro aos 17 anos e acreditava que São Cosme e São Damião a ajudavam na hora de rezar crianças e adultos, de ventre virado, espinhela caída ou mau olhado [...] Para a festa, vovó mandava imprimir uns cartões que eram oferecidos a quem quisesse colaborar. Enquanto isso, iam chegando, bem antes da data, os gêneros alimentícios e brinquedos. [...] A missa dos santos era sempre na Irmandade de São Jorge. [...] Vovó, como se sabe era muito vaidosa e se vestia de baiana [...]. Em casa, a festa caminhava com a ajuda das filhas, dos genros e dos amigos, que ficavam planejando a apresentação e a distribuição dos comes e bebes. [...] Na festa era servido o célebre caruru de São Cosme e São Damião, além de acarajé, xinxim de galinha, angu à baiana, manjar branco, doces diversos, bolos, sem falar na distribuição de brinquedos e presentes para as crianças, que se organizavam em fila para recebê-los. Além do mais, nunca faltava a alegria incrementada pelo samba. [...] A casa da vovó era o local onde a baianada da velha guarda se reunia regularmente no dia de São Cosme e São Damião, mantendo a tradição da Ibejada, que vinha da casa de Tia Ciata. (SILVA, 2009, p. 67-69).

Estamos na Pequena África, a região compreendida pela zona portuária e a Cidade Nova, onde se estabeleceu essa comunidade

articulada em torno das lideranças negras femininas, depois do fluxo migratório de baianos livres, predominantemente nagôs, no último quarto do século XIX. Os membros dessa comunidade estavam em constante movimento, negociando com segmentos da elite e classe média. Também se faziam presentes nos subúrbios, dialogando com outros negros vindos das Minas Gerais e do sul fluminense, que igualmente tinham as suas referências femininas, como Tia Eulália e Vovó Maria Joana, na Serrinha, em Madureira. Trocavam ainda com os africanos, geralmente bantos, trazidos pelo tráfico, em convívio com demais trabalhadores integrantes de uma classe operária em formação.

Longe de constituir uma bolha étnica e territorial, a Pequena África era o coração de uma experiência sociocultural na capital federal marcada pela troca e negociação, entendida aqui como resistência, constituindo redes de sociabilidades originais e criativas que propiciaram a conformação de uma cultura popular e urbana singular, como o samba carioca, e também novas expressões religiosas (MOURA, 1995). Práticas que foram inicialmente perseguidas pelo Estado e invisibilizadas nos veículos de informação, de modo que, quando "viram notícia", mesmo que pontualmente, já são consideradas "velhas tradições" mantidas por gerações mais antigas – é o caso da devoção de Tia Thereza.

Com esse quadro, descortina-se para nós as dimensões devocionais não oficiais de parte das atividades religiosas que encontramos noticiadas nos jornais, principalmente aquelas ligadas às irmandades negras da região central da cidade, e que, agora, podemos

ver como preâmbulo das festividades, sagradas e profanas, nas casas da Pequena África. Nesses espaços, o culto aos santos gêmeos foi transformado pelos saberes religiosos e culinários das tias baianas, modulando as próprias práticas afro-religiosas de matriz baiana no encontro com novos costumes civilizatórios de uma cidade que se pretendia moderna, assumindo a distribuição de doces às crianças, especialmente os de tabuleiro, um protagonismo inédito que vai singularizar a devoção a Cosme e Damião no Rio de Janeiro no século XX.

1930

Retornamos aos jornais, agora entrando na década de 1930. Enquanto o *Correio da Manhã* segue com os anúncios convencionais de missas votivas e festas de devoções particulares, o convite para distribuição de doces no dia de Cosme e Damião torna-se frequente no *Jornal do Brasil*. O interessante é que encontraremos essas práticas nos anúncios na seção religiosa (há registro de doces na Matriz de Inhaúma e na Igreja da Penha), mas principalmente na programação das sociedades carnavalescas, notoriamente os ranchos, como o *Prazer das Morenas* e *Arrepiados* – este último formado por trabalhadores da fábrica de tecidos Aliança, em Laranjeiras, entre eles os familiares de Cartola, que, ao fundar a Mangueira, se inspirou nas suas cores verde e rosa. No caso abaixo, o convite do *Flor do Abacate*, um dos ranchos mais célebres e

longevos, com sede no Catete, do qual participava, por exemplo, a família de dona Ivone Lara:

> **As festas de S. Cosme e S. Damião -** Vai realizá-las o Rancho tricampeão Flor do Abacate. Esplêndida festa no dia 27. Programa: missa dia 26 na N S do Rosário. Dia 27, 17h às 19h, Matinê Infantil com danças e distribuição de bombons doces e brinquedos; 19h espetáculo da trupe liberato; 22h baile comemorativo. (*Jornal do Brasil*, 16 set. 1933).

Na mesma edição do jornal, estava publicado um anúncio feito por um grupo de foliões identificados como *Ala dos cinco devotos*[9], convidando os leitores para sua festa de Cosme e Damião na rua Real Grandeza, em Botafogo, que teria como atração principal um concurso de samba entre as escolas de Mangueira, Estácio, Copacabana, Catete e Catumbi – aqui, escola ainda entendida menos como uma organização formal ou institucionalizada do que uma referência às linhagens ou tradições de sambistas vinculadas a determinados territórios.

Essas festas promovidas pelos ranchos e por outros tipos de organização originados naquela comunidade negra baiana, da qual falávamos na seção anterior, evidenciam a importância das formas associativas carnavalescas na legitimação das sociabilidades e devoções negras e populares, ainda bastante invisibilizadas na seção

[9] Os cinco devotos foliões eram Mário Martinho de Souza, Bernardino Nascimento, Alexandre Werneck, Annibal E. Silva e Olavo da Silva.

religiosa dos jornais, predominantemente católica, mas amplamente divulgadas no caderno do *Jornal do Brasil* dedicado às sociedades recreativas. Aliás, o JB, pelo menos desde a década de 1910, promovia concursos e desfiles de carnaval. Algumas poucas notícias encontradas fora desse contexto editorial nos ajudam a dimensionar a popularidade dos festejos de Cosme e Damião à época. Na coluna "Na polícia e nas ruas", encontramos a notícia de uma briga entre duas mulheres que se desentenderam enquanto cantavam em homenagem aos santos em um terreiro no Morro do Salgueiro, cujos barracões estavam em festa:

> **A reza ficou a meio quando festejavam Cosme e Damião** - Em vários barracões do morro do Salgueiro festejava-se, ontem, à noite, o dia de S. Cosme e S. Damião, que transcorre hoje. Por todos os lados notavam-se os terreiros repletos. No casebre onde reside Olympia e Maria Bernardo dos Santos, também se rezava um ritual de ladainha, para o santo do dia. A primeira puxava a prece e Maria fazia o coro, com os demais assistentes. [...] Em dado momento, porque o coro não correspondesse ao ritmo da cantora, surgiu uma contenda entre as duas mulheres. [...] A certa altura, Maria exasperada, lançou mão de um bule, com o qual passou a agredir sua contendora, ferindo-a na cabeça. Nessa altura, terminou a festança, com a ida de Olympia para a Assistência e a fuga de sua agressora. A polícia do 17º distrito tomou conhecimento do caso. (*Correio da Manhã*, 27 set. 1934).

Os aspectos populares têm destaque nas notas religiosas à medida que surgem as dimensões conflituosas. Em 1935, o JB divulgou a festa dos santos Cosme e Damião da Igreja de São Pedro, no Encantado, com missa, procissão e quermesse, mas também reproduziu uma advertência do padre, originalmente publicada no boletim paroquial:

> **Aos católicos** - Infelizmente há quem abuse dos gloriosos mártires S. Cosme e S. Damião, profanando os seus nomes em pagodes e superstições, carregando sua imagem pelas ruas, em bandejas com promessas para colher dinheiro e aplicá-lo em danças e comedorias diante do seu oratório [...]. Os verdadeiros devotos não devem concorrer nem tomar partido nessas festas. [...]. Arte diabólica e infernal é então o tal "dahum" ou "dohum", não sei, no meio. Quem tiver tal imagem quebre imediatamente ou entregue na Matriz, pois é um pedaço de pau, massa ou gesso como outro qualquer. É um triste e vergonhoso abuso e invenção do demônio. Somos civilizados ou somos selvagens? E na capital da República! Saibam também os católicos, principalmente as senhoras, que estão erradas, as que, por causa desses abusos das pessoas ignorantes, não querem considerar S. Cosme e S. Damião, S. Jorge e outros, como grandes santos da igreja e se escandalizam vendo as suas imagens no altar da Matriz [...]. (*Jornal do Brasil*, 28 set. 1935).

A advertência do pároco tem muitas dimensões que nos interessam. A primeira delas é oferecer um quadro da devoção para

além das modalidades católicas. As esmolações, que no final do XIX apareceram no jornal denunciadas como reminiscência pré-republicana, seguem presentes na paisagem da cidade e ainda condenadas, agora como prática de "falsos devotos" que profanam os santos em *pagodes* com danças e comidas, evidentemente se referindo às cerimônias das religiões afro-brasileiras. Percebe-se também que a imagem dos santos gêmeos acompanhados de um terceiro irmão já estava bastante difundida. Como sabemos, essa representação materializa a infantilização dos santos por sua associação com os orixás gêmeos[10].

O incômodo do pároco que, em tom quase desesperado, tenta controlar as práticas de seus devotos, evidencia a força e a popularidade dessas concepções sobre Cosme e Damião, a ponto dele também dirigir sua crítica aos católicos mais afeitos às liturgias oficias, que parecem desprezar esses santos ao associá-los mais ao panteão afro-religioso do que ao cristão. Aquela festa no Encantado não voltaria a ser anunciada nos anos seguintes. A devoção a Cosme e Damião se populariza na cidade e os sentidos em torno dessas práticas e concepções estão em disputa.

No final da década de 1930, surge um novo tipo de ocorrência em nosso levantamento: a publicidade de lojas e fábricas de doces para a festa de Cosme e Damião. Sugere-se então uma tradição, uma prática já estabelecida, com temporalidade própria que marca o calendário festivo da cidade e ganha uma forte dimensão

[10] Sobre a associação entre Cosme e Damião e Doum, ver neste livro a introdução e o capítulo de Mourão.

econômica, incorporada pela recém-estabelecida indústria dos doces, que também a impulsiona.

> **S. Cosme e S. Damião** - Doces de diversas qualidades e cocadas em geral na rua general caldwell, 80. (*Jornal do Brasil*, 24 set. 1939).

> **S. Cosme e S. Damiao -** Balas, doces, biscoitos e demais artigos por preços especiais para as tradicionais festas. Fábrica Viana, rua Frei Caneca. 61. (*Jornal do Brasil*, 23 set. 1941).

Desde as primeiras ocorrências, além de balas, doces e biscoitos apresentados de forma genérica, a cocada tem destaque na doçaria de Cosme e Damião. Na década de 1950, notícias tratavam da falta de coco para atender à demanda das fábricas e doceiras no mês de setembro. Talvez, assim como Doum está para iconografia, a cocada esteja para os doces como materialização da tradição afro-brasileira, pela qual o costume de distribuir quitutes às crianças se tornou uma modalidade votiva aos "santos meninos"; é uma herança dos tabuleiros das tias baianas[11].

[11] A cocada é o principal doce do tabuleiro das baianas, que são preparadas com diferentes receitas: cocada puxa (cocada mole preparada com rapadura puxa, gengibre e coco), cocada de amendoim (que no Rio de Janeiro é conhecida como pé de moleque), e as tradicionais de coco e coco queimado, podendo também ter outras frutas em seu preparo (MENDEL, 2014, p. 65). Sobre as baianas de acarajé e a devoção a Cosme e Damião, ver o capítulo de Bitar, neste livro.

Doces de primeira qualidade - Cosme e Damião. A preços de fábrica diretamente de SP. Cx com 30 doces sortidos; cocada, doce de leite, batata, abóbora, gibi, pé-de-moleque-kalu etc. Cxs c/ 110/120 balas recheadas com puro mel ou fruta; balas maravilha, cristal, caramelos, bombons etc. Doces "Confiança" de S. Paulo distribuídos pela Casa Pauliceia, Av suburbana, 7084, Abolição. (*Jornal do Brasil*, 14 set. 1952).

S. Cosme e Damião - Aceitam-se encomendas para bolos e imagens de açúcar com ou sem Doum. Madame Monteiro. (*Jornal do Brasil*, 20 set. 1953).

São Cosme e São Damião - Saquinhos de papel e bolas de encher com dizeres alusivos; forminhas para doces; papéis recortados para balas; bandeirinhas de papel; copos de papel cônicos para café, sucos e vitaminas [...] enfeites, velinhas e infinidade de artigos de papelaria, brinquedos e novidades, são encontrados aos melhores preços da praça no Bazar 1029 Av Pres. Vargas. (*Jornal do Brasil*, 22 set. 1955).

Cosme e Damião é com Casas da Banha e Merci - Doces Boa Viagem: abóbora com batata, Maria Mole, Picolé de Banana, Geléia Colorida, Pé de boi, Crocante, Caju no palito, Marmeladinha. Doces Bela Vista: Doce de leite, paçoca, Pé de Cabra, Gibi, Biriba, Peito de negra, copo com banana, fumaça, confeitos, Geléia colorida, suspiro de cor, Maria-Mole. Doces Riano: cocada aranha, cocada delícia. queijadinha, bolinho keki. Doces Kokinho: pipoca de arroz, pé de moleque, doce de leite com anel. Diversos: suspiro, balas extra recheadas, pirulito Q-chute, pirulito

> Childs. Lista de brinquedos e miniaturas: revólver, foguete, cometa, apito, bolinhas. Embalagens: Sacos de papel. (*Jornal do Brasi*l, 25 set. 1978).

As vendas voltadas para a "época de Cosme e Damião" vão ajudar a definir o que se reconhece como doces tradicionais da festa, cristalizando um repertório de doces da época, ao mesmo tempo que o atualizam permanentemente com o lançamento de novos produtos. Com a entrada da indústria e do comércio de doces, surgem itens alusivos à data que adquirem uma dimensão simbólica fundamental, como os saquinhos estampados com as imagens dos santos. Ao longo das décadas, os anúncios de fábricas, lojas, doceiras e boleiras são constantes e nos ajudam a perceber as mudanças e continuidades da festa. Atentar às comidas e demais coisas vendidas para essa ocasião nos permite visualizar não só quais são os doces, mas de que forma eles são distribuídos, quais as modalidades de homenagear os santos presenteando crianças.

No repertório dos doces que atravessam as décadas, além da cocada, há clássicos da doçaria brasileira, feitos para comer com a mão: doce de abóbora e batata, marmelada, doce de leite, paçoca etc. Destacam-se também os gelatinosos, como a maria-mole, que surgem com os preparos industriais. Alguns tipos de doce serão marcantes apenas para algumas gerações que vivenciaram a época em que estavam na moda. Os anúncios de bolos e artigos de papelaria indicam outra forma de dar os doces além dos saquinhos, fazendo a festa como se fosse aniversário infantil, podendo ter brinquedos entre as prendas.

1940-1950

Em 1945, foram criadas 25 paróquias pelo decreto de Dom Jaime Câmara, então arcebispo do Rio. Entre as novas igrejas, as matrizes de Cosme e Damião, no Andaraí, e a de São Jorge, em Quintino. Com a romanização do clero católico, que se torna mais alinhado às políticas pastorais do Vaticano, os cadernos religiosos do JB e do *Correio da Manhã* vão priorizar a agenda paroquial em detrimento das irmandades, de modo que a festa da Confraria dos Gloriosos Mártires São Gonçalo e São Jorge[12] deixa de ser noticiada e as festas das demais irmandades se tornam exceção. Nos anos que seguem a sua fundação, ainda sediada em uma capela provisória, todo evento do calendário litúrgico da paróquia do Andaraí é noticiado (semana santa, festas dos santos juninos etc.), assim como as campanhas e atividades sociais, aumentando consideravelmente o número de ocorrências em nosso levantamento.

A Matriz do Andaraí assume o protagonismo das festas de Cosme e Damião na seção religiosa desses periódicos. A princípio, a festa dos padroeiros é anunciada com novena e missas, procissão e benção com a relíquia, batizados e quermesse. No entanto, não tardam em aparecer as advertências para que os devotos, "em vez de balas e de doces, contribuam com gêneros alimentícios, fazendas, sapatos e roupas para os pobres" (*Correio da Manhã*, 25 set. 1952).

[12] A romanização impactaria as próprias irmandades, que adotariam uma postura mais restritiva em relação às práticas populares.

Apesar do destaque dessa matriz, as celebrações em outras duas igrejas foram notícia no período. No convite para a Festa Inaugural de São Cosme e São Damião da Matriz de São Jorge, em Quintino, que buscava arrecadar recursos para custear as despesas da paróquia recém-inaugurada, pedia-se de antemão que os devotos não "desvirtuem a pureza do culto com deturpação ou manifestação não compatível com as leis eclesiásticas" (*Correio da Manhã*, 26 set. 1948). Por outro lado, a irmandade de N. Sra. do Amparo, em Cascadura, divulgou a "festa para crianças em homenagem aos santos mártires S. Cosme e S. Damião" com "distribuição de roupas, doces e brinquedos a 120 crianças pobres" (*Correio da Manhã*, 24 set. 1953). Esta é a última festa de irmandade registrada em nosso levantamento, e o contraste com a posição paroquial ficará cada vez mais evidente, na medida em que nas seções católicas as notícias envolvendo doces e crianças só aparecerão em contextos de conflito e tensão entre o que se defende como liturgia oficial e as práticas dos devotos.

Ao mesmo tempo, observamos na década de 1950 um transbordamento de menções a Cosme e Damião para além da programação festiva católica e fora de contextos religiosos stricto sensu, evidenciando a força desses santos no imaginário e a presença pública cada vez maior na cidade, no lastro da expansão e legitimação social das religiões afro-brasileiras de modo geral e, em especial, a umbanda – que havia se conformado nas últimas décadas, sacralizando os doces da época e incorporando os santos ao seu panteão,

associados a um conjunto de representações em torno da infância vigentes naqueles anos 1920 e 1930[13].

No dia seguinte à festa de Cosme e Damião de 1952, um artigo intitulado "Macumbiza-se o Rio" noticiava com estranheza os doces encontrados na grama de uma praça no bairro do Leblon em oferenda aos santos. Na mesma nota, como parte desse processo de "macumbização" da cidade, menciona-se ainda a celebração a Iemanjá nas praias da zona sul:

> Na grama da pequena Praça Atahualpa, lá no fim do Leblon, jazia ontem o estranho achado que as crianças faziam com exclamações de pasmo: num prato de papelão, cocadas, balas, beijus, três rosas brancas, e, deitados entre as cocadas, dois bonequinhos de celulóide, dois calunguinhas, um preto e outro branco. Eram São Cosme e São Damião. Os doces eram uma oferenda. O Rio se macumbiza. [...] E se o leitor pensa que é só "festa de prêto", fique até tarde, para o ano, no passeio de Ipanema e do Leblon, até Copacabana para ver como gente da mais alva que se produz no Brasil vai até à beira d'água com velas, flores e outras oferendas. [...] Joãozinho da Goméia, por exemplo, este ano comunicou aos fiéis, antes da data de Cosme e Damião, que, "por determinação superior dos próprios orixás", festejaria no dia dos gêmeos e não a 31 de dezembro, como é costume, o dia de Iemanjá. (*Correio da Manhã*, 28 set. 1952).

[13] Sobre doces e crianças na umbanda, conferir o capítulo de Freitas, neste livro.

Como vimos anteriormente, em grande parte do Rio de Janeiro, desde a Pequena África aos subúrbios, os santos gêmeos já eram celebrados com doces pelo menos desde os anos de 1920. Aquele "estranho achado" é revelador de um processo que se intensificava, de adesão por parte das camadas médias da sociedade carioca às tradições afro-brasileiras e da presença cada vez mais pública dessas manifestações. Não é por acaso que o artigo também dava destaque à festa de Iemanjá do pai de santo Joãozinho da Goméia, figura pública fundamental na mediação das relações entre os terreiros de candomblé e a sociedade mais ampla naquele período (LODY; SILVA, 2002). *Macumbizava-se*, portanto, o Leblon.

Em 1951, encontramos os santos na coluna musical quando do lançamento da valsinha Cosme e Damião, gravada por Gilberto Alves – que ganhou uma versão recente na voz de Mariene de Castro, muito identificada com o repertório afro-brasileiro: "Cosme, Damião, Doum/Crispim, Crispiniano/Caboclinho da mata/Doces pra vocês eu dei/E a promessa que fiz já paguei/Festas e mais festas eu fiz/Desta data feliz eu me lembro/Cosme e Damião, Doum/Vinte e sete de setembro!" (compositores: Roberto Martins e Ari Monteiro).

Quatro anos mais tarde, em ocasião dos festejos de São Jorge, a seção de música popular oferecia aos leitores uma lista de gravações de J. B. de Carvalho, precursor da macumba na indústria fonográfica, atendendo à procura pelo gênero, que era maior nessa época do ano. Eram pontos de macumba lançados pelo selo Todamérica, entre eles, "Doum, Cosme e Damião" (J. B. de Carvalho,

Rossini Pacheco e Waldir Machado), datado de 1952. Na gravação da curimba, há uma dimensão performática interessante, em que escutamos J. B. de Carvalho conversando com uma ibejada que, na sua característica fala tatibitate, pede ao "tio" uma bola para jogar no telhado do vizinho que não lhe deu doces, e grita: "viva eu!". O ponto, então, é tocado: "Saravá, Doum/São Cosme e Damião/Nesta hora de agonia/protegei nossos irmãos". Valsinha ou curimba, é na chave da "música popular" que encontramos nesses jornais as narrativas da devoção pela perspectiva umbandista, da tradição dos doces, da evocação da infância e do imprescindível Doum.

Essas dimensões também passam a despertar o interesse de folcloristas e outros intelectuais. Em 1951, é publicado um artigo assinado por Mariza Lira, membro da Comissão Nacional de Folclore, pioneira dos estudos da cultura popular urbana, especialmente a musical. No estilo verbete, a folclorista dialoga com a literatura antropológica sobre o culto aos gêmeos, notoriamente as obras de Arthur Ramos e Fernando Ortiz, apresentando as tradições católica e nagô. Ela nos conta que no Rio de Janeiro o culto a esses santos se dava no altar de N. Sra. dos Prazeres, na Igreja de N. Sra. de Bonsucesso, no Largo da Misericórdia, no que era o sopé do Morro do Castelo. Após montar esse quadro, Lira traz aspectos dessa devoção com base em suas observações na cidade do Rio de Janeiro. Diz que desde agosto os santos são vistos nos tabuleiros das baianas e em caixinhas levadas por crianças e mulheres que esmolam para suas festas. Sobre o dia 27, nos fala das celebrações tanto no

ambiente doméstico popular quanto nas macumbas, trazendo um relato de suas observações em uma casa no bairro de Vila Isabel.

> **S. Cosme e S. Damião no culto popular -** [...] Várias residências se abrem para todo o visitante, garridas mesas cobertas de iguarias e doces postas em geral diante do altar dos santos ficam à disposição de quem entrar, havendo inicialmente, na chamada primeira mesa, distribuição de doces e brinquedos às crianças. [...]. Há casas onde só são apresentados doces brancos, manjar, doce de côco, de claras de ovo etc. Nas macumbas, é o dia 27 de setembro uma data memorável. [...] Marmanjos e velhotas 'encarnam' durante as festanças, espíritos de crianças, e como se tal fossem falam em tatibitate, pulam, fazem travessuras e manhas e atiram-se vorazmente aos doces e salgados como qualquer garoto mal educado [...]. (LIRA, 1951).

Com cada vez mais adeptos das camadas médias e presentes na paisagem da cidade, essas expressões religiosas despertam o interesse dos folcloristas menos como sobrevivências, e mais como novas configurações da religiosidade popular em contexto urbano. Em janeiro de 1953, o *Correio da Manhã* noticiou a reunião da Comissão Nacional de Folclore na qual se decidiu pela realização do Congresso Internacional de Folclore em São Paulo, no ano seguinte. Na pauta da reunião presidida por Renato Almeida, a urgência de se atentar às "manifestações folclóricas que estavam aparecendo nesta capital, no culto de Iemanjá no dia 31 de janeiro, e no dia de São

Cosme e Damião, em setembro". Presente na reunião, o jornalista Nóbrega da Cunha, que escrevia no *Diário da Noite* ao estilo João do Rio, teria ponderado que essas expressões estavam se generalizando, mas eram muito antigas.

O levantamento nos jornais a partir dos 1950 evidencia a generalização não só de práticas, mas de representações. O enredamento entre Cosme e Damião, Doum, doces e crianças já parece assentado em senso comum, mostrando a força desse culto no imaginário carioca. Vale ponderar que, apesar da associação com a infância, o vínculo com a medicina e as práticas de cura não se perde nesse imaginário. Nos cadernos literários, os santos gêmeos inspiram crônicas e outros escritos. O CM publicou pelo menos dois textos de Carlos Drummond de Andrade em que os santos gêmeos são mote para questões sobre ego e o sentimento de irmanamento, no diálogo entre psicanálise, ética e poesia (ANDRADE, 1951, 1969). O dia 27 de setembro passa a ser referência temporal até na coluna política, quando os festejos do mês indicam a proximidade do período eleitoral. Na crônica esportiva, a dupla Garrincha e Quarentinha forma o trio de ataque do Botafogo: Cosme, Damião e Gol. Aliás, Quarentinha, artilheiro folclórico por não comemorar nenhum de seus gols, pois os tinha como obrigação de um operário atacante, era devoto dos santos e distribuía setecentos saquinhos de doce na Ilha do Governador cumprindo promessa pela convocação para seleção brasileira (CASÉ, 2008).

Talvez o fato mais expressivo dessa presença no imaginário carioca naquele contexto seja o apelido dado às duplas de

patrulheiros da Polícia Militar que passaram a circular pela cidade em 1954, menos pela alcunha em si do que pelas dimensões que isso tomou. A maioria das ocorrências que levantamos nesse período são referentes a esses soldados apelidados de Cosme e Damião. Com a popularidade da dupla de soldados, também atribuída ao fato de esse patrulhamento ter tornado a abordagem policial menos violenta, a PM assumiu os santos gêmeos como seus padroeiros, passando a festejá-los. Inicialmente, com missas, depois procissões motorizadas que levavam a imagem dos santos a um batalhão que a guardaria até a festa do ano seguinte, distribuindo doces e brinquedos.

Durante a década de 1960, a festa da PM ganhou proporções cada vez maiores, apoiada pela Arquidiocese e por comerciários – um crescimento que também acompanhava a militarização do governo brasileiro. Os eventos eram organizados em praça pública, nas proximidades do batalhão que receberia as imagens naquele ano. São os primeiros registros no levantamento de grandes festas públicas de Cosme e Damião promovidas por instituições seculares, sendo uma modalidade festiva ainda vigente: sediada em praça pública e organizada com o apoio de instituições governamentais e privadas, promovendo missas, recreação para crianças, shows e assistência social.

> **PM festeja padroeiros com procissão e doces** - Iniciando as festividades alusivas ao dia dos seus padroeiros, que hoje transcorre, a Polícia Militar da Guanabara realizou, ontem à noite, uma procissão motorizada [...]. Os festejos prosseguirão hoje, pela manhã, com uma distribuição de balas e doces às

> crianças da Praça Saens Peña às noves horas, e, com uma sessão especial no Cinema Olinda para a petizada, culminando, após a exibição da banda de música, às 18 horas, com a transladação das imagens dos Santos, em procissão, para a Praça Xavier de Brito, onde será celebrada missa às 20 horas. (*Correio da Manhã*, 27 set. 1963).

1960-1970

Consideramos os anos de 1960 um ponto de virada no tratamento dado ao dia 27 de setembro pela imprensa. Além das programações festivas das igrejas e das menções aos santos em crônicas e colunas sobre assuntos dos mais diversos, surgem reportagens sobre o dia de Cosme e Damião, tratando-o como um acontecimento da cidade, digno de manchetes de capa e reportagens no primeiro caderno. No início da década, as celebrações da Igreja do Andaraí e da PM ainda têm mais destaque na cobertura da imprensa, mas logo se desenha um quadro geral da cidade em festa por diversos bairros, visibilizando os centros de umbanda, casas de família, e reaparece a Igreja de S. Jorge na Praça da República, agora como um local forte de distribuição de doces, sem menção às missas e procissões da confraria. Algumas reportagens buscam histórias, dão voz aos devotos, tornando-se uma boa fonte também pela iconografia, acompanhando a mudança editorial dos jornais, investindo na linguagem fotográfica.

> **Dia de Cosme e Damião alegrou cidade triste** - A cidade, ontem, amanheceu diferente: feliz, despida de apreensões da insegurança política. A aparência

> sombria, face a falta de governo, deu lugar a bandos alegres de crianças que percorriam as ruas em busca de balas e cocadas, oferecidas por milhares de mães e família em intenção aos mártires Cosme e Damião. A gurizada desceu dos morros para fazer causa comum com a do asfalto na conquista dos doces oferecidos em homenagem aos santos gêmeos. (*Correio da Manhã*, 28 set. 1961).

> **Povo nas ruas e nas igrejas celebrou Cosme e Damião** - a exemplo dos anos anteriores, o povo carioca reverenciou nas igrejas e nas ruas a memória dos santos mártires. [...] A igreja dos dois santos, no Andaraí, esteve repleta durante todo o dia de ontem. As tendas espíritas, principalmente as da linha de umbanda, também prestaram culto aos dois santos. [...] Em todas as ruas, crianças corriam de um lado para outro, carregando sacolas com a figura de Cosme e Damião. (*Correio da Manhã*, 28 set. 1962).

A partir dessa década, encontramos os santos em referências mais generalizadas sobre a umbanda. O panteão umbandista assim como seus objetos, cantigas, comidas e outros aspectos rituais são abordados em matérias e artigos sobre os mais diversos assuntos, destinados ao público leigo, especialmente mulheres das camadas médias: balangandãs como tendência da moda, artes plásticas inspiradas na estética afro-brasileira, receitas de doces para Cosme e Damião e de iguarias da culinária afro-baiana, dicas de banhos e mandingas para obter sucesso pessoal etc.

> **As mirongas da macumba** - Você já tentou psicanálise, meditação zen, psicodramas, posturas iogues, tudo, e as coisas continuam não dando muito certo [...]. Hoje você pode usar toda essa tradição [africana] para fazer trabalhinhos, um agrado às entidades da umbanda, através de despachos e oferendas [...]. Antes de realizar as oferendas, é aconselhável tirar do corpo as cargas fluidas negativas, consequência de perturbações de ordem espiritual, de entidades de baixo astral. [...] As crianças têm seu próprio banho de descarga, o *Cosme e Damião* estimulante para os estudos e para a vida saudável. As roupas de baixo dos garotos também podem ser enxaguadas na água, mas a dosagem deve ser fraca evitando assim que as roupas fiquem manchadas [...]. (*Correio da Manhã*, 7 jun. 1971).

No *Correio da Manhã*, as religiões afro-brasileiras e espíritas ganham uma seção própria, chamada "Centros e Tendas", na qual é divulgada a agenda pública das casas de umbanda, candomblé e kardecistas, tendo destaque, em setembro, os festejos de Cosme e Damião:

> **Centros e Tendas** - Tenda Espírita São Miguel Arcanjo, rua Miguel Fernandes, 530, Méier, organizou para este mês programa de festas a encerrar-se no dia 29, com homenagem ao patrono da casa [...]. No dia 27 será a homenagem a Cosme, Damião e Doum: festa dos meninos. (*Correio da Manhã*, 11 set. 1966).

> **Centros e Tendas** - A Tenda Africana São Benedito, rua Dr Ferrari, 363, Todos-os-Santos, distribuirá

> depois de amanhã (Cosme e Damião) enxovais para recém-nascidos, balas e doces. Os enxovais são oferecidos pelos seus associados. Às 20h, será iniciada a homenagem aos santos gêmeos. (*Correio da Manhã*, 25 set. 1966).

Com a massificação da festa na cidade, nota-se um interesse público atrelado a um questionamento sobre a relação entre os santos médicos e as crianças. Até então, os esclarecimentos eram feitos em textos assinados por folcloristas e outros pesquisadores, acionando uma recente bibliografia acadêmica sobre o tema. Quando a festa deixa de ser notícia apenas na agenda católica, no final dessa década, a Igreja passa a responder sobre o assunto. Àquela altura, a festa da Paróquia no Andaraí recebia cerca de 60 mil pessoas no dia 27 de setembro. Monsenhor Romeu, dessa igreja, ora justificava que os santos faziam milagres pelas crianças, ora respondia, sobre o sincretismo, que "a elevação do nível cultural do povo eliminá-lo-á" e que "o importante é que o povo alimenta a fé crescente nos dois santos".

Contribuiu para o agravamento das relações entre Igreja e práticas populares, a mudança no calendário litúrgico, quando os santos passaram do 27 ao 26 de setembro. A mudança feita por Roma seria para evitar a sobreposição com São Vicente de Paula, que morreu em um 27 de setembro, enquanto a data de martírio dos santos gêmeos seria imprecisa, mais flexível, portanto, à mudança. Na imprensa, corria que a Igreja teria alterado para se demarcar das tradições afro-brasileiras. Se essa não foi a causa, certamente foi um

dos efeitos, pois ainda hoje muitos clérigos reforçam que os católicos devem comemorar o dia 26 com as liturgias oficiais, ao passo que o 27 seria consagrado à tradição umbandista.

Desde os anos 1940, como vimos, a Paróquia do Andaraí desaconselhava a oferta de doces, sugerindo a sua substituição por mantimentos. Em 1969, no esforço de romper a associação entre os santos gêmeos e as crianças, a Paróquia toma uma medida mais radical: a mudança da imagem principal da igreja por uma nova, em que os santos aparentassem ser mais velhos. A nova imagem não surtiria o efeito desejado e a data seguiu sendo festejada no Andaraí em grandes proporções marcadas pela distribuição de doces e sendo a igreja recordista em realização de batismos. Nos anos seguintes, a Igreja acionará menos o argumento da confusão de ideias sobre quem foram os santos gêmeos do que as confusões, tumultos e agressões ocasionados nas distribuições das prendas.

> **Igreja Mostrará Cosme e Damião de face nova em 70. Maioridade** - Cosme e Damião perderam seu ar infantil e ano que vem os fiéis os verão em imagens de gente grande. As imagens de Cosme e Damião - cujo dia é comemorado hoje - serão veneradas pela última vez, este ano, como crianças, pois já em 1970 serão apresentados como adultos, aparentando uns 30 anos, idade que deveriam ter no tempo em que foram martirizados nos primeiros templos do cristianismo na Síria [...]. (*Correio da Manhã*, 27 set. 1969).

> **Rio dá festa para Cosme e Damião hoje -** Mais de 20 mil pessoas devem ir, hoje, à Igreja de São Cosme e São Damião no Andaraí. É a festa do padroeiro, a maior do dia em todo o Estado. A Igreja não vai distribuir doces, como nos outros anos, porque, segundo os padres, "os dois santos não eram crianças como todos pensam". (*Correio da Manhã*, 27 set. 1970).

Pelos jornais, os anos de 1960 e 70 podem ser considerados o auge, não necessariamente da festa, mas da presença pública dos santos. Em 1971, o deputado Átila Nunes Filho, conhecido pela ligação com a umbanda, propunha a criação do Dia de São Cosme e Damião pela Assembleia Legislativa do Rio. Nesse momento, as vendas de brinquedos em setembro chegam a bater as do Natal, e o dia 27 de setembro é festejado desde a ala dos compositores da Mangueira à Discoteca do Chacrinha. Os colunistas de turismo, além das referências à tradição do caruru em setembro na Bahia, parecem ter descoberto Igarassu, em Pernambuco, publicando diversas matérias sobre a riqueza histórica da cidade cuja Matriz de Cosme e Damião é a igreja mais antiga do país ainda de pé, datada de 1535, tendo sido tombada como patrimônio em 1951.

Depois de inspirarem nome de táticas de policiamento, os santos são homenageados em diversos empreendimentos públicos e privados: Vila Cosme e Damião, Condomínio Cosme e Damião, Viaduto Cosme e Damião, Açougue Cosme e Damião etc. Registra-se também matérias sobre os nascimentos extraordinários de gêmeos, e a festa dos doces é ocasião para reportagens sobre excesso

de açúcar e nutrição infantil. Os santos ainda estão no caderno de cinema, destacados na resenha do filme *Amuleto de Ogum*, lançado em 1974. Farnese de Andrade e Carybé dedicam-lhes algumas obras, celebradas nos cadernos de arte. Cosme e Damião, especialmente em setembro, desdobram-se nas mais diversas pautas. Até fechar as portas em 1975, é nessa linha que seguem as ocorrências do jornal *Correio da Manhã*, fundamental para entender o lugar dos santos no imaginário da cidade.

Mantendo a abordagem jornalística e informativa, o JB traz um olhar sobre a cidade e municípios vizinhos na dinâmica do dia 27 de setembro que nos permite visualizar os efeitos da expansão urbana experimentada naquelas décadas. Por um lado, amplia-se a geografia da devoção, noticiada desde Pilares até São Gonçalo, passando pela Rocinha, mas o faz noticiando as adversidades desse processo: tragédias, tumultos e ocorrências policiais no contexto festivo e, principalmente, os atropelamentos de crianças. No limite, vai se dizer que a tradição está se perdendo ou se desvirtuando, o que consideramos sintomático de sua força na cidade.

> **Casa desaba com 36 pessoas que iam ganhar na Rocinha Doce de S. Cosme e Damião** - [...] Na casa, que não aguentou o peso e a animação das crianças, funciona um centro espírita. Sua proprietária, sra. Rita Cardoso, atribui o fato de ninguém ter morrido a um milagre e pretende continuar a distribuição hoje [...]; **Menino leva tiro em distribuição de balas** - Continua internado no Hospital Municipal de São Gonçalo menino Luis Carlos Ferreira Trindade, de 8 anos, baleado, juntamente

com mais três pessoas, domingo durante uma distribuição de doces e balas [...]. (*Jornal do Brasil*, 29 set. 1970).

Festa de Cosme e Damião se desvirtua e cria confusão na entrega de balas e doces - Completamente desvirtuada de ano para ano, a tradição de se distribuir balas e doces às crianças no dia de São Cosme e São Damião transformou-se numa acirrada disputa em busca não só mais de bala, mas também de brinquedos, roupas, restos de comida e "alguns trocadinhos", numa correria que agora tem inclusive a participação de adultos. Ontem, 30 mil pessoas visitaram a igreja do Andaraí, onde ocorreram vários tumultos a ponto de exigir a presença de guardas da PM para impedir que os fiéis que distribuíam as balas fossem pisoteados por rapazes, senhoras idosas e pelas próprias crianças que tudo faziam para conseguir ganhar mais que os outros. (Jornal do Brasil, 28 set. 1972).

Carros pegam 18 crianças correndo à cata de balas - Nada menos que 22 pessoas foram atropeladas durante o dia de ontem em toda a cidade, 18 das quais eram crianças que atravessaram as ruas correndo por causa da distribuição de balas e doces, em comemoração à passagem do dia de São Cosme e São Damião. (Jornal do Brasil, 28 set. 1973).

Nem tudo é doce na festa das crianças - Um balanço do Cosme e Damião: uma moça e três crianças atropeladas, três pessoas feridas numa briga e uma menina quase estrangulada por uma mulher; e uma senhora atingida por um vaso de plantas, quando

> corria atrás de doces com o neto de cinco anos, em Pilares. (Jornal do Brasil, 28 set. 1979).

1980-1990

No início dos 1980, repetem-se as notícias sobre o "habitual tumulto", assim como os atropelamentos de crianças, mas o tom acusatório é menor e há um viés econômico na abordagem jornalística, explícito nas reportagens sobre a expectativa do setor de doces e brinquedos pela data e nas tabelas de preço publicadas na seção de economia doméstica. Mas que também é refletido nas reportagens sobre as práticas do dia 27 de setembro, destacando as distribuições monumentais e ostensivas:

> **Cosme e Damião teve pão, doces e brinquedos** - O industrial Albano Reis, o Papai Noel de Quintino, para festejar o dia de São Cosme e São Damião, distribuiu ontem centenas de brinquedos e camisetas que foram disputados por crianças, jovens e adultos na Rua Columbia. Em Niterói, o açougueiro José Moreira Filho distribuiu, em meio a um tumulto controlado por 20 PMs, três toneladas e meia de carne. Na Rua Adolfo Bergamini, no Bairro Chave de Ouro, foram distribuídos 3 mil pães, 100kg de mortadela, 60l de groselha, 10 caixas de maçãs. O trânsito continua sendo o maior perigo para as crianças [...]. (*Jornal do Brasil*, 28 set. 1982).

Até então residuais em nosso levantamento, o JB dará mais atenção nesta década a essa modalidade de festejar os santos com

distribuições aos milhares, não só de doces, mas de cestas básicas, roupas, brinquedos e até dinheiro. As reportagens dão destaque à extravagância, contrastando a prestação perdulária com a necessidade daqueles que concorrem desesperadamente pelas prendas. Se são evidentes as questões de classe e a desigualdade social, chama atenção o fato de que o tumulto e a bagunça pelas prendas "jogadas avanço", atiradas aos populares até do alto de um helicóptero, em que as crianças quase não tem vez e que podem até descambar para violência, também fazem parte da diversão. Na medida em que a reportagem destaca esses personagens festeiros, notamos que, para além das coisas trocadas e da diversão proporcionada, há dimensões simbólicas em jogo nessas prestações, relacionadas ao prestígio e à legitimidade social de seus agentes.

Logo percebemos tratar-se de uma forma de festejar os santos que emerge de processos sociais próprios do Rio de Janeiro, intimamente relacionadas à dinâmica de poder territorializado da cidade naquele período, notoriamente a importância crescente do jogo do bicho. Não é por acaso que se localizam em bairros da zona norte e oeste notabilizados pela atuação dos banqueiros e algumas festas são sediadas em escolas de samba, no auge de sua associação com a contravenção:

> **Salgueiro abre a quadra para São Cosme e Damião** - [...] Mais de 3 mil pessoas foram ao Salgueiro, e os doces e brinquedos, inicialmente distribuídos em ordem acabaram jogados para a multidão que os disputou em empurrões. A festa serviu para divulgar a candidatura de Manola, Manuel

> Nunes Areas banqueiro do jogo do bicho, a deputado federal pelo Partido da Nova República. Ele e José Petros, o Zinho, gastaram mais de Cr$ 50 mil na festa [...]. "Quem promoveu a festa foi Waldomiro Garcia, o Miro, patrono do Salgueiro", afirmava Manola [...]. Manola disse que foram distribuídos 3 mil bonecas ("com cabelo", gabava-se), 4 mil bolas, 10 mil sacos de doce, 1mil 500 camisetas com o nome dele e o número da inscrição eleitoral. (*Jornal do Brasil*, 27 set. 1986).

> **Traficantes fecham favela para fazer festa de Cosme e Damião. Em Bangu, empresário joga dinheiro ao povo de helicóptero** - Na favela Nova Holanda [...] foram distribuídas 20 caixas de doces e balas, dois mil brinquedos e bolas. No fim da festa houve queima de 20 quilos de fogos de artifício, tudo sem interferência da polícia, que não apareceu porque não sabia de nada, segundo a Divisão de Repressão a Entorpecentes; Milagre de Natal? Não, mas pareceu. O empresário Edio Costa se vestiu de Papai Noel subiu num helicóptero e jogou 120 quilos de moedas e notas para mil pessoas na rua Visconde de Ourem, em Bangu. A correria foi grande, mas ninguém se machucou [...]. (*Jornal do Brasil*, 28 set. 1993).

A festa de Cosme e Damião ganha contornos de uma versão carioca do *potlach*, a cerimônia dos nativos norte-americanos, muito cara aos estudos antropológicos, em que a distribuição generosa e ostensiva de riquezas era uma forma de disputar prestígio (MAUSS,

2003). Apesar de nem todos os esbanjadores serem banqueiros do bicho, é uma modalidade que se conforma nesses quadros, caracterizada pela demonstração de riqueza que confere prestígio ao festeiro, reproduzido em diferentes escalas tanto por políticos em campanha eleitoral quanto por personalidades de bairro, em disputas por status na vizinhança. Um modelo de festa que também seria adotado por chefes do tráfico de drogas. O que nas décadas de 1940 e 50 era visto como folclore urbano ligado ao ambiente doméstico e aos terreiros, agora apresenta uma outra dimensão, aquela de um ritual próprio a uma sociedade heterogênea e complexa, pelo qual se mediam relações de poder, redes de sociabilidade e diferenças socioeconômicas.

Na passagem para a década de 1990, noticiaram-se também outras formas de distribuir os doces e celebrar os santos, como a entrega dos saquinhos de carro pelas vias da região metropolitana, como a rodovia Washington Luiz, onde crianças ficam a postos nos canteiros e acostamentos. A região da Barra da Tijuca e Curicica, em franco processo de expansão imobiliária, passa a compor a cartografia dos bairros onde essa tradição se faz presente. Aqui, fala-se da festa mais nas ruas do que nos templos. Ao passo que diminuem as referências aos centros e tendas de umbanda, divulgam-se festas públicas de caráter mais cultural do que votivo, realizadas por coletivos de artistas e outras associações, com capoeira e performances inspiradas no candomblé e oferta de caruru, entre outros elementos da tradição afro-baiana. Em 1987, uma festa de Cosme e Damião como essa foi realizada no Mercado São José, em Laranjeiras, como

parte das atividades para visibilizar a luta pelo tombamento do espaço e sua transformação em equipamento cultural. Por alguns anos, a trupe do Circo Voador seguiria essa linha, comemorando a data na quadra de escolas de samba com atividades voltadas às crianças, uma parceria com a Fundação Rio-Esporte.

Ao final do século XX, a devoção a Cosme e Damião segue como pauta das reportagens a cada setembro, abordada como uma tradição consolidada, transmitida familiarmente e cultivada principalmente nos subúrbios, e, por vezes, a consideram fadada ao desaparecimento ou ao enfraquecimento. Mas os jornais falam menos em "deturpações" da tradição do que em tensões e contradições latentes do Rio de Janeiro à época, ainda pertinentes, mas que não destituem o seu caráter festivo; por exemplo, a relação entre morro e asfalto, zona sul e zona norte, a violência urbana, os "menores" em situação de rua e a crise econômica.

> **O Dia da Correria - Crianças disputam balas e doces de Cosme e Damião** - O Dia de São Cosme e São Damião fez repetir, ontem, em toda a cidade, as cenas de crianças correndo atrás de doces e brinquedos. Com sacolinhas para recolher a maior quantidade possível de guloseimas, elas cercavam quem aparecida com disposição para distribuir brindes. Em ruas de maior movimento, principalmente, nas Zona Norte e bairros suburbanos, motoristas tiveram de ficar atentos, já que as crianças e adolescentes não respeitavam sinais. Na Zona Sul, a correria nas ruas foi menor, mas ainda era possível ver táxis cercados de crianças, a maioria menores de rua. Dentro dos

> táxis, senhoras distribuíam pacotinhos de doce sem sair dos veículos, o que lhes permitiam maior mobilidade. [...]. (*Jornal do Brasil*, 28 set. 1999).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste texto, corremos atrás dos santos e seus doces pelo Rio de Janeiro do século XX. Com base nos dados levantados nos periódicos da grande imprensa, tentamos não nos prender às factualidades, para apreender os aspectos não ditos e ler as notícias colocando-as em relação umas com as outras, localizando-as nos seus respectivos contextos históricos. Ao nos debruçarmos sobre cada década, não apontamos sucessões de fatos que sugerissem uma história linear e evolutiva, mas múltiplos planos que se sobrepõem e coexistem na dimensão vivida dessa devoção, uma espécie de enredo envolvendo os santos gêmeos, a cidade e sua gente.

Com isso, vimos que a devoção moderna a Cosme e Damião no Rio de Janeiro, cuja principal expressão é a distribuição de doces no 27 de setembro, está atrelada aos processos socioculturais, políticos e econômicos da cidade. Percebemos, ainda, que a entrega de saquinhos de doces às crianças como forma de homenagear Cosme e Damião materializa o encontro, a negociação e a hibridização entre a visão de mundo de matriz afro-baiana e os costumes civilizatórios da *belle époque* carioca. É parte de um repertório cultural e religioso que se conforma nas primeiras décadas do século XX, expressando a diversidade e as contradições de uma cidade em plena

transformação do seu espaço urbano e em busca de sua identidade moderna.

Nos meados desse século, o processo de romanização da Igreja culmina com as paróquias assumindo o protagonismo das festas católicas em honra aos santos, em detrimento das irmandades e confrarias. Ao mesmo tempo, a devoção se populariza e transborda para outras camadas da sociedade carioca, no lastro da expansão e legitimação social da umbanda, que havia incorporado os doces às práticas rituais e sacralizado as representações de infância, associadas aos santos. A música popular e, de modo geral, a indústria cultural revelam o enraizamento de Cosme e Damião e seus doces no imaginário da cidade.

A partir de 1960, a notícia é a cidade em festa, com destaque para os agentes festeiros e as redefinições socioespaciais no ambiente festivo. À medida que essas práticas têm uma presença pública cada vez maior, num contexto de valorização da cultura afro-brasileira pela classe média intelectualizada, visibilizam-se os conflitos entre as concepções católica e populares. Os periódicos também mostram as adversidades de uma tradição que cresce junto com a expansão urbana da cidade, destacando ocorrências policiais e atropelamentos envolvendo crianças e devotos. Nas últimas décadas do século, as distribuições monumentais trazem a diversão e a violência como dimensões da sociabilidade festiva; em jogo, o prestígio em relações de poder e territorialidade na cidade.

Dos tabuleiros das tias baianas aos banqueiros do bicho, a distribuição de doces assume muitas dimensões, próprias de um

fato social total articulado por redes de sociabilidade em uma sociedade complexa, marcada pela inter-religiosidade, a transmissão familiar, as disputas de poder territorializadas e as relações raciais e de classe, espacializadas e mediadas pelo caráter lúdico e extracotidiano do dia 27 de setembro, que também constitui um período de vendas importante para a economia da cidade.

Por fim, é válido trazer algumas considerações sobre essas práticas neste século XXI. Um ponto a destacar é que a *Festa de São Cosme e São Damião no dia 27 de setembro* foi declarada patrimônio cultural da cidade pela Câmara Municipal do Rio de Janeiro, em 2018. O projeto de lei (PL) aprovado prevê a atuação da prefeitura para "valorização, divulgação e perpetuação dessa festa com a distribuição de doces, bolos e refrigerantes no dia 27 de setembro". Esse PL foi proposto pelos vereadores Zico (PTB) e Átila Nunes (DEM), herdeiro político da família historicamente ligada à umbanda, cujo pai mencionamos ao falarmos dos anos 1970, quando propôs na época a oficialização do dia de Cosme e Damião. A patrimonialização municipal da festa só foi registrada em lei depois que a Câmara rejeitou o veto do prefeito Marcelo Crivella, bispo licenciado da Igreja Universal do Reino de Deus.

Ao mesmo tempo, sabe-se que são práticas correntes entre segmentos evangélicos a demonização dos doces, a recusa em aceitá-los e a distribuição de doces consagrados como contraponto aos saquinhos de Cosme e Damião[14]. Isso reflete um quadro mais amplo de reconfiguração do campo religioso brasileiro em que o

[14] Cf. Lívia Reis, neste livro.

crescimento evangélico em sua posição exclusivista tenciona formas de sociabilidade e práticas culturais e religiosas, definidas pela matriz católica e afro-brasileira, reconhecidas como parte da identidade carioca e nacional. Na narrativa dos devotos, a conversão e a recusa dos doces têm diminuído ou ao menos interferido nas formas de fazer a festa, mais restrita aos centros e terreiros ou focalizadas em lugares da cidade estratégicos, que concentrem devotos e crianças.

Consolidada como uma tradição, as narrativas de perda e enfraquecimento perpassam todo o período que estudamos: a "velha tradição" de Tia Thereza, apresentada pelo jornal *O Imparcial* sem muita expectativa de continuidade, as críticas às grandes festas dos anos 1980 e 90, acusadas de desvirtuar a prática, entre outras situações. Se há uma dimensão retórica nessas narrativas, não se pode ignorar as contradições e tensões próprias dos processos socioculturais da cidade em que se inserem essa tradição, que, como estamos vendo, pode assumir a perigosa interface da intolerância religiosa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CASÉ, Rafael. *O artilheiro que não sorria*: Quarentinha, o maior goleador da história do Botafogo. Rio de Janeiro: R. Casé, 2008.

CORDEIRO, Débora Aparecida. *O Correio da Manhã*: mediação entre os habitantes da cidade e os poderes constituídos (1901-1906). 2019. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal

do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

DARNTON, Robert. Writing news and telling stories. *Daedalus*, v. 104, n. 2, p. 175-194, 1975.

FONSECA, Letícia Pedruce. *A construção visual do Jornal do Brasil na primeira metade do século XX*. 2008. Dissertação (Mestrado em Artes e Design) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

LE GOFF, Jacques. Documento/Monumento. In: LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas, SP: Editora Unicamp, 1994. p. 535-553.

LODY, Raul; SILVA, Vagner Gonçalves da. Joãozinho da Goméia: o lúdico e o sagrado na exaltação do candomblé. In: SILVA, Vagner Gonçalves da. *Caminhos da alma*: Memória afro-brasileira. São Paulo: Summus, 2002. p. 153-181.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva – Forma e razão das trocas nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 183-314.

MENDEL, Debora Simões de S. *"Tem, tem, tem, a baianinha tem"*: De prática cotidiana, comida de orixás a patrimônio cultural. 2014. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*.

Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1995.

QUINTELA, Maria Alcina. *O lugar das festividades religiosas no espaço urbano do Rio de Janeiro (1830-1910)*. 2005. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

RIBEIRO, Ana Paula Goulart. Nelson Werneck Sodré e a história da imprensa no Brasil. *Intercom – RBCC*, São Paulo, v. 38, n. 2, p. 275-288, 2015.

SILVA, Yara. *Tia Carmem*: negra tradição da Praça Onze. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

SODRÉ, Nelson Werneck. *História da imprensa no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad, 1999.

TEIXEIRA, Claudia Barbosa. Uma irmandade, duas igrejas e sua identidade no espaço urbano da cidade do Rio de Janeiro. *Revista História*, ano 8, v. 1, n. 1, p. 52-70, 2017.

VAGALUME (Francisco Guimarães). *Na roda do samba*. Rio de Janeiro: Typ. São Benedicto, 1933.

VELLOSO, Mônica Pimenta. *A cultura das ruas do Rio de Janeiro (1900-1930)*: mediações, linguagens e espaços. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 2004.

JORNAIS

A Notícia,
21 e 22 nov. 1896.

ANDRADE, Carlos
Drummond de. O Zombeteiro
Exu. *Correio da Manhã*,
15 jun. 1951.

ANDRADE, Carlos
Drummond de. Dois em um:
saravá. *Correio da Manhã*,
28 set. 1969.

Correio da Manhã,
23 set. 1911.

Correio da Manhã,
24 nov. 1918.

Correio da Manhã,
27 set. 1934.

Correio da Manhã,
26 set. 1948.

Correio da Manhã,
5 ago. 1951.

Correio da Manhã,
25 e 28 set. 1952.

Correio da Manhã,
30 jan. 1953.

Correio da Manhã,
10 abr. 1955.

Correio da Manhã,
28 set. 1961.

Correio da Manhã,
28 set. 1962.

Correio da Manhã,
27 set. 1963.

Correio da Manhã,
13 set. 1964.

Correio da Manhã,
3 abr. 1966.

Correio da Manhã,
11, 21 e 25 set. 1966.

Correio da Manhã,
19 set. 1968.

Correio da Manhã,
26 e 27 set. 1969.

Correio da Manhã,
27 set. 1970.

Correio da Manhã, 7 jun. 1971.

Gazeta de Notícias, 30 jul. 1894.

Gazeta de Notícias, 26 set. 1914.

Jornal do Brasil, 7 fev. 1904.

Jornal do Brasil, 27 dez. 1913.

Jornal do Brasil, 20 nov. 1923.

Jornal do Brasil, 27 set. 1924.

Jornal do Brasil, 25 e 26 set. 1926.

Jornal do Brasil, 12 set. 1931.

Jornal do Brasil, 16 e 27 set. 1933.

Jornal do Brasil, 27 set. 1934.

Jornal do Brasil, 28 set. 1935.

Jornal do Brasil, 24 set. 1939.

Jornal do Brasil, 23 set. 1941.

Jornal do Brasil, 14 set. 1952.

Jornal do Brasil, 20 set. 1953.

Jornal do Brasil, 22 set. 1955.

Jornal do Brasil, 27 set. 1959.

Jornal do Brasil, 14 set. 1965.

Jornal do Brasil, 29 set. 1969.

Jornal do Brasil, 29 set. 1970.

Jornal do Brasil, 12 out. 1970.

Jornal do Brasil,
9 out. 1971.

Jornal do Brasil,
28 set. 1972.

Jornal do Brasil,
28 set. 1973.

Jornal do Brasil,
25 set. 1978.

Jornal do Brasil,
28 set. 1979.

Jornal do Brasil,
28 set. 1982.

Jornal do Brasil,
27 set. 1986.

Jornal do Brasil,
28 set. 1987.

Jornal do Brasil,
22 set. 1988.

Jornal do Brasil,
14 set. 1989.

Jornal do Brasil,
28 set. 1990.

Jornal do Brasil,
28 set. 1993.

Jornal do Brasil,
28 set. 1994.

Jornal do Brasil,
28 set. 1997.

Jornal do Brasil,
28 set. 1999.

LIRA, Mariza. S. Cosme - S. Damião. *Correio da Manhã*, 30 set. 1951.

O Apóstolo,
1 nov. 1868.

O Apóstolo,
24 set. 1871.

O Apóstolo,
29 nov. 1874.

O Imparcial,
28 set. 1926.

| anexo 01 |



equipe doces santos

2013

Amanda Vilela Gomes
Ana Lúcia V. Ranna
Andrews Vinícius S. da Silva
Anna Luiza Terra de Almeida
Giulia de Souza Bianco
Isabela Pillar
Lívia de Azevedo Merlim
Lucas Bártolo
Lucas Kastrup Rehen
Maria Paula Miller Duarte
Morena Freitas
Rayssa Drummond
Renata de Castro Menezes
Tiago Paz e Albuquerque
Verônica de Sá Vieira

2014

Izabella Bosisio
Lucas Bártolo M. de Oliveira
Lucas Kastrup Rehen
Maria Paula Miller Duarte
Morena Freitas
Raquel Lima
Renata de Castro Menezes
Sandra de Sá Carneiro

2015

Anderson Lucas Pereira
Lucas Bártolo
Luisa Machado de Siqueira
Morena Freitas
Renata de Castro Menezes
Thiago Oliveira

2016

Lucas Bártolo
Lívia Reis
Luisa Machado de Siqueira
Morena Freitas
Renata de Castro Menezes



sobre os autores

EDLAINE DE CAMPOS GOMES

Professora Associada do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Memória Social da UNIRIO. Doutora em Ciências Sociais pelo PPCIS/UERJ. Pesquisa manifestações, objetos e espaços religiosos em diferentes contextos sociais e políticos. É uma exímia comedora de doces.

LÍVIA REIS

Doutora em Ciências Sociais pelo PPCIS/UERJ. Pesquisadora de pós-doutorado (PNPD/CAPES) no PPGAS/MN/UFRJ. Desenvolve pesquisas com foco em temas como religião, espaço público, política, moralidades, performances e materialidades do sagrado.

LUCAS BÁRTOLO

Mestre em Antropologia Social pelo PPGAS/MN/UFRJ e doutorando na mesma instituição. Membro do Laboratório de Antropologia do Lúdico e do Sagrado (Ludens/MN/UFRJ), integrando projetos de pesquisa, extensão e exposição. Dedica-se ao estudo da religião em conexão com os temas da cultura popular; ritual e simbolismo; materialidades, arte e patrimônio.

LUCAS KASTRUP REHEN

Doutor em Ciências Sociais pelo PPCIS/UERJ, com pós-doutorado em Antropologia Social no PPGAS/MN/UFRJ. Realiza pesquisas com os temas do ritual, música, relações inter-religiosas e dádiva. Possui publicações sobre a religiosidade do Santo Daime em revistas acadêmicas, jornais e livros. É músico (compositor e baterista).

MORENA FREITAS

Mestra em Antropologia Social pelo PPGAS/MN/UFRJ e doutoranda na mesma instituição. Pesquisadora integrante do Laboratório de Antropologia do Lúdico e do Sagrado (Ludens/MN/UFRJ), concentra suas pesquisas nos temas de festas e rituais, formas de sociabilidade, religião, materialidades e crianças. Antropóloga da Superintendência do IPHAN em Sergipe.

NINA PINHEIRO BITAR

Professora Adjunta do Curso de Gastronomia do INJC/UFRJ. Doutora em Antropologia pelo PPGSA/UFRJ, com período sanduíche na NYU (Nova York, EUA). Realizou pós-doutorado (CNPq) no PPGSA/UFRJ. Atua principalmente com os temas de alimentação, patrimônio, religiões afro-brasileiras, políticas públicas e mercados de abastecimento de alimentos.

RENATA DE CASTRO MENEZES

Professora Associada do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da UFRJ. Doutora em Antropologia Social pelo PPGAS/MN/UFRJ. Pesquisadora do CNPq e Cientista do Nosso Estado (Faperj). Coordenadora do Laboratório de Antropologia do Lúdico e do Sagrado (Ludens/MN/UFRJ). Atua principalmente com os temas de antropologia da religião, festas e rituais, materialidades, patrimônio, cultura e cidadania.

SANDRA DE SÁ CARNEIRO

Professora Associada do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UERJ. Doutora em Antropologia pelo PPGSA/UFRJ, com pós-doutorado na UFJF e na USC (Santiago de Compostela, Espanha). Procientista da UERJ/Faperj e pesquisadora do CNPq. Tem experiência na área de antropologia urbana, da religião e do turismo, atuando principalmente com os temas de religião, turismo, peregrinação, ensino religioso, cultura popular, subúrbios e estudos urbanos.

STEFANIA CAPONE

Professora na École des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) e diretora de pesquisa no Centro Nacional de Pesquisas Científicas da França (CNRS), em Paris. Doutora em Etnologia pela Universidade de Paris X-Nanterre. Autora de vários livros publicados no Brasil, como A busca da África no candomblé (Pallas, 2004), Tradição e poder no Brasil (Pallas, 2018) e Os Yoruba do Novo Mundo: Religião, etnicidade e nacionalismo negro nos Estados Unidos (Pallas, 2011).

TADEU MOURÃO

Professor do Instituto Federal de São Paulo (IFSP), membro do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas (NEABI) e do Núcleo de Estudos de Gênero e Sexualidade (NUGS) da mesma instituição. Doutor em Artes pela UERJ. Estuda arte e religiosidade, com foco nos objetos e imagens nascidas e/ou transformadas com base no encontro entre a cultura popular do sul da Europa e as religiões africanas no Brasil. Autor do livro Encruzilhadas da Cultura: Imagens de Exu e Pombagira (Aeroplano, 2012).



caderno de fotos



Thiago Oliveira. Madureira, 2015.



Thiago Oliveira. Madureira, 2015.



Thiago Oliveira. Madureira, 2015.



Thiago Oliveira. Madureira, 2015.



Thiago Oliveira. Estácio, 2015.



Isabela Pillar. Penha, 2013.



Thiago Oliveira. Estácio, 2015.



Lucas Bártolo. Cavalcanti, 2016.



Isabela Pillar. Vista Alegre, 2013.



Isabela Pillar. Vista Alegre, 2013.



Isabela Pillar. Vista Alegre, 2013.



Isabela Pillar. Vista Alegre, 2013.



Thiago Oliveira. Olaria, 2015.



Thiago Oliveira. Vista Alegre, 2015.



Thiago Oliveira. Olaria, 2015.



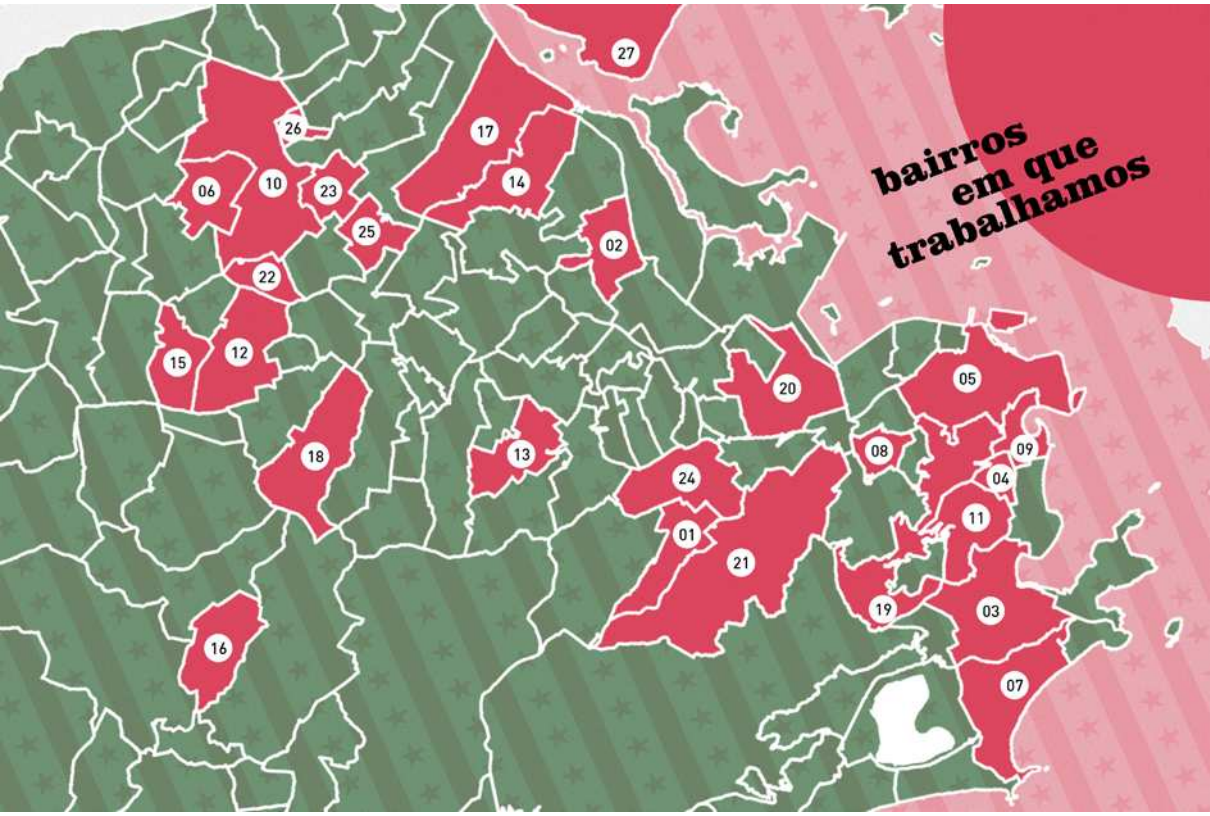
Lucas Bártolo. Olaria, 2019.



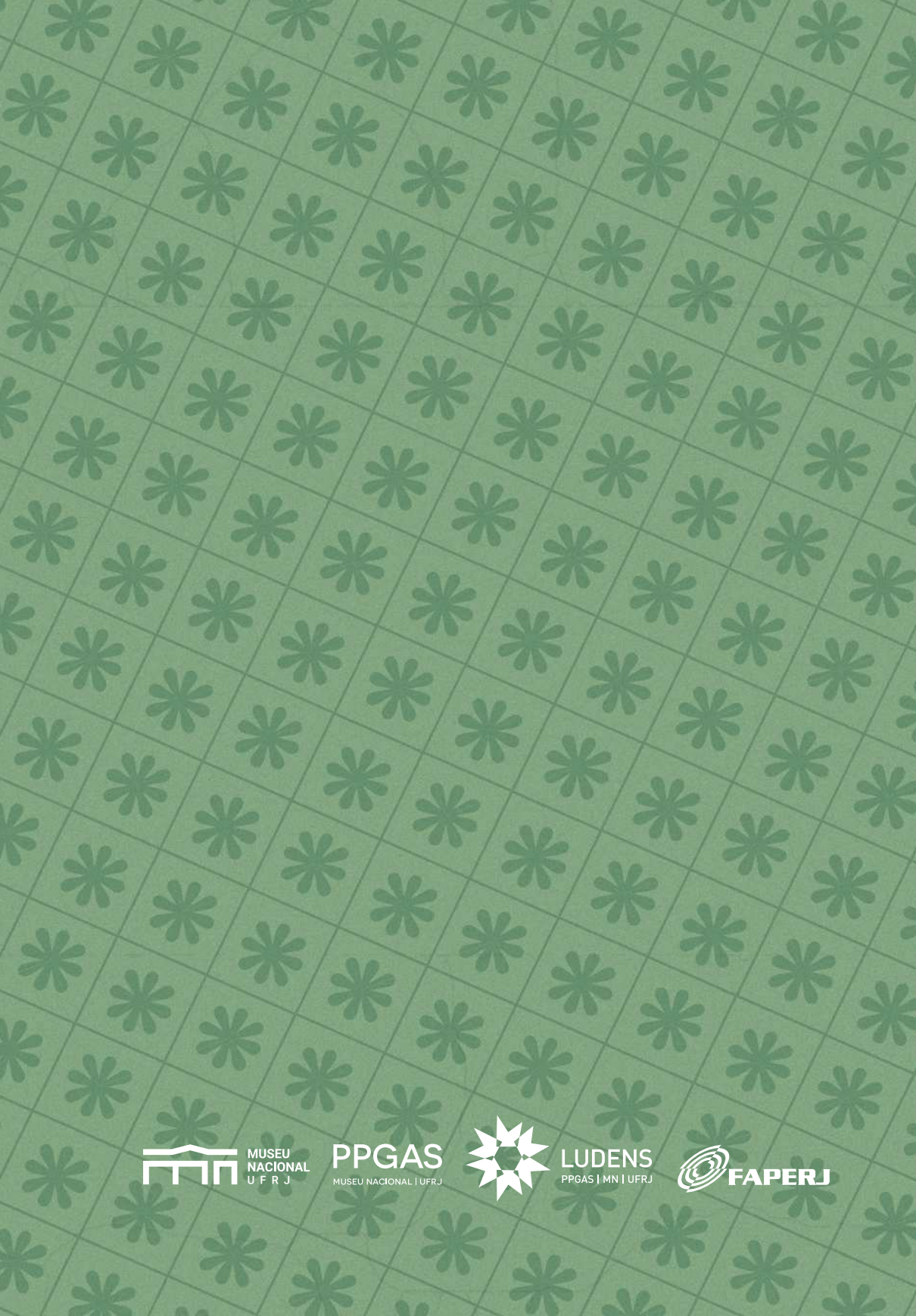
Thiago Oliveira. Olaria, 2015.



Thiago Oliveira. Olaria, 2015.



01	Andaraí	**10**	Irajá	**19**	Santa Teresa
02	Bonsucesso	**11**	Laranjeiras	**20**	São Cristóvao
03	Botafogo	**12**	Madureira	**21**	Tijuca
04	Catete	**13**	Méier	**22**	Vaz Lobo
05	Centro	**14**	Olaria	**23**	Vila da Penha
06	Colégio	**15**	Oswaldo Cruz	**24**	Vila Isabel
07	Copacabana	**16**	Pechincha	**25**	Vila Kosmos
08	Estácio	**17**	Penha	**26**	Vista Alegre
09	Glória	**18**	Quintino	**27**	Ilha do Governador


MUSEU
NACIONAL
U F R J
PPGAS
MUSEU NACIONAL | UFRJ
LUDENS
PPGAS | MN | UFRJ
FAPERJ