Universidade Federal do Rio de Janeiro

Museu Nacional

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

A Máquina do Mundo

Variações sobre o Politeísmo em Coletivos Afro-Brasileiros

Edgar Rodrigues Barbosa Neto

2012

A Máquina do Mundo

Variações sobre o Politeísmo em Coletivos Afro-Brasileiros

Edgar Rodrigues Barbosa Neto

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Orientador: Marcio Goldman

Rio de Janeiro, fevereiro de 2012

A Máquina do Mundo

Variações sobre o Politeísmo em Coletivos Afro-Brasileiros

Edgar Rodrigues Barbosa Neto

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Aprovada por:

_____

Marcio Goldman, Doutor, Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN) (orientador)

_____

Eduardo Viveiros de Castro, Doutor, Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN)

_____

Carmen Opipari, Doutora, École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS)

_____

Tânia Stolze Lima, Doutora, Universidade Federal Fluminense (UFF)

_____

Vânia Zikán Cardoso, Doutora, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Rio de Janeiro, fevereiro de 2012

BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues

A máquina do mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros / Edgar Rodrigues Barbosa Neto. Rio de Janeiro, PPGAS – MN/UFRJ, 2012.

408 f.

Tese de doutorado – Universidade Federal do Rio de Janeiro, PPGAS – Museu Nacional

1. Religiões Afro-Brasileiras. 2. Antropologia Social. 3. Politeísmo. 4. Tese. I. Goldman, Marcio. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional. III. Título

Rio de Janeiro, fevereiro de 2012

Dedico este trabalho àquelas pessoas que o tornaram possível, permitindo, com muita generosidade, que eu conhecesse as ‘pequenas máquinas’ cheias de deuses que compõem as suas vidas:

Pai Luis da Oyá,

Pai Mano de Oxalá e Mãe Michele da Oxum,

Mãe Rita da Molambo

Agradecimentos

Manoel de Barros, em célebre verso de seu *Livro sobre nada*, escreveu que não sai de dentro de si nem para pescar. Quanto a mim, que saio por muitas razões, concluí esta tese depois de um recolhimento do qual só consegui sair algumas vezes, e não para pescar, infelizmente. Antes disso, quando as saídas se acumulavam umas sobre as outras, e a rua, como dizia Pai Luis, era a minha segunda casa, reuni enormes dívidas, e com estes agradecimentos, à maneira dos sacrifícios destinados aos deuses, começo, muito vagarosamente, a pagar algumas delas.

Agradeço inicialmente a Marcio Goldman, orientador da tese, por sua imensa criatividade, generosidade e a cuidadosa atenção que dispensou a esta pesquisa desde o seu começo. Esta tese é também um testemunho de admiração pelo seu trabalho e pela sua capacidade de inspirar tantas pesquisas. Com o mesmo espírito, agradeço a Eduardo Viveiros de Castro, em cujas aulas, textos e livros, sempre encontrei a mais profunda demonstração da potência imaginativa que anima a antropologia no que ela tem de mais fascinante. Tânia Stolze Lima me ouviu falar em algumas reuniões dos encontros de Sexta na Quinta e me ajudou muitíssimo com as suas observações. O seu trabalho sobre o perspectivismo indígena é uma fonte de estímulo fundamental para muito daquilo que se segue.

Agradeço a Carmen Opipari, Vânia Cardoso, Olívia Gomes da Cunha e José Carlos dos Anjos por terem aceitado compor a banca, os dois últimos como suplentes. Agradeço também a Otávio Velho, que participou das duas bancas de qualificação.

A CAPES, a FAPERJ e a FINEP por terem financiado uma parte da minha pesquisa de campo. Agradeço igualmente ao PPGAS, à sua coordenação e ao corpo de funcionários pela solicitude sempre demonstrada.

Cecília Mello, Clara Flaksman, Gabriel Banaggia, Maria da Consolação Lucinda, Marina Vanzolini Figueiredo, Paula de Siqueira Lopes, têm sido, em momentos diferentes dos últimos anos, interlocutores estimulantes e grandes amigos. As várias conversas com Marina são também como uma aposta em um trabalho conjunto. Julia Sauma, com a mesma generosidade de sempre, revisou a tradução do resumo.

Os lá de casa, os que integram, ou integraram, a ‘frente avançada da República dos Pampas’, cúmplices incondicionais de bares e idéias, Cleyton Gerhardt, Letícia Ferreira, Liandra Caldasso, Laura Senna, e também aquelas, Graziele Dainese e Zina Benavides, que se aculturaram no devido tempo para obter a redenção. Agradeço em especial a Grazi, companheira de muitos momentos, amiga que admiro muito, por tudo aquilo que trocamos durante os últimos anos, e com quem tenho aprendido demais. Esta tese tem muito de nossas conversas.

Na mesma jurisdição noturna, por todos os momentos bons, Eliane Oliveira, Fernanda Delvalhas Piccolo, Graciela Garcia, Janaína Simões, João Pinto, Naila Takahashi, Rita Pereira, Rosane de Oliveira, Valter de Oliveira.

Por tudo e um pouco mais, as amigas de muitas horas, Dalila Müller, Dalila Hallal, Graça Nogueira, Graça Ramos, Renata Brauner Ferreira, Tânia Garcia. Agradeço também a Urania Sperling, por ter se dedicado, com muito empenho, à coordenação do colegiado quando a maioria de nós se ausentou.

A Glaucia e à pequena Ana Laura, por terem sido, em tantos momentos, uma das minhas principais linhas de fuga.

Suka Cortes me acompanhou durante a última fase da escrita deste trabalho, ajudando-me com idéias, e, sobretudo, apoiando-me com a sua presença e com a sua atenção.

Adhemar Lourenço Junior, Edivânia e Lúcio Ferreira, Loredana Ribeiro, Rejane Jardim, Noris Leal e Carlos Ferreira, Rosane Rupert, Rosângela e Marquinhos, amigos e companheiros com quem tenho compartilhado momentos prazerosos e criativos.

A minha querida amiga Leticia Mazzucchi Ferreira por tudo o que me ensinou durante o tempo em que trabalhamos lado a lado.

A grande amiga Flávia Rieth, com quem tudo começou, há anos que não se contam mais. Este trabalho é como a lembrança de um tempo bom.

A Maria Helena Santana, por nossas saudosas e instigantes conversas lá do início, e por ter me apresentado Josiane Maciel Carvalho Silva.

Agradeço muito especialmente a Josi. Se não fosse por sua presença, a idéia deste trabalho talvez nunca me ocorresse. Gostaria que ela o lesse como testemunho de minha gratidão e de uma aventura que, durante anos, vivemos juntos.

Meu amigo Alexandre Schiavoni, queridíssimo Valdir, lá no começo de 2006, leu atentamente o projeto original e fez sugestões que mantive comigo durante todos os anos que se seguiram.

A Marília Kosby, Carla Ávila, Bianca Oliveira, Mario Maia, cujos trabalhos me forneceram valiosíssimas informações etnográficas, me ajudando a compor uma parte desse complexo e fascinante mundo afro-brasileiro. Tenho compartilhado tantas coisas com Carla e Marília que já nem sei mais o tanto que tem de cada uma delas no meu trabalho. Muito, certamente.

Aos grandes amigos, cúmplices de tudo, 'aqueles para quem a gente não precisa se explicar', Augusto Amaral, Ana de Sousa, Camilo Barbosa, Camila Hein, Pablo Albernaz. Eles são diretamente responsáveis por muitas das idéias que se seguem.

Junto com eles, Jonas Klug, Renata Requião e Sérgio Pereira tiveram a paciência e a gentileza de me ouvir naqueles momentos, certamente inúmeros, em que precisei contar o que estava fazendo.

Paulo Luz e Drica, queridos amigos que conheci lá na época do Governo da Frente Popular, foram interlocutores fundamentais em momentos específicos. Paulo, com seu jeito simples e generoso, e sua intransigente inteligência, sempre me inspirou. Este trabalho tem muito dele.

No último ano, já durante a escrita da tese, meu amigo Francisco Pereira Neto, (o Kiko) tornou-se um interlocutor constante, atento, sempre oferecendo sugestões e críticas inteligentes.

Com muita admiração e carinho, agradeço a meu grande amigo e compadre Marcos Borges da Silveira, com quem conversei inúmeras vezes sobre o trabalho, e com quem sempre pude contar. Junto com ele, Elisângela e Gabriela.

Diferentes pessoas, em momentos também muito diferentes, leram partes deste trabalho ou então me escutaram falar sobre ele: Ana Carneiro Cerqueira, Beatriz Matos, Bianca Arruda Soares, Bruno Marques, Indira Caballero, Jose Antonio Kelly, Julia

Sauma, Kleyton Rattes, Luciana França, Luis Felipe Benites, Marta Cioccari, Oiara Bonilla, Orlando Calheiros, Rogério Brites, Salvador Schavelzon, Thiago Niemeyer, Virna Plastino.

Mais recentemente, pela reaproximação com antigos colegas do NER, Ari Pedro Oro, Bernardo Lewgoy, Carlos Steil, e também pela aproximação com outros recém chegados, Emerson Giumbelli, pude recolher impressões sobre alguns dos argumentos desta tese. Carlos Steil, que orientou a minha dissertação de mestrado, é também um amigo sempre presente. Daniel de Bem, Elaine Guimarães, Rodrigo Toniol, colegas e amigos recentes, também eles do NER, com quem troquei, já na reta final, algumas idéias.

Ao povo da religião, cuja sabedoria tem me ajudado a ver as coisas de outra maneira: Ademir do Ogum, Andréia da Iansã, Angélica da Iemanjá, Assis do Bará, Cacá do Bará, Claudio do Ogum, Dedé, Denise do Xangô, Fabiano do Xangô, Gérson do Xangô, Hugo do Xangô, Iuri do Xangô, Jean do Odé, Lediane da Obá, Lucas do Oxalá, Marcelo do Bará, Marcelo do Oxalá, Marcelo da Oxum, Marcos da Iansã, Márcia da Oxum, Márcio da Iemanjá, Marta do Ogum, Mateus do Odé, Nara do Xapanã, Pablo do Xangô, Paola da Iansã (*in memoriam*), Paula do Ogum, Rodrigo do Ogum, Teresinha, Théo da Iemanjá, Tio Caio, Vagner da Oxum, Vera da Iansã, Walesca da Oxum.

A Marcia Lima, que me ajudou com uma informação muito importante sobre o material etnográfico.

Aos amigos de Santa Vitória do Palmar, que me acolheram, com muita hospitalidade, em sua casa: Pai Luis do Oxalá e Vera da Oxum, Jonathan do Bará, Renato e Carol.

Aos queridíssimos Jacson e Eva, a Chai, à pequena Sofia e ao seu irmão, que também é um pouco meu, Jhonatan.

Ao meu grande amigo Diego da Oxum, parceiro de momentos excelentes. Ao lado dele, a sua família: Luis, Vera, Cristiano, Michele, Luca, Mateus e Patrick.

Isabella Mozzillo revisou o texto com a minúcia de sempre, mas fez infinitamente mais do que isso. Ela me deu a perspectiva mais profunda de que na vida, de fato, tudo começa com um sim. Sim, sempre.

Aos meus pais, Floriano e Odette, que em um momento especialmente difícil de minha vida, me deram apoio incondicional para que pudesse terminar com tranqüilidade esta tese. E também à Tita, ao Aldo, ao Marcelo, à Pocha, ao Fernando, à Margarete, à Lú, ao Rodrigo e à recentemente chegada Maria Carolina, o lado menor da família, por todos os nossos bons momentos.

A todos os orixás, exus, caboclos, pretos-velhos, ciganos, eguns com os quais conversei e graças a quem pude escrever este trabalho. Agô!

[...]

A treva mais estrita já pousara

sobre a estrada de Minas, pedregosa,

e a máquina do mundo, repelida,

se foi miudamente recompondo,

enquanto eu, avaliando o que perdera,

seguia vagaroso, de mãos pensas.

Carlos Drummond de Andrade (A Máquina do Mundo)

Há tão somente máquinas em toda parte, e sem qualquer metáfora: máquinas de máquinas, com seus acoplamentos, suas conexões. Uma máquina-órgão é conectada a uma máquina-fonte: esta emite um fluxo que a outra corta. O seio é uma máquina que produz leite, e a boca, uma máquina acoplada a ela [...] É assim que somos todos *bricoleurs*; cada um com as suas pequenas máquinas. Uma máquina-órgão para uma máquina-energia, sempre fluxos e cortes.

Gilles Deleuze e Félix Guattari (O Anti-Édipo)

Quem é que vocês pensam que seja Deus? Deus não é nada além de um pequeno sopro e tudo mais que o homem imagina. O céu, a terra, o mar, o ar, o abismo e o inferno, tudo é Deus.

Menocchio (O queijo e os vermes)

Da verdade não quero

Mais que a vida; que os deuses

Dão vida e não verdade, nem talvez

Saibam qual a verdade.

Ricardo Reis/Fernando Pessoa (Poesias de Ricardo Reis)

Resumo

Esta tese é uma etnografia de três casas de religião afro-brasileira situadas na cidade de Pelotas, no sul do Rio Grande do Sul. O seu tema principal é o politeísmo, e o objetivo é demonstrar que a multiplicidade de seres sobrenaturais que ele supõe é estendida para todas as formas existentes, como, por exemplo, a casa e o corpo, as quais, por sua vez, se apresentam como indissociáveis da noção de pessoa. Trata-se, com efeito, de um 'politeísmo intensivo', que não separa o singular do plural, a individuação da distribuição. Esse politeísmo supõe também um sistema de operações rituais, a saber, um conjunto de procedimentos de composição de mundos por meio de cortes e conexões, afastamentos e aproximações, separações e fusões, os quais, na economia conceitual da tese, concernem ao problema da relação entre 'os pequenos e os grandes intervalos', tal como descrito por Lévi-Strauss a partir da mitologia indígena americana, mas igualmente presente, ainda que vazado em outro vocabulário teórico, nos trabalhos de Roger Bastide, em particular no *Candomblé da Bahia*. A tese persegue a descrição de tais operações investindo sobre temas tradicionais da etnologia afro-brasileira, dentre os quais se destacam a segmentaridade e a genealogia, a casa e o parentesco, as relações entre os deuses e os mortos, a qualidade intervalar dos espíritos, o corpo e o ritual, a religião e a feitiçaria.

Abstract

This thesis is an ethnography of three Afro-brazilian religious houses located in Pelotas, a municipality of Rio Grande do Sul State. Its main theme is polytheism and the aim is to demonstrate that a multiplicity of supernatural beings is extended to all existing forms, such as the house and the body, for example, which in their turn present themselves as inseparable from the concept of person. As such, it is about an 'intensive polytheism' that does not separate either singular from plural, or individuation from distribution. This polytheism also requires a system of ritual operations, namely, a set of world-making procedures that take place through cuts and connections, withdrawal and coalescence, separation and fusion. To use the conceptual economy of this work, these procedures are concerned with the problem of the relationship between 'small and large intervals', as described by Lévi-Strauss for Amerindian mythology, but also present (though expressed in a different theoretical vocabulary) in the work of Roger Bastide, and especially in his *Candomblé da Bahia*. This thesis describes these operations by investing in the traditional themes of Afro-brazilian ethnology: segmentarity and genealogy, house and kinship, relations between the gods and the dead, the range-like quality of spirits, body and ritual, religion and witchcraft.

Convenções

O vocabulário etnológico afro-brasileiro não dispõe de uniformidade gráfica, repetindo, no seu volumoso *corpus* textual, a mesma variação lexical documentada pelas etnografias. Isso explica as diferenças na grafia de certas palavras quando usadas por mim e quando citadas a partir do trabalho de outros colegas. Recusei qualquer tentativa de uniformizá-las.

Todos os termos nativos utilizados em diferentes contextos e com propósitos descritivos e conceituais serão grifados em itálico, exceto quando se tratar de um trecho, pequeno ou longo, da fala de uma pessoa. O significado de cada um desses termos aparece explicado entre parênteses, ao lado de sua primeira menção no texto, podendo, conforme o caso, ser retomado em vários outros contextos.

Optei por começar com letras maiúsculas apenas os nomes de cada ser sobrenatural (como, por exemplo, Exu, Oxalá, etc.) e os termos de parentesco prepostos ao nome de cada chefe citado (Pai Luis, Pai Mano, Mãe Michele, Mãe Rita). Deixarei em minúsculas os termos pertinentes à classe a que pertencem tais seres (orixás, exus, eguns, etc.) e os lados associados a cada casa (cabinda, jeje, linha cruzada, umbanda, batuque, e assim por diante). As exceções a todas essas convenções são apenas as passagens citadas de determinados autores, as quais seguem as suas próprias orientações, permanecendo na sua forma original. Assim, por exemplo, a presença de aspas duplas (“”) no interior de citações destacadas por aspas simples (‘’) apenas repete a convenção adotada pelo autor que está sendo citado.

Nas passagens citadas de outros autores, o ano correspondente será sempre aquele da edição referida. Em alguns casos, quando entendi que a circunstância exigia, ofereci, juntamente com a referência atual, aquela da edição original. Para comentários próprios introduzidos no meio de citações, fiz uso de [colchetes]. Exceções a todas essas convenções serão consignadas nos casos específicos.

SUMÁRIO

Introdução. 'Cada casa é um caso'.....1

Parte I. A casa, seus muitos lados e os lados de seus lados.....38

Cap. 1 O batuque e a linha cruzada.....41

Cap. 2 O axé dos *alabês* e outros movimentos.....66

Cap. 3 A casa, o corpo, a genealogia.....105

Epílogo da Parte I: Batuque na natureza.....146

Parte II. O mundo dos outros.....150

Cap. 4 Os deuses e os mortos.....156

Cap. 5 Um povo nômade.....215

Parte III. A máquina ritual.....264

Cap. 6 Entre a iniciação e o rito fúnebre.....268

Cap. 7 A religião como feitiçaria e vice-versa.....313

Epílogo. O humano como *outro lado*.....361

Referências Bibliográficas.....364

Introdução. 'Cada casa é um caso'

> A Casa tem uma alma, naturalmente; nem todos a vêem, decerto, mas todos a pressentem. Essa alma deve ser semelhante à de Andressa Maria, porque toda casa se assemelha, em geral, aos seus donos.
>
> Nunes Pereira (1979: 21).
>
> [...] A casa não nos abriga das forças cósmicas, no máximo elas as filtra, as seleciona. Ela as transforma, algumas vezes, em forças benevolentes [...].
>
> Deleuze e Guattari (2000: 236).

No seu breve e curioso estudo dedicado ao 'fetichismo dos negros no Brazil', o padre Étienne Brazil, preocupadíssimo com a organização e a sistematização necessárias à boa ciência, deparou-se com uma situação que o deixou bastante desorientado. Eis como ele a descreveu: 'indivíduos há que apenas conhecem o *Orixala*, e estropiam a cada passo os nomes dos presentes "santos" que em tanto adoram. É mister interrogar centenas de crentes para extrahir uma restea de luz desse mar de treva' (Brazil, 1911: 202). Nessa 'babel desordenada', ninguém parecia dizer ao padre as mesmas coisas, e ele entendeu que poderia compensar essa variação com um aumento exponencial da quantidade de 'crentes'. Padre Brazil, com essa indignada observação, explicava-se a respeito da dificuldade de conduzir à justa medida a sua pesquisa sobre a 'religião negra', atribuindo-a (certamente de bom grado) ao 'cérebro africano', o qual, 'por sua origem biológica', pareceu a ele como 'tosco e inferior, vago e incoherente', vícios que, é notório perceber, tornavam especialmente complicada a tal virtuosa sistematização que tanto possuía o incomodado sacerdote[1].

[1] Cumpre notar que o ensaio do Padre Brazil, a despeito de sua evidente, e às vezes um tanto engraçada, má-vontade, somada, obviamente, à sua irritante atitude etnocêntrica, contém, no entanto, algumas valiosas informações etnográficas, às quais retornarei em outros momentos deste trabalho.

Meu amigo Paulo Luz, médium de umbanda, seguramente por sua despreocupação com a 'restea de luz' e com o 'mar de treva' (quem dirá o 'cérebro'!), captou bem melhor a natureza da questão quando, diante daquilo que o padre chamava de vago e incoerente, me explicou que as coisas são assim porque, afinal, 'cada casa é um caso'. 'Cada casa é um caso' é a frase que me acompanhou durante boa parte da confecção deste trabalho, que o leitor poderá perfeitamente ler como uma versão, talvez um tanto exagerada, do ensinamento que ela contém. Ao contrário do padre Brazil, o problema não é buscar uma identidade pela multiplicação extensiva dos casos, mas deixar-se guiar pela sua variação, persegui-la como uma possibilidade de descrição das relações entre as diferentes casas e também do que acontece dentro de cada uma delas[2]. É precisamente isso que tenho em vista quando uso o termo politeísmo, para além, portanto, de sua referência mais usual, mas nem por isso menos importante, à presença de uma pluralidade de deuses e espíritos. Digamos que o politeísmo, nesse caso, concerne tanto à diversidade desses últimos quanto à multiplicidade interna a cada um deles e também, de um modo mais amplo, a todas as formas existentes, dentre as quais, por exemplo, a casa e o corpo de cada pessoa ligada a ela. Todas essas formas são, a seu modo, politeístas. Esse é o argumento que as páginas a seguir deverão desenvolver. Distribuindo-a sobre (pelo menos) três planos etnográficos, tal como se pode ver pela divisão em partes que adotei para a tese, descrevo um movimento – antes de coexistência do que de linearidade – que vai da casa ao ritual, com um importante

[2] Por uma coincidência bastante significativa, e que havia me escapado inteiramente, essa mesma frase, 'cada casa é um caso', havia sido usada por Eduardo Viveiros de Castro para sintetizar a descrição da morfologia doméstica dos Araweté (Viveiros de Castro, 1986: 287). O fato de que ela tenha sido cunhada para descrever uma parte dos materiais Araweté e, anos depois, reapareça na fala de um médium de umbanda para me explicar a complexa morfologia ritual das religiões de matriz africana, é indício mais do que eloqüente de uma profunda ressonância teórica, a qual, sintetizada nas palavras do próprio Eduardo por ocasião da banca de qualificação, diz respeito a uma tentativa análoga de 'criar um conceito de coletivo sem totalidade'. Não saberia definir melhor o objeto teórico que esta tese, em particular através de sua primeira parte, deverá perseguir.

encontro, no meio do caminho, com os seres sobrenaturais através dos quais tudo acontece.

O presente trabalho resulta da pesquisa de campo que conduzi junto a três *casas de religião* afro-brasileira situadas na cidade de Pelotas, no sul do Rio Grande do Sul. Tal 'área etnográfica', mais ou menos coincidente com os limites recobertos por este estado, parece pouco conhecida mesmo entre aqueles que possuem maior familiaridade com a literatura especializada, o que, por um curioso contraste, encontra-se em descompasso significativo com o fato de ela ser hoje a região de maior concentração de terreiros em todo o Brasil[3]. Roger Bastide, em *As Religiões Africanas no Brasil*, mais especificamente no capítulo em que trata da geografia dessas religiões, dedicou a essa região uma breve seção, valendo-se para isso de sua rapidíssima, e sem dúvida alguma insatisfatória, pesquisa de campo, e também dos materiais previamente apresentados por Herskovits (1943, 2005b), que visitou o Rio Grande do Sul alguns anos antes dele, e daqueles resultantes da pesquisa do folclorista gaúcho Dante de Laytano (Corrêa, 2006: 21). Como se vê, as referências com as quais ele podia contar eram, àquela época, mais ou menos sessenta anos atrás, limitadíssimas.

A mudança desse estado de coisas se deu com a publicação, em 1992, da monografia de Norton Corrêa (2006), resultado de uma longuíssima (cerca de vinte anos) e cuidadosa pesquisa de campo, originalmente apresentada como dissertação de mestrado no ano de 1989. Foi sobretudo este trabalho que colocou os materiais etnográficos relativos a essa área no contexto mais amplo da etnologia afro-brasileira, tornando-se referência obrigatória para tudo aquilo que se vem fazendo desde então no

[3] Norton Corrêa estima que, 'contando as casas "abertas" (que atendem público e congregam iniciados) e os altares domésticos, sua totalidade esteja em torno de 60 mil. Em Porto Alegre, seguidamente observei a presença de mais de um templo em uma única quadra, em bairros populares. E é tal o volume de despachos (oferendas a divindades afro-brasileiras) em esquinas, praias e cemitérios, que não seria inadequado considerar a cidade "a Capital dos despachos" (Corrêa, 2002: 241).

Rio Grande do Sul, e, em menor medida, fora dele. Trata-se, com efeito, de uma monografia que cobriu praticamente todos os temas concernentes ao 'batuque', nome que designa uma das principais formas assumidas pelas religiões de matriz africana nesse estado, levantando uma série de questões que tem animado a etnologia regional nos últimos vinte anos. Voltarei a essas questões e ao livro de Norton Corrêa na primeira parte desta tese, mas noto, desde já, que ele é como uma linha que corta transversalmente todo o meu trabalho.

Bastide, na seção supracitada, e depois de observar que as 'religiões africanas' eram, no estado do Rio Grande do Sul, denominadas de batuque, dava notícia de sua existência já durante o Império, quando, segundo Aquiles Porto Alegre, elas pareciam constituir 'ao mesmo tempo um divertimento, um culto e uma cerimônia fúnebre' (Bastide, 1971: 287)[4]. Pouco mais adiante, e agora durante o período republicano, ele verifica, a partir de dados fornecidos pela polícia de Porto Alegre, que

> 'o número de batuques é relativamente alto; mesmo atualmente, aumenta de ano para ano. A mais antiga casa data de 1894. De 1920 a 1930, dez casas novas. De 1930 a 1940, mais outras vinte casas. De 1940 a 1945, ainda mais dezoito casas. Nesta data, havia em Porto Alegre cinqüenta e sete sociedades religiosas africanas, das quais trinta com nomes de santos católicos, duas com nomes de deuses africanos, uma com um nome caboclo, dez com datas históricas por nome' (Bastide, 1971: 288)[5].

Corrêa (2006) levanta a hipótese de que as primeiras casas teriam sido criadas nas cidades de Rio Grande e/ou Pelotas, entre as décadas de 30 e 50 do século XIX, período que coincide com o primeiro ápice da economia charqueadora, e cujo modo de

[4] Tanto Herskovits (2005b) quanto Dante de Laytano (1984) fazem referência à existência do termo 'pará', ou 'para', como sinônimo de 'batuque'. Não registrei nenhum caso similar, e os sinônimos de 'batuque' com os quais me deparei eram, na maioria das vezes, os termos 'nação' e 'africanismo'. Um outro, de natureza mais geral, com menor especificação, é 'religião'. Voltarei a ele em seguida.

[5] Tendo em vista que aí aparecem apenas aquelas casas que possuem registro policial, e sabendo-se que essa 'oficialidade' está longe de ser a regra para o universo dessas religiões, é bastante provável que o seu número fosse ainda maior do que esse aventado por Bastide.

produção fazia extenso uso do trabalho escravo[6]. O autor, contudo, não nos fornece maiores detalhes acerca das configurações 'sociocosmológicas' de tais casas, e, de resto, nada nos assegura que elas fossem equivalentes àquelas que encontramos hoje[7]. É apenas entre os anos de 1860 e 1890 que, conforme Magalhães (1993), as charqueadas atingirão, em Pelotas, o auge de sua expansão econômica, e é um pouco depois desse período que poderemos encontrar uma das primeiras descrições a respeito da existência do batuque nessa cidade, de conteúdo análogo àquele mencionado por Bastide a partir do livro de Aquiles Porto Alegre:

> 'Batuques – Desde épocas muito remotas, a população africana aqui, então representada por alguns milhares de pretos, hoje aliás raríssimos, todos os domingos e dias santos do meio-dia à noite, exibia-se publicamente em danças e cantigas usadas entre os gentios. O ponto dessa reunião era sempre à grande sombra de cinco de nossas frondosas figueiras, dispostas em amplo círculo que indicava o traço de um antiqüíssimo curral, oferecendo, por essa amplitude,

[6] 'Quanto a números, não há uma definição precisa: pode ter havido em Pelotas um mínimo de 18 e um máximo de 40 charqueadas no período anterior a 1835 [início da Revolução Farroupilha]. Mais de 40 funcionando simultaneamente seria impossível, em qualquer época, por insuficiência de espaço ao longo do canal, da lagoa e dos arroios. Cada uma das charqueadas ocupava a média de 80 escravos, o que permitia estimar em pouco além de 3 mil, no máximo, o contingente da população servil. Há autores, entretanto, que chegam a elevar para 5 mil o número de negros na população da Vila de São Francisco de Paula [nome de Pelotas quando foi elevada, em 1812, à condição de Freguesia]' (Magalhães, 1993: 32, 33). Como quer que seja, 3 ou 5 mil parece um número bastante expressivo, tendo em vista que, segundo o censo demográfico de 1846, foram registradas '6.248 pessoas no âmbito de todo o município', população que irá duplicar de tamanho nos quinze anos subseqüentes (Magalhães, 1993: 68). A presença de escravos provenientes da Bahia e de Pernambuco, mas sobretudo desse último, leva Corrêa a referir a 'extraordinária semelhança' existente entre o batuque 'e o Xangô do Recife, maior, aliás, do que com o Candomblé' (Corrêa, 2006: 49). Bastide (1971) já havia chamado a atenção para a importância das 'migrações regionais internas', mas, ainda hoje, este fascinante tema não foi objeto de um estudo sistemático.

[7] Marco Antônio Mello, em sua importante pesquisa histórica sobre a 'cultura da resistência escrava em Pelotas', encontrou algumas referências, mas apenas para as décadas de 70 e 80 do século XIX, sobre a possível localização de algumas dessas casas, as quais, 'ficavam, na maioria dos casos, nas proximidades da zona portuária – a mais antiga da cidade – e na várzea, locais reconhecidamente perigosos pelas autoridades' (Mello, 1994: 28). O Clube Carnavalesco Nagô, 'que já em 1882 desfilava pela cidade em pról da abolição da escravatura' (1994: 43), também mantinha ligações intrínsecas com o batuque. O escrivão deste clube, o negro liberto Pai Domingo de Cancela, era, como se vê, pai-de-santo. O autor descreve ainda a invasão pela polícia de uma casa que talvez fosse de batuque, ocorrida à noite, no ano de 1877, durante a celebração de um dos seus rituais (1994: 21). A pesquisa de Mello, no que diz respeito aos aspectos religiosos da resistência escrava, não conheceu até hoje qualquer continuidade mais substantiva, e aqui é importante notar que, na publicação, em 2007, de um importante guia bibliográfico atinente à 'história da escravidão e da liberdade no Brasil Meridional', as referências às religiões de matriz africana, agrupadas no capítulo denominado 'cultura', mostram-se comedidas se comparadas às demais entradas propostas por esse livro (Xavier, 2007). De fato, ainda não dispomos, para esse contexto regional, de pesquisas análogas àquelas que João José Reis vem realizando sobre a história do candomblé na Bahia. Ver, por exemplo, o seu belíssimo livro sobre o 'sacerdote africano' Domingos Sodré (Reis, 2008).

> franca área e todas as condições para a diversão. Essa localidade é além do Arroio Santa Bárbara, à esquerda da ponte da Rua Riachuelo, entre a Manduca Rodrigues e o referido arroio. À hora acima indicada, do centro da cidade partia o grande grupo de africanos, cantando em altas vozes, ao som de rudes tambores, chocalhos, guizos e de estranhos instrumentos feitos de grandes porongos, revestidos de elevado número de contas, búzios, pequenos caramujos e miçangas. O vestuário era esquisitíssimo, constituído de tangas, turbantes, capacetes, mantos, tudo das mais vivas e variadas cores. À frente, vestida no mesmo estilo, seguia o *Rei*, por todos acompanhado até o lugar do batuque como eles denominavam. Todo esse cerimonial era também executado nos velórios, assim como nos enterros até o defunto baixar à sepultura' (Osório, 1962: 154)[8].

Deixando-se à parte a sua evidente torção dos fatos, já que ninguém certamente pode acreditar que os 'pretos', àquela época, eram 'raríssimos', essa sintética nota contém um conjunto de elementos que ainda hoje estão presentes em algumas *casas de religião* nas quais se cultua o *lado do batuque* ou *da nação*, como também é conhecido. É possível que o evento descrito acima consistisse em uma festa como aquelas que atualmente são celebradas em tais casas, onde as pessoas se reúnem a fim de dançar para os orixás, ao som dos mesmos instrumentos ali referidos e com roupas seguramente similares. Mas o fato de ele ocorrer a céu aberto, e ter uma parte de sua celebração realizada à luz do dia, perfazendo um total de doze horas contínuas, não nos permite estabelecer qualquer paralelo mais direto com algum ritual contemporâneo, e assim é provável que o seu significado, nos seus detalhes mais importantes, nos escape. Ainda hoje, contudo, muitas são as casas que realizam aquilo que se chama de *batuque na natureza* (ver Epílogo da primeira parte), quando então o ritual de homenagem aos orixás acontece no mato, ou na praia, sempre à noite, e na proximidade de alguma figueira, que é, para os *batuqueiros* e as *pessoas de religião* em geral, a árvore sagrada. Pai Mano de Oxalá costuma dizer que 'uma figueira, no meio do mato, é como o

[8] Essa observação encontra-se em uma sintomática nota de rodapé presente no conhecido livro *A Cidade de Pelotas* de Fernando Luis Osório, originalmente publicado no ano de 1922. Trata-se da única referência ao tema presente no livro. Agradeço a meu amigo e colega Mario Maia por ter me mostrado a existência dessa nota.

quarto-de-santo dentro da casa'. Pode-se inclusive amarrá-la com tiras de pano coloridas, as quais, individualmente, representam cada um dos orixás.

O único batuque atualmente celebrado à luz do dia acontece uma vez ao ano, no Sábado de Aleluia, entre a Sexta-Feira da Paixão e o Domingo de Páscoa[9]. Ele começa na manhã desse sábado e muitas vezes se estende por um bom pedaço da tarde, consistindo em uma maneira de receber, na própria casa, os orixás que estão voltando da guerra. Trata-se de um importantíssimo rito de 'hospitalidade cósmica', ao qual voltarei no sexto capítulo, quando também descreverei o rito fúnebre e comentarei a analogia cerimonial sugerida por Fernando Luis Osório. Por enquanto, basta observar que o ritual descrito por este autor talvez esteja entre esses dois ritos mencionados acima, ainda que a presença de um rei possa sugerir alguma analogia com os autos-populares negros do tipo 'Quicumbi', 'Maçambique' e 'Ensaio', encontrados por Norton Corrêa nas cidades de Rio Pardo, Osório e Mostardas, similares às congadas do centro do país, e onde também há a coroação de um rei e uma rainha (Corrêa, 2006: 47)[10].

Bastide constatava, para a primeira metade do século XX, que o número de batuques era relativamente alto, e chamava a atenção para o seu aumento continuado, provavelmente ano a ano. Não dispomos de dados que nos permitam saber se essa tendência se mantém ou se, atingido um determinado limite, teria havido uma estabilidade no processo de criação de novas casas. Estimativas nativas, contudo, dão conta da existência de algo entre 1500 e 2500 *casas de religião* apenas em Pelotas – a maioria das quais se encontra localizada em bairros mais ou menos afastados do centro da cidade – onde a população atual não deve exceder em muito 350 mil habitantes. A

[9] Note-se que 'batuque' é termo que tanto designa a forma religiosa quanto alguns de seus rituais.
[10] O Maçambique de Osório encontra-se amplamente descrito por Bittencourt Junior (2006). Uma perspectiva histórica mais ampla sobre as congadas e a coroação de reis negros no Novo Mundo pode ser encontrada em Souza (2002).

Federação Sul-Riograndense de Umbanda registra em seu cadastro a presença de mais ou menos 800 *casas de religião*, mas, além dela, existem duas ou três outras federações, e, ademais, nem todas as casas encontram-se registradas, o que, como se pode imaginar, projeta um aumento razoável para esse número. A inexistência de qualquer mapeamento sistemático, similar, por exemplo, ao que já existe para a região metropolitana de Porto Alegre, impede, no entanto, que avancemos mais nessa direção.

A expressão *casas de religião* possui um uso freqüente, e é utilizada pelas pessoas como uma referência genérica à prática das religiões de matriz africana. Assim, quando alguém diz que possui, pertence ou freqüenta uma *casa de religião*, ou então simplesmente que é *de religião*, o ouvinte mais familiarizado com o assunto entenderá do que se trata, mas não identificará, pelo menos a princípio, o estilo ritual que está sendo referido; não saberá, em outras palavras, qual exatamente é o caso da casa mencionada[11]. Esse emprego do termo *religião* parece evocar, em um contexto, no entanto, bastante diferente, aquele do termo macumba. Vânia Cardoso (2004) demonstrou que esse último funciona como um 'signo enigmático' cujo sentido nunca se revela sem, ao mesmo tempo, deixar de se ocultar. A pessoa, ao nomear-se a si mesma como macumbeira, 'oferece um nome próprio que não nomeia propriamente nada' (Cardoso, 2004: 11). Dizer-se *de religião* é o bastante para alguns, ainda que um pouco insuficiente, ou quase nada, para outros. Este nome pede, portanto, outros nomes.

O Reino de Oyá, chefiado pelo pai-de-santo Luis da Oyá, a Sociedade Africana Divino Espírito Santo, chefiada pelo pai-de-santo Mano do Oxalá e o Ilê das Almas, chefiado pela zeladora de Exu Mãe Rita da Molambo, são casas que supõem maneiras específicas de criação ritual e de relação com os seres sobrenaturais, atualizando, cada

[11] Kali Argyriadis observou o mesmo uso do termo religião (*religión*) como uma designação genérica para o *palo* e a *santería*, duas das principais 'modalidades de culto' afro-cubanas (Argyriadis, 2000: 649).

qual à sua maneira, virtualidades distribuídas pelo conjunto dessas religiões. Tais casas não possuem relações diretas entre si, não pertencem, portanto, à mesma rede de parentesco ritual. Pai Luis e Pai Mano se encontraram uma única vez, e por uma total coincidência. Eu estava com Pai Mano e sua família em um bar próximo à casa de Pai Luis quando este, passando em frente, me viu e então parou para conversar. Encarreguei-me de apresentá-los, e fomos em seguida até a casa de Pai Luis, lá permanecendo por cerca de uma hora. Eles já tinham ouvido falar um do outro, e não apenas por meu intermédio. A circulação das pessoas entre as casas, apesar de nem sempre aprovada pelos seus chefes, é, no entanto, intensa, e, por isso, são poucos os casos em que há um completo desconhecimento. Pai Luis e Pai Mano simpatizaram um com o outro, mas não voltaram a se encontrar, muito embora, durante certo tempo, cada um deles sempre pedisse a mim que convidasse o outro para as festas que realizavam em suas casas. Pai Mano e Mãe Rita, por outro lado, nunca se viram, e também não tinham referências sobre as suas respectivas casas.

Já as relações de Mãe Rita e Pai Luis, durante a época em que residiram no mesmo bairro, foram marcadas por uma pequena animosidade, uma antipatia recíproca que ambos não se preocupavam em esconder. Algumas pessoas que hoje são filhos-de-santo do segundo, e mesmo o caso de uma outra que deixou de sê-lo há quatro anos, freqüentaram, ainda que com graus diferentes de participação, o Ilê das Almas. Por algum tempo, as duas casas mantiveram-se como vizinhas, distantes apenas três quadras uma da outra, o que tornava mais presente a tensão entre elas. Atualmente, contudo, estão localizadas em regiões muito diferentes da cidade de Pelotas. O Ilê das Almas está situado no bairro conhecido como Balneário dos Prazeres ou Barro Duro, às margens da Lagoa dos Patos, distante cerca de quinze quilômetros do centro da cidade de Pelotas. O Reino de Oyá, por sua vez, já possuiu diversos endereços, e somente agora, depois de

muitos anos, Pai Luis conseguiu comprar a sua casa, no Bairro Arco Íris, relativamente afastado do centro, algo em torno de cinco ou seis quilômetros, mas próximo, no entanto, do Bairro Dunas, onde está localizada a casa de Pai Mano. Noto, por fim, que nenhum desses três chefes exigiu de mim uma presença exclusiva, cobrando-me por freqüentar as demais casas. Consegui acompanhá-las em condições bastante similares, e atribuo tal fato ao afastamento predominante entre elas. A minha experiência de campo me leva a pensar que os conflitos mais graves, aqueles que podem efetivamente conduzi-las a gravíssimas e perigosas 'guerras de feitiçaria', acontecem quando a proximidade é maior, seja ela estabelecida pelo parentesco ou pelo território.

Comecei a pesquisa de campo no início do ano de 2006. Em razão de minha atividade como professor da Universidade Federal de Pelotas, conheci, no segundo semestre de 2005, Josiane Maciel Carvalho Silva, doravante Josi, que me foi apresentada por minha colega Maria Helena Santana, que àquela época também realizava o seu trabalho de campo em Pelotas, sobre um tema tangencial ao desta tese. Josi tornou-se posteriormente minha aluna em um curso de especialização no qual eu lecionava. Decidimos então começar uma pesquisa sobre religiões afro-brasileiras, e a primeira casa que passamos a freqüentar, de maneira mais sistemática, foi a de Mãe Rita, pois Josi mantinha com ela importantes vínculos rituais e de amizade. Muito embora não tivesse passado pela iniciação, Josi geralmente tomava parte nas festas e nos toques menores, participando das *giras* e também ajudando em todas as atividades exigidas para a sua organização. Ela conhecia Mãe Rita há quatro anos, mas, quando nos conhecemos na segunda metade de 2005, já não costumava freqüentar a casa com a mesma assiduidade de antes.

Uma das primeiras conversas sobre *religião* que mantivemos na casa de Mãe Rita foi com a sua pombagira Maria Molambo, e a partir dela montei o projeto que está na origem do presente trabalho. Relendo hoje o que escrevi naquela época, praticamente seis anos atrás, posso afirmar que foi aquele espírito de Mãe Rita que me permitiu elaborar a principal intuição etnográfica que alimenta esta tese, aquela que a corta como uma linha transversal, já presente lá no começo, e que eu resumiria na idéia de um mundo repleto de lados simultâneos e heterogêneos. Esta, com efeito, é a principal idéia que tento captar com o conceito de politeísmo. Aquele diálogo com Molambo, ou uma parte dele, será retomado e desenvolvido no capítulo cinco.

Ainda no ano de 2006, Josi, seguramente por um daqueles 'acasos objetivos', encontra com uma antiga filha da casa de Mãe Rita, Paola da Iansã, que estava então acompanhada por seu pai-de-santo Luis da Oyá, a quem Josi não conhecia. Pai Luis pede a ela que vá visitá-lo no dia seguinte, e Josi prontamente me convida para irmos juntos. Pai Luis ainda morava na praia, no Balneário dos Prazeres, e nos recebeu na frente da sua casa, onde permanecemos durante algum tempo. Entramos em seguida pela porta principal e demos direto na sala de estar que ele, em circunstâncias especiais, transformava em um espaço ritual para abrigar as diversas cerimônias dedicadas aos orixás. Essa talvez tenha sido a única, ou pelo menos uma das poucas vezes em que entramos por essa porta. Uma constante nas diversas casas de Pai Luis é o fato de as pessoas, na maioria das situações, entrarem pela porta lateral. Ele nunca me explicou se era uma coincidência, que penso ser pouco provável em se tratando de alguém sempre muito cuidadoso com todos os detalhes e invariavelmente atento aos menores gestos de uma pessoa, ou se havia alguma razão para isso. Pouco antes de entrarmos, enquanto ainda estávamos sentados na rua, levei os meus dois braços para trás, cruzando as mãos na altura da nuca, e Pai Luis deu um pequeno grito, dizendo que eu não deveria fazer

aquilo. Constrangido, um sentimento que foi a regra durante os meus primeiros contatos com ele, perguntei o motivo. ‘Esse gesto é a balança de Xangô, quando alguém o faz, esse orixá pode chegar e levar qualquer um que ele julgue que mereça ir’.

Ao lado da sala, à direita de quem entra na casa, ficava o *quarto-de-santo*, que, como acontecia em todas as casas de Pai Luis que vim a conhecer mais tarde, não era fechado por nenhuma porta e sim por alguns trilhos que pendiam da soleira até o chão, permitindo uma visão parcial do que se encontrava dentro dele. Josi tomou a dianteira da conversa. Ela já havia lhe dito que estávamos fazendo uma pesquisa sobre *religião*, mas notei que ele não se mostrou muito disposto a tratar conosco desse assunto. O único comentário que fez foi quando mencionei, em uma das poucas vezes em que tomei a palavra, algo sobre os exus, ao que ele prontamente me respondeu: ‘os exus vêm dos brancos e não dos negros’. A sua atenção estava voltada para Josi, a quem, durante o pouco tempo em que permanecemos ali dentro, deu inúmeros conselhos.

Sentado à minha frente, ele mantinha o seu olhar fixado nos olhos dela, que, acomodada ao seu lado, parecia sentir, como eu próprio sentia, que Pai Luis era capaz de ver tudo. Estávamos certos. Com uma frase, pronunciada em um rompante, sem conexão aparente com o que dizíamos antes, como se fosse parte de uma outra conversa, Pai Luis diz a Josi que ‘ela deve seguir a da direita’. Não entendi absolutamente nada, mas vi que Josi começou a tremer, e ele, vendo que eu não havia entendido e ela entendido demais, acrescentou: ‘a da esquerda também’. Josi mal conseguia segurar o seu cigarro para acendê-lo, nervosa que estava, mas, sobretudo, capturada por aquelas duas frases cujo contexto só ele e ela compartilhavam.

Dissemos a ele que voltaríamos em um outro dia. Antes de irmos, contudo, Pai Luis disse a Josi que iria lhe emprestar um livro, deixando claro que era só para ela.

‘Vou te emprestar esse livro porque tu és negra, e ele deve ficar só contigo, só tu deves lê-lo’. Tratava-se do livro ‘Os orixás’ de Pierre Verger. Saí dali sentindo como se não tivesse estado presente naquele que foi, no entanto, o meu primeiro encontro com Pai Luis, um encontro enigmático e fascinante, mas que me fez hesitar, pensando que talvez fosse o caso de não voltar mais. Mas voltei. E mesmo depois, quando Josi se afastou, continuei (continuo) freqüentando a casa de Pai Luis. Das três, foi ela que me deu a impressão mais profunda de ser cotidianamente habitada por pessoas visíveis e invisíveis, sutilmente combinadas entre si.

Mais tarde vim a perceber que aquele gesto discursivo de natureza oracular, que tanto havia me impressionado, era uma constante nas conversas que se seguiam às refeições coletivas em sua casa, produzindo em mim essa sensação de que Pai Luis participava, no mínimo, de dois diálogos. Depois de algum tempo, quando já havia adquirido maior intimidade, decidi perguntar a Pai Luis o que ele queria dizer com a frase que acabara de pronunciar. Espantado com a pergunta, ele olhou para mim e disse que não fazia idéia, nem sequer lembrava que tivesse dito a tal frase. Um filho-de-santo seu, que estava sentado ao meu lado, sussurrou para mim: ‘Não foi ele quem falou, foi a Pantera’. Não era apenas ele que estava presente quando conversava conosco, e pude ver, na sua própria fala, a possessão por um de seus espíritos, um caso particular em que a potência divinatória se insinuava sem se mostrar completamente.

Na segunda metade de 2008, durante o trabalho de campo do doutorado, conduzido de maneira mais sistemática entre o segundo semestre desse ano e o primeiro de 2010, fui apresentado a Pai Mano de Oxalá por sua mulher, Mãe Michele da Oxum, a quem eu já conhecia. O meu objetivo inicial era escrever sobre as casas de Pai Luis e de Mãe Rita, mas o meu primeiro encontro com Pai Mano mostrou que seria preciso ampliar o escopo do trabalho, incluindo necessariamente a sua casa, que me pareceu

encarnar, com uma força impressionante, a importantíssima 'linhagem' de 'cabindeiros' (chefes que cultuam a *nação cabinda*) que se deslocou para Pelotas na primeira metade do século passado. Pai Mano é um nome de prestígio dentro desse grupo, e a sua relação com a *religião* supõe, talvez mais do que para Pai Luis e Mãe Rita, uma ênfase, sempre marcada de modo contundente, sobre o conceito de 'raiz'. A sua inclinação para a reflexão teológica era pronunciada, e a sua maneira de falar, semelhante, nesse sentido, à de Mãe Rita, parecia expressar de forma privilegiada essa inclinação. Enquanto Pai Luis falava por meio de um impressionante modo cifrado, entrecortando a fala por complexos jogos elípticos, Pai Mano era de uma profunda clareza solar, capaz de conferir transparência às mais complicadas noções cosmológicas e rituais.

A pesquisa de campo nessas três casas, assim como as visitas que Josi e eu fizemos a uma dezena de outras, parece um caso daquilo que se chama, no candomblé, de 'catar folhas', noção que Goldman (2006) criativamente aproveitou para definir o seu próprio trabalho de campo, mas cuja validade pode ser estendida a muitas outras experiências análogas a essa[12].

> 'Alguém que deseja aprender os meandros do culto deve logo perder as esperanças de receber ensinamentos prontos e acabados de algum mestre; ao contrário, deve ir reunindo ('catando') pacientemente, ao longo dos anos, os detalhes que recolhe aqui e ali (as 'folhas') com a esperança de que, em algum momento, um esboço plausível de síntese será produzido' (Goldman, 2006: 24).

Minha própria experiência de campo me leva a pensar que as folhas podem ser de tamanho desigual, o que muitas vezes dificulta a montagem do arranjo, e mesmo a operação de catá-las não segue, necessariamente, um padrão uniforme. Cada circunstância, ou cada casa, dispõe as folhas de uma maneira particular, selecionando as que lhes são próprias, e sugerindo, com isso, formas específicas de catá-las. Posso dizer

[12] O Centro Africano Pai Xapanã, da mãe-de-santo Nara do Xapanã; o Reino de Iansã e Rainha das Sete Encruzilhadas, da mãe-de-santo Vera da Iansã; o Ilê de Bará Agelú, do pai-de-santo Marcelo do Bará, o Centro Espírita de Umbanda e Nação Ogum Treme Terra, do pai-de-santo Cláudio do Ogum, são algumas dessas outras casas que visitamos.

que Pai Mano foi, desde o início, como um ‘professor’, sempre disposto a sentar comigo e a me dar profundas explicações, durante um enfiar ininterrupto de horas, sobre todos os temas que eu conseguia recolher a partir da minha atividade de ‘fuçador’, como ele próprio me definiu (‘o antropólogo é um fuçador’, ele dizia; de fato, até as perguntas de uma entrevista devem ser catadas, e Pai Mano só falava sobre aquilo que eu conseguia formular).

Jeanne Favret-Saada notava que a ‘comunicação etnográfica ordinária constitui uma das mais pobres variedades da comunicação humana’ (Favret-Saada, 2005: 160). Em linhas gerais, concordo com isso, mas não acho que esse seja invariavelmente o caso. Parece óbvio, ou pelo menos deveria ser, que nada de muito interessante aconteceria no mundo, isto é, no campo, se passássemos o tempo inteiro fazendo entrevistas e formulando questões de natureza proposicional, mas daí não se segue que, em certas circunstâncias, não possa ser muito útil fazer perguntas mais estruturadas. Se tivesse conduzido o meu trabalho de campo somente com entrevistas, ou com conversas, não entenderia rigorosamente nada, mas se não tivesse feito algumas, não creio que pudesse entender muito mais. Penso que o problema, em todos os casos, é sempre encontrar a melhor dosagem.

Jamais consegui sentar com Pai Luis para fazer qualquer coisa parecida com uma entrevista, e rapidamente percebi que o meu aprendizado com ele seguiria por outro caminho. Pai Luis pode perfeitamente começar a contar algo hoje e, quando perguntado sobre um tema pertinente ao que está dizendo, simplesmente se calar para só retomar o assunto, geralmente por outro ângulo, uns dois ou três dias depois. Imagino que uma entrevista que com Pai Mano levava umas duas horas, com Pai Luis pudesse se estender por uns dois meses. Mas Pai Luis falava muito, o tempo inteiro, só que geralmente em ambientes coletivos, na presença de seus filhos e amigos, sobretudo

após, ou mesmo durante, as refeições em sua casa. Pai Luis dizia para mim alguma coisa que era destinada a um de seus filhos, e vice-versa, fixando os olhos em um de nós para dirigir a palavra a um outro. Aprendi muito ao escutá-lo nessas ocasiões, e, além disso, participei de inúmeros rituais celebrados em sua casa, assim como na casa de Pai Mano. Mãe Rita, sob esse aspecto, é bem mais parecida com esse último. Ela também se dispunha a sentar comigo por horas, me esclarecendo a respeito de todas as dúvidas que eu formulava. Também aqui participei de diversos rituais, mas, diferentemente das casas anteriores, não pude acompanhar nenhum ritual de *velamento*, que é o rito de iniciação ao *lado da magia* do Ilê das Almas, inteiramente celebrado no cemitério. Entretanto, a própria Mãe Rita (assim como a Maria Molambo) fez para mim um pequeno relato, certamente fragmentado, do que acontece durante esse ritual (capítulo 5). Das três casas, foi essa que acompanhei com menos assiduidade, embora, como disse acima, tenha sido por ela que comecei a minha pesquisa.

Muito já se escreveu sobre as dificuldades e as particularidades de se conduzir o trabalho de campo em um universo estruturado por ritos de iniciação e pelas formas especiais assumidas por um saber que deve, ao mesmo tempo, ser transmitido e guardado. Embora a possibilidade de minha iniciação fosse real – como é o caso para qualquer pessoa que se aproxime bastante da *religião* – nunca senti que ela tenha sido apresentada como uma condição necessária para que pudesse acompanhar os rituais, com a importante exceção de Mãe Rita, para quem eu deveria passar pelo *velamento* caso quisesse observá-lo. De modo geral, no entanto, creio que participei de quase todos os rituais dos quais um iniciado participa, e aqui, significativamente, o efeito era inverso àquele que muitas vezes encontrava em muitas das etnografias: não precisei me iniciar para acompanhar os rituais, mas o fato de participar desses rituais fazia de mim um 'quase-iniciado', com todas as vantagens e os riscos de estar em uma posição como

essa. As vantagens parecem óbvias: pude ver de perto, de dentro, certos rituais que, a julgar pelo que se lê, seriam proibidos, por exemplo, a um pesquisador de candomblé, como, entre outros, 'o banho de sangue' dos iniciados. E é precisamente dessa vantagem que advém o risco. Por estar muito perto, o meu orixá poderia querer comer em minha cabeça, e, nesse caso, eu não teria outra escolha senão alimentá-lo.

Depois de ouvir atentamente o relato que fiz sobre um sonho que havia tido na noite anterior, Pai Mano olhou seriamente para mim e disse: 'Participas de vários rituais, estás sempre ali fotografando o banho de axorô [sangue], acompanhando as obrigações. O teu pai não comeu, mas ele está mais perto de ti, inclusive te protegendo, te dando avisos. Tu não és mais uma pessoa normal'. E Pai Luis, por sua vez, sempre me alertava: 'Não pensa que um feitiço não pode te pegar por tu não seres da religião'. Lembro que quando Josi e eu visitamos, logo no começo do trabalho de campo, a casa de Mãe Nara do Xapanã, esta foi enfática ao nos dizer que, acabada a pesquisa, 'o melhor seria que nos afastássemos um pouco da *religião*'. Em outras palavras, deveria me afastar um pouco para não ter que, eventualmente, me aproximar muito.

A diferença entre dentro e fora, interior e exterior, parece, nesse caso, englobada por aquela entre próximo e distante. Ninguém está suficientemente longe a ponto de não poder ser aproximado, e mesmo aqueles, como eu, que estão por perto, mas não estão dentro, também não estão exatamente fora. O aspecto gradativo que Bastide (1983: 371) distinguia nas relações entre os humanos e as divindades, e que fazia delas não um jogo de tudo ou nada, mas uma distribuição diferencial entre o mais e o menos, talvez esteja disseminado pelo conjunto das religiões de matriz africana. A separação absoluta, se é que se pode falar em algo assim, é interna à separação relativa: o intervalo pode ser maior ou menor, mas dentro dele não há um vazio. Essa idéia, inteiramente implicada

na minha experiência de campo, revelou-se, posteriormente, como uma das principais da etnografia.

Roger Bastide escreveu que no candomblé o 'colar de contas' só tinha valor para o seu proprietário' (2001: 41). A sua eficácia não era transmissível para outra pessoa, já que esta, ou mais especificamente a sua cabeça, não havia sido posta em participação com ele. Mas talvez não seja sempre assim, pelo menos não em todos os casos. Precisamente por não ter feito nenhum dos rituais de iniciação, eu próprio devia me utilizar das *guias* de outras pessoas, as quais me eram emprestadas quando se tratava de participar de ritos que envolviam um número maior de perigos. Embora não fosse da *religião*, o mero fato de estar ali, exposto à força mobilizada para a realização daquele rito, me tornava suscetível a influências de todos os tipos, e a utilização da *guia* era o modo, talvez o único, que eu tinha de me proteger. Se a distância relativamente maior na qual eu me encontrava não me fazia imune aos efeitos da *religião*, o mesmo valia para os cuidados que precisava tomar.

A *guia* realmente não era minha, não tinha sido individuada por um ritual de aproximação com o meu orixá de cabeça, mas o *axé*, no entanto, dispõe dessa capacidade de se expandir, nem sempre respeitando os limites traçados pelas formas institucionais do culto. No vocabulário conceitual de Bastide, que, como se verá, é especialmente importante para o meu trabalho, diríamos que o 'princípio da participação' nem sempre se deixa conter pelo 'princípio do corte'[13]. Com efeito, em

[13] São três os princípios descritos por Bastide: o da participação, o do corte e o das correspondências. Fernanda Arêas Peixoto resumiu muito bem as relações entre eles. '[...] As participações se realizam no interior de certos compartimentos do real, já que cisões [cortes] marcam um espaço intervalar entre cada um deles. Entre um compartimento e outro, por sua vez, são estabelecidas correspondências. Nesse sentido, o princípio de corte seria o operador mais importante, na medida em que funcionaria como o ele entre os outros dois: "é no interior dos cortes [a autora está citando diretamente Bastide] que jogam as participações místicas e é entre esses cortes que jogam as correspondências místicas" (Peixoto, 2000: 111).

muitos casos, a propagação das forças é o que põe as formas em 'variação contínua', permitindo que se passe de umas para as outras por dentro de suas próprias diferenças.

A posição do pesquisador, ainda segundo Bastide, é análoga àquela do iniciado, o que significa dizer que, em ambos os casos, só se entra 'pouco a pouco' (Bastide, 2001: 25). Penso, no entanto, que essa gradação varia conforme cada casa e o estilo particular de seu chefe. Alguns poderão achar que o pesquisador foi longe demais, enquanto outros, por sua vez, poderão perfeitamente pensar que ele poderia ter avançado um pouco mais. Não há consenso quanto ao padrão dessa medida. De fato, o que chamamos de segredo não dispõe de um ponto uniforme de aplicação, não é, portanto, externo ao fluxo segmentar que atravessa as diferentes casas, mas, por outro lado, não é nada difícil notar que certos *fundamentos* se apresentam como mais visíveis do que outros. A minha experiência me leva a pensar que a menor visibilidade está do lado dos eguns (dos mortos)[14]. Quanto mais nos aproximamos dos mortos, menos visível tudo se torna[15]. Esse fato tem conseqüências particularmente importantes para muitos dos argumentos que se seguirão.

De um modo geral, há um limiar, variável de casa para casa, além do qual é muito difícil avançar, tendo em vista que determinados saberes não podem ser transmitidos para muitas pessoas, e isso parece válido não somente para aquelas, como eu, que não passaram pelos rituais apropriados como também para outras que passaram

[14] Não será casual que o pai-de-santo Paulo Tadeu Ferreira justifique o seu livro (*Fudamentos Religiosos da Nação dos Orixás – Nação de Cabinda*) como uma forma de suprir aquele saber que os pais-de-santo – 'por negligência, falta de conhecimento, egoísmo, e, até mesmo, em alguns casos, para que os futuros Babalorixá e Ialorixá fiquem na dependência religiosa de seu mestre de ensinamentos' (Ferreira, 1983: 13) – se recusaram a dar, nada escreva sobre os eguns.

[15]Talvez tenha sido exatamente isso que levou Bastide (2001) a pensar que a 'casa dos mortos' havia desaparecido em Porto Alegre, provavelmente em função, pensava ele, do 'caráter mais proletário da religião, o que impede o sacerdote de comprar terreno suficientemente vasto para compreender mais de uma habitação' (Bastide, 2001: 79). Dado o exíguo tempo de sua visita, e o segredo que cerca esse culto, seria pouquíssimo provável que alguém se dispusesse a falar com ele sobre esse assunto. Não se fala abertamente sobre isso, diferentemente do que acontece para o caso dos orixás. O próprio Bastide havia reconhecido, para o caso do candomblé, a maior intensidade do segredo no culto dedicado aos mortos (2001: 135).

por eles[16]. O saber, em ambos os casos, nunca é algo que possa ser doado em bloco, em parte porque ele possivelmente não exista sob essa forma, mas também porque, mesmo que exista, ninguém pode saber tudo de uma só vez[17]. Para isso, é preciso muito tempo, e as pessoas devem dar provas de que merecem e podem aprender.

Faz parte da transmissão desse saber que ele não seja exclusivamente dado. Muitas vezes, como escrevia Goldman (2005: 109), é preciso capturá-lo. É possível que essa parcela da sua transmissão suponha uma operação de caça, cujo sucesso, ou fracasso, já é um modo de saber se a pessoa tem ou não o merecimento para acessar certos conhecimentos. A arte da observação é uma das capacidades mais valorizadas. Lembro de uma vez em que Pai Mano ficou bastante incomodado quando descobriu, ao término de um ritual, que um de seus detalhes mais importantes havia me escapado completamente. E Pai Luis constantemente me testava, assim como a seus filhos, fazendo perguntas cujas respostas já deveríamos conhecer. 'Aprender', portanto, exige uma boa dose de *métis* (Détienne e Vernant, 2008), isto é, um talento apurado para saber se colocar nos lugares adequados, não se recusar a realizar certos serviços, e, principalmente, dispor de uma 'atenção flutuante' altamente desenvolvida, para ser capaz de captar, simultaneamente, o que se diz em diferentes conversas. Uma jovem iniciada, filha-de-santo de outra casa, me contou, certa vez, que havia ficado muito chateada com o seu pai-de-santo quando este, na frente de outras pessoas, fez a ela uma pergunta cuja resposta lhe era totalmente desconhecida. Ele então exclamou: 'Tu és

[16] Reginaldo Braga, a cuja etnografia retornarei diversas vezes no decurso deste trabalho, destacava a presença desse tema entre os responsáveis pelos tambores rituais. O *tamboreiro* Carlinhos da Oxum disse ter aprendido vários *lados* com os mais antigos, recolhendo mais de 700 *axés* (cantos) ao longo de sua atividade como t*amboreiro*, mas não deixa que seus alunos tenham acesso completo a essa compilação ritual, aos quais, portanto, não ensina tudo aquilo que sabe. (Braga, 2003: 159). Noto ainda que o número de *tamboreiros* que conhece os cantos dedicados aos orixás parece bem maior do que aqueles que conhecem os *axés* dos eguns.

[17] Nenhuma pessoa, veremos mais tarde, sabe tudo, precisamente porque há um lado do saber que nunca se fecha.

muito burra!'. 'Sou é? Engraçado: como eu posso saber uma coisa que tu não me ensinaste?'. 'Ele riu', disse ela.

Em tais religiões, nas quais a força muitas vezes arrasta a forma, a própria informação – que Bastide (2001: 64) dizia ser 'um dom como todos os outros', muito embora, como vimos acima, um dom que nem sempre deve ser dado – não corresponde a uma matéria inerte que o pesquisador simplesmente recolhe de uma conversa ou de uma observação. A pesquisa não ocupa um lugar externo à lógica da troca que constitui a vida ritual. Uma simples conversa sobre *religião* já é o suficiente para mobilizar um pouco de *axé*. E Pai Luis me perguntava: 'Tu achas que estás escrevendo sozinho esta tese?'. A escrita repete, a seu modo, a teoria nativa da ação ritual: fazer é sempre um 'fazer fazer' (Parte III desta tese).

Devo finalmente acrescentar que, além do material proveniente de minha própria pesquisa de campo, fiz amplo uso daquele resultante do trabalho de alguns colegas, em particular daqueles que se encontram concentrados na mesma área etnográfica com a qual se ocupa esta tese. Mais do que propriamente uma revisão bibliográfica a respeito do *corpus* textual produzido sobre as religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul, o que seguramente exigiria outra tese, procurei incorporar uma parte da documentação ali reunida, eventualmente refazendo ou redirecionado o seu sentido para os temas e problemas que perseguirei neste trabalho. O uso, portanto, é etnográfico, e mesmo as exceções a essa escolha, as quais serão devidamente explicitadas nos contextos em que ocorrerem, não fugirão senão parcialmente à regra, já que nas vezes em que for necessário demonstrar alguma divergência de natureza teórica será também por razões que dizem respeito ao tratamento do material. As notas de rodapé trazem consignadas referências etnográficas de cunho mais amplo, e os paralelos ali sugeridos foram de fundamental importância para o entendimento que construí a respeito do trabalho que

fiz, permitindo-me defini-lo, por um lado, como perfeitamente situado em um contexto local, mas, por outro, como dedicado à descrição de operações que possuem um alcance mais geral. Etnográfica em sua composição e concepção, esta tese tem, na comparação, o seu horizonte de fundo.

As casas de Pai Luis da Oyá, Pai Mano de Oxalá e Mãe Rita da Molambo não dispõem de um nome que me permita designá-las em conjunto. O termo batuque, aquele que, como vimos, mais freqüentemente aparece na literatura como definição para essas religiões no Rio Grande do Sul, embora esteja presente e seja amplamente usado por diferentes pessoas, não dá conta, contudo, da maneira como cada uma dessas casas é identificada pelos seus chefes e pelas demais pessoas ligadas a elas. Assim, por exemplo, tanto Pai Mano quanto Pai Luis podem perfeitamente se definir como *batuqueiros*, mas cada um deles refere esse mesmo nome a práticas religiosas diferentes, ainda que, em certos pontos fundamentais, existam semelhanças importantes a serem consideradas entre elas. Esse aparente detalhe terminológico concerne, no entanto, a uma questão etnográfica que possui notável regularidade, presente em diferentes planos desses coletivos, e que me leva a sugerir que os mesmos termos são freqüentemente usados para designar realidades diversas, de tal modo que palavras muitas vezes invariáveis descrevem, contudo, uma profunda variação de coisas (e vice-versa). 'Batuque', assim como muitos outros termos, é englobante em alguns níveis, mas é englobado em muitos outros. Mãe Rita, por outro lado, jamais usou esse nome para designar o estilo ritual de sua casa, e define a religião que pratica como 'magia', um *lado* que muitas outras casas também cultuam, mas com diferenças igualmente importantes entre si. O Exu Tiriri do chefe de uma dessas outras casas me explicou isso da seguinte maneira: 'a magia é um lado, mas cada lado tem os seus lados'. Não há casa

sem *lado*, mas assim como cada uma delas é um caso, também o *lado* pode variar internamente. Um mesmo *lado* não é forçosamente igual em todas as casas ligadas a ele (este é um dos temas que será analisado nos três capítulos que integram a primeira parte desta tese).

O estilo ritual de cada casa é o resultado de um conjunto complexo de cruzamentos em que tomam parte a história ritual dos próprios chefes, a vida pessoal e social de cada um e a agência dos seres sobrenaturais. Se cada casa é um caso é também porque cada chefe é um chefe, cada deus é um deus, cada lado é um lado, e também porque, de tudo isso, não resultam seres indivisíveis, mas formas atravessadas por forças variadas, simultaneamente diferentes e inseparáveis, e que fazem de toda individuação ritual uma maneira singular de compor com a multiplicidade. O que chamo de estilo é precisamente essa singularidade, isto é, esse modo de composição com uma matéria que é fundamentalmente força e cuja textura é sempre heterogênea. O chefe de cada casa é um artesão politeísta.

Pai Mano de Oxalá nasceu no município de Dom Pedrito, distante cerca de duzentos quilômetros de Pelotas, cidade para a qual se transferiu, ainda muito jovem, quando então foi morar na casa de seu tio materno, Pai Sandro do Bará. Pai Mano entrou para a *religião*, nas suas próprias palavras, 'por amor', 'por achá-la bonita' e não porque estivesse, por exemplo, com problemas de saúde, como acontece de maneira geral com as pessoas, as quais se iniciam porque, como se diz, não têm escolha. 'Ninguém entra na religião porque quer', é a frase que se pode freqüentemente ouvir em contextos desse tipo. Fascinado por sua beleza, Pai Mano iniciou-se, pela *mão* de seu tio, na *nação cabinda*. Mas assim como a doença é uma das maneiras pelas quais os deuses expressam a sua escolha por alguém, a beleza também o é. Digamos que ela 'está nos olhos de quem vê' porque este foi anteriormente visto: 'bonito' é o modo

como a própria *religião* se faz ver para aquelas pessoas que os orixás querem mais perto de si mesmos.

Pai Sandro do Bará pertencia àquela importante 'linhagem' de pais-de-santo *cabindeiros*, todos eles filhos de Pai João Carlos de Oxalá, pertencente à terceira geração ritual relativamente a Pai Waldemar de Xangô Kamucá, que viveu na cidade de Porto Alegre nas primeiras décadas do século XX, e é considerado, por Pai Mano e muitos outros, o principal ancestral da *cabinda*. Pai João Carlos foi filho-de-santo de Pai Henrique da Oxum, o qual, por sua vez, era 'filho carnal' da Vó Palmira da Oxum Pandá Olobomi (outra importante ancestral) e filho-de-santo de Pai Waldemar. Um dos primeiros filhos que Pai Henrique *aprontou* foi Pai Sandro do Bará. Pai João Carlos, por um desentendimento com um irmão-de-santo da mesma época de *vasilha* que ele, deixou a casa de Pai Henrique e veio para Pelotas, onde então abriu a sua *casa de religião*. Junto com ele, veio Pai Sandro, que, embora *pronto de todos os axés*, se tornou seu filho.

A casa de Pai Sandro do Bará foi a única à qual Pai Mano pertenceu antes de ter a sua, ainda que o principal do seu aprendizado tenha se dado na casa de seu avô-de-santo, Pai João Carlos, que foi quem trouxe a *nação cabinda* para Pelotas. Pai Mano morou por nove anos consecutivos na casa de Pai João Carlos, e foi durante esse período que aprendeu os *fundamentos* de sua religião. Norton Corrêa sugere que essa experiência, nas primeiras décadas do século passado, era comum entre 'a maioria dos candidatos à carreira de pai de santo', os quais 'costumavam morar na casa de culto de seu iniciador, não raro ali permanecendo anos a fio [...]' (Corrêa, 2002: 244). Pai Mano é um caso ligeiramente diferente, pois se trata de alguém cujo *aprontamento* ritual ocorreu em uma casa e o aprendizado religioso em outra, muito embora elas possuíssem um vínculo direto entre si. Essa dissociação entre o vínculo ritual e a aquisição do saber

era contrabalançada pela relação de ascendência existente entre Pai João Carlos e Pai Sandro. A dupla pertença ocorria, portanto, dentro da mesma rede de parentesco ritual.

Quando Pai João Carlos já se encontrava muito doente, Pai Mano e outro irmão-de-santo decidiram fazer um *axé de misericórdia* para Oxalá, pedindo a este que desse àquele mais tempo de vida. Durante o ritual, o próprio Oxalá de Pai João Carlos chegou e comunicou aos que ali estavam que não restava mais nada a ser feito: 'Vou levar o meu filho. O tempo dele nessa vida acabou. Ele já me orgulhou com o que tinha que me orgulhar e já me envergonhou com o que tinha que me envergonhar'. Um mês depois, ainda no ano de 1995, morreu Pai João Carlos. Pai Mano, inicialmente, tornou-se sucessor da sua casa, mas como ela possuía duzentos filhos, e ele ainda era muito jovem, tinha à época apenas vinte e quatro anos, decidiu fechá-la, depois de quarenta e cinco anos de existência, entregando a chave para o filho de sangue de Pai João Carlos. Essa sua decisão teria ainda sido precipitada pelo fato de alguns filhos-de-santo de Pai João Carlos terem desrespeitado o luto de um ano que Pai Mano havia determinado, seguindo com isso um padrão geralmente adotado pela maioria das casas por ocasião da morte de seus chefes, e que levou vários daqueles filhos à miséria, à loucura e à morte. Já casado com Mãe Michele da Oxum, a quem conheceu nessa mesma casa, Pai Mano partiu com ela para a cidade de Montevidéu, onde abriu a sua própria *casa de religião*, voltando para Pelotas muitos anos mais tarde. Sociedade Africana Divino Espírito Santo é o mesmo nome da casa de Pai João Carlos, cuja bandeira, com muito orgulho, Pai Mano tem até hoje guardada. Divino Espírito Santo corresponde, no sincretismo, ao Oxalá Jobocum, orixá compartilhado por ambos.

A sua casa é uma 'árvore cabinda', e Pai Mano, rizógrafo cuidadoso, me disse, logo que nos conhecemos no começo do ano de 2008, provavelmente na primeira vez em que conversamos, que era tido, por muitas pessoas, como um 'cético' em relação à

umbanda, pois, de fato, 'aquilo que não tem raízes, não pode existir'. Ocorre que Pai Mano, em muitas das *obrigações* destinadas a Pai Oxalá, quando se tratava, portanto, de alimentar o seu orixá de cabeça, era surpreendido por problemas dos mais variados tipos: a cabrita fugia, os pombos simplesmente desapareciam. Isso foi assim até o momento em que a avó paterna de Mãe Michele, que manteve, durante cinqüenta e seis anos, uma casa de umbanda, na qual a própria Mãe Michele se *desenvolveu*, disse a Pai Mano que 'um outro estava comendo na frente do Pai Oxalá'. Por ser este outro um espírito que já *se governava*, antes mesmo que Pai Mano *cortasse* para Oxalá, 'ele se apossava do animal e comia sem que ninguém percebesse'. 'Hoje, explica Pai Mano, não acontece mais porque eu o alimento'. Esse espírito é o Exu Tranca-Fér, um *quimbandeiro* que vem pelo *lado* da 'magia bruta', e não, por exemplo, pela própria *cabinda*. 'Ele me matou no cansaço até que eu optasse pela união das forças, e, quando optei, isso realmente me fez muito bem'. O fato de a umbanda não ter raiz não quer dizer que ela simplesmente inexista em todas as circunstâncias. A sabedoria politeísta de Pai Mano é precisamente essa que transforma a oposição entre 'o ser e o nada' em uma gradação entre 'o mais e o menos', para falarmos como Bastide (1983: 371)[18]. A umbanda pode perfeitamente seguir não existindo, exceto, claro, em todos esses casos sobre os quais não se tem muito controle, quando então, portanto, ela existe. Pai Mano não buscou Tranca-Fér, mas este, no entanto, foi ao seu encontro, transmitindo-lhe através de sonhos a própria maneira de ser cultuado. 'Ele me pegava dormindo e me dizia, passo a passo, tudo aquilo que eu precisava fazer'.

[18] É essa 'ontologia africana' que Goldman retoma ao sugerir que o candomblé dispõe de uma existência 'cromática': 'entre os humanos não-iniciados, que tangenciam o Não-Ser, e o Ser pleno e quase intangível dos orixás uma continuidade é não apenas pensada, mas construída no processo de iniciação, caminho a ser percorrido pelos que, ingressando no culto, passam pelos rituais e aceitam as obrigações' (Goldman, 2005: 116).

Mãe Michele da Oxum, casada há quinze anos com Pai Mano, é também iniciada na *cabinda*, mas, muito antes de se *aprontar* por essa *nação*, *desenvolveu-se* pela umbanda no Centro Espírita Reino de Canjira, que era a casa de sua avó. *Canjira* foi o nome dado pelos próprios espíritos, os quais explicaram que se tratava de uma *nação africana*, expressão mais comumente utilizada como sinônimo para o batuque, e não tanto para a umbanda. O *desenvolvimento* de Mãe Michele ocorreu nas *linhas* de exu, caboclo, cigano e preto-velho, mas o primeiro espírito que 'deu manifestação' em seu corpo foi a pombagira Maria Molambo, quando ela tinha somente nove anos de idade. Dois anos mais tarde, Mãe Michele estava então com onze anos, a sua Molambo foi *assentada*. Há cerca de um ano, talvez um pouco mais, Mãe Michele, que também já possui um filho-de-santo pelo *lado da cabinda*, começou a realizar em sua casa, de quinze em quinze dias, pequenos toques de umbanda, também chamados de *terreiras*[19]. A Sociedade Africana Divino Espírito Santo é principalmente, mas não exclusivamente, uma casa *cabinda*. Além dos orixás e dos eguns, seres que vêm pelo *lado* dessa *nação*, há também outros, como, por exemplo, os exus, que provêm de *lados* diferentes.

Pai Luis da Oyá nasceu na cidade de Viamão, em um sábado, ao meio-dia em ponto, sob a mesa da cozinha da casa de sua família. Levado ao hospital, os médicos disseram a seus pais que ele não teria muito tempo de vida. Pai Darci de Oxalá, pai-de-santo casado com uma das irmãs da avó materna de Pai Luis, pediu que lhe dessem o menino para que ele o iniciasse no batuque. Sua avó, filha de Xangô, mas ainda não iniciada, disse que o acompanharia. 'Essa foi a minha primeira obrigação. Eu tinha apenas alguns meses, e ela me segurou dentro da gamela de madeira do Pai Xangô enquanto o sangue escorria sobre nós'. Quando o sangue tocou a cabeça de sua avó,

[19] 'Terreira' é termo que pode ser usado para referir tanto a casa quanto o ritual.

Xangô nasceu no corpo dela. Pai Luis, 'espírito fujão', teve a sua fuga adiada, e quem o trouxe de volta, impedindo que fosse definitivamente embora, foi Iansã.

Por ter nascido em um sábado, ele provavelmente seria da Oxum, orixá a quem pertence tal dia, mas Iansã, seguramente por ser a 'rainha dos mortos', foi quem o 'segurou' do lado de cá. Nunca me deparei com o termo *abiku*, ou *becú*, que tanto Norton Corrêa (2006) quanto Reginaldo Braga (2003) encontraram em suas pesquisas de campo realizadas na cidade de Porto Alegre. Mas quando mencionei a Pai Luis a existência de tal expressão, perguntando se este poderia ser o seu caso, ele assentiu com a cabeça[20]. O *tamboreiro* Passarinho do Ogum disse a Reginaldo Braga que, pelo fato de ser um 'becú (espírito fujão), não havia nascido para viver, mas apenas para fazer uma passagem aqui. A Religião me deu a vida abaixo de feitiço e pacote' (Braga, 2003: 113). A religião também deu a vida para Pai Luis, e, desde então, nunca mais parou de dar, como ele mesmo incansavelmente repete.

A casa de Pai Darci de Oxalá, a quem ele sempre se refere como avô, era da *nação oió*, porém, anos mais tarde, Pai Luis foi para a casa de Mãe Odete de Xapanã, da *nação jeje e ijexá*, e na qual se *aprontou* ritualmente[21]. Foi com Mãe Odete que Pai Luis

[20] Note-se aqui uma significativa inflexão relativamente ao modo como os *abiku*, as 'crianças nascidas para a morte', são referidos na etnografia do candomblé, onde a sua iniciação devia justamente ser evitada, pois, caso passassem por ela, morreriam na hora. 'É que o rito tem por função estabelecer, se assim se pode dizer, a permeabilidade da cabeça às forças do além. Então nenhuma barreira deixaria de se opor aos chamamentos da confraria (dos *abiku*). Os ritos de iniciação incluem uma experiência de morte simbólica. Aquele a quem se subtrai cotidianamente à morte não deve, portanto, se expor jamais a ela' (Augras, 1994: 78). No lugar de tais ritos, multiplicam-se, contudo, 'as precauções mágicas para impedir essa criança de voltar a brincar com seus companheiros' (Augras, 1994: 77). A iniciação, para Pai Luis, foi uma dessas 'precauções mágicas'.

[21] Pai Darci era irmão-de-santo de Mãe Moça da Oxum, célebre mãe-de-santo de Porto Alegre, e a respeito de quem Norton Corrêa escreveu um belíssimo estudo (Corrêa, 2002). Mãe Moça, como destaca Corrêa, era também *abiku*, iniciando-se ainda criança pelo *lado de oió* (2002: 245). No movimento inverso àquele que fez Pai João de Carlos de Oxalá, que trouxe a *cabinda* de Porto Alegre para Pelotas, 'o velho tamboreiro Donga da Iemanjá' considera que 'quem trouxe o lado de oió para Porto Alegre, vinda de Pelotas, fora sua mãe-de-santo, Emília da Oyá Dirã (ou da Oyá Lajá, de acordo com outras fontes), que se instalara na Azenha. Dali, aos poucos, o lado se espalhara para outros bairros' (Corrêa, 2002: 242). As histórias rituais dos mais variados chefes, e das pessoas de religião em geral, atestam a existência de um conjunto sistemático de trocas intra-regionais, um tema a respeito do qual ainda não dispomos de nenhuma pesquisa específica.

pôde aprender tudo aquilo que sabe hoje. A sua mãe de sangue, por outro lado, era de umbanda, e Pai Luis, tendo crescido no meio das *terreiras*, acabou por se *desenvolver* nas *linhas* de exu, preto-velho e caboclo, através do mesmo método que hoje utiliza com os seus filhos: a 'surra com vara de marmelo', a qual, explica ele, tanto pode servir para 'firmar as entidades' quanto para afastar os espíritos mais perigosos. Muito embora a sua mãe não tenha se iniciado no batuque, 'não tenha matado sequer um pombo em sua cabeça', como diz Pai Luis, ela, no entanto, sempre *se ocupava* com a Oxum, orixá de quem era filha, nas festas das quais participava. Assim como Pai Mano recebe um exu por um *lado* a respeito do qual é bastante cético, a mãe de Pai Luis, que nunca passou por qualquer ritual pelo *lado do batuque*, recebia um orixá nas cerimônias associadas a ele.

Pai Luis tinha quinze anos de idade quando subitamente caiu em transe dentro de casa. Imóvel, sem conseguir caminhar, foi levado por seu pai à *terreira* na qual se encontrava sua mãe. Era um toque de caboclo, e assim que Pai Luis chegou, carregado por seu pai, o Ogum Megê do chefe da casa pediu ao *tamboreiro* que parasse por um instante de tocar. O caboclo anunciou a todos que iria embora, pois, naquele momento, precisava *dar passagem* para o Exu Caveira, já que 'uma mulher muito estranha tinha acabado de chegar'. Tratava-se da Pantera, o egum ou o odú, nome pelo qual é mais conhecido, que Pai Luis recebia pela primeira vez, e que, desde então, o acompanha sempre. Este odú, juntamente com a Iansã (Oyá), orixá de quem Pai Luis é filho, são, como ele mesmo diz, as 'principais riquezas' de sua casa. Foi Pantera quem protegeu Pai Luis quando ele, ainda muito jovem, expulso de casa por seu pai, que muitas vezes lhe 'tirou da mesa o prato de comida', dizendo que 'não iria alimentar nenhum veado', passou a morar na rua e, posteriormente, a 'trabalhar na quadra'. Pai Luis é travesti, e a história de todos esses anos que se seguiram à saída de sua casa, muitos dos quais esteve

afastado dos orixás, é especialmente linda, profundamente triste e impressionantemente vitoriosa. Deixarei para contá-la em outro lugar.

O Reino de Oyá é uma casa de *nação jeje e ijexá*, mas é também uma casa na qual são cultuadas algumas das *linhas* da umbanda, e onde um egum ocupa um lugar bastante proeminente[22]. Muitas das pessoas que procuram Pai Luis com o propósito de resolver os seus problemas, vão, em grande parte das vezes, diretamente a este egum, ou ainda, quando o caso envolve alguma doença, ao seu preto-velho, Pai Joaquim de Angola, que todos os anos, no dia 13 de maio, recebe a sua homenagem mais importante. Pai Joaquim é famoso por suas cirurgias, através das quais realiza as suas curas. É ele próprio quem determina a composição dos ingredientes rituais, geralmente folhas de mamona, carne crua, uma pasta feita com a mistura de farinha e de vinho, uma tesoura, agulha de costura e linha branca. Pai Luis não tem a menor idéia de como tudo é feito, e, por isso, sempre pede que alguém lhe conte em detalhes o procedimento adotado por Pai Joaquim. Ao contrário dos orixás, dos exus e do odú, Pai Joaquim raramente recebe sacrifícios de animais, mas, nas vezes em que isso acontece, é ele mesmo quem se encarrega de matar a sua ave predileta, um garnizé. Para tal, não usa qualquer faca, e o pequeno galináceo é morto diretamente com os dentes, em uma mordida certeira que lhe arranca o pescoço.

Mãe Rita da Molambo nasceu em Pelotas, e com treze anos de idade começou a se *desenvolver* pelo *lado da umbanda* na casa da Dinda Teresinha, sua tia materna, onde

[22] *Jeje* é tanto uma das *nações* do batuque quanto o designativo de um ritmo acelerado dos tambores rituais. Assim, por exemplo, Pai Mano pode pedir ao *tamboreiro* de sua casa que 'tire um jeje', isto é, que faça correr mais rapidamente a batida do tambor. Noto ainda que o *padrinho-de-santo* de Pai Luis, o responsável por 'amarrar os panos' na cabeça de uma pessoa quando ela alimenta o seu orixá, é Pai Marinho de Xangô, filho ou neto-de-santo de Pai João Carlos de Oxalá, e cuja casa, como a deste, é *cabinda*. Pai Mano – que, no entanto, não conhece Pai Marinho – e Pai Luis compartilham um mesmo parente ritual, demonstrando que as redes de parentesco, constituídas, em ampla medida, por laços genealógicos, supõem também a existência de complexas relações colaterais, as quais se distribuem no interior de um contínuo que gradua a sua distância. Voltarei a esse tema na primeira parte da tese.

permaneceu até completar dezoito anos. Durante esse tempo, Mãe Rita 'nunca pegou nada', apenas, como ela diz, 'girava, girava e girava', sentia a *vibração* do seu caboclo, do seu preto-velho, mas não *incorporava*. Pela *linha de exu*, deram Mãe Rita para a Pombagira Cigana e, posteriormente, para a Maria Padilha. Anos mais tarde, quando Mãe Rita já estava com dezoito anos, Dinda Teresinha entendeu que estava na hora de 'fazer nação', e então se iniciou na casa *cabinda de nagô* de Mãe Cassandra da Iansã. Alguns de seus *filhos de corrente*, dentre os quais Mãe Rita, foram junto com ela, permanecendo por quatro anos na casa de Mãe Cassandra, até que esta veio a falecer. Todos precisaram então tirar da cabeça a 'mão do morto', e decidiram fazê-lo na casa do filho-de-santo mais velho de Mãe Cassandra, Pai Ramón da Oxum, que na época residia na cidade de Jaguarão, situada na fronteira com o Uruguai, há cerca de cento e cinqüenta quilômetros de Pelotas.

Mãe Rita, contudo, decidiu que não iria, pois 'não queria trocar o axé'. Em outras palavras, ela queria permanecer na mão da Iansã, de uma mãe-de-santo que fosse deste orixá, e por isso resolveu que deveria procurar outra casa. Conheceu então Mãe Lili da Iansã, e tomou a decisão de 'tirar a mão de Mãe Cassandra e pôr a dela no lugar'. Mãe Lili da Iansã foi filha-de-santo de Mãe Noemy do Xangô Aganjú, falecida há mais ou menos quatro anos, e cuja casa, pelo *lado da nação*, era *nagô*, mas com uma importante *passagem* de *cabinda*, além da umbanda e da quimbanda. Mãe Rita conheceu Mãe Noemy, e contava que ela possuía, nos fundos de sua casa, 'uma Palhoça redonda, feita de barro e de santa fé', na qual estava localizado o 'Abalaiá das Almas', onde eram cultuados os espíritos dos mortos. Silveira (2008), que escreveu sobre a casa

de Mãe Noemy, observou que ela, nas palavras da própria mãe-de-santo, seguia também a 'magia negra', donde, provavelmente, a sua fama de bruxa (Silveira, 2008: 59) [23].

Ocorre que na casa de Mãe Lili da Iansã não se cultuava somente um *lado*. Enquanto ela cuidava das *linhas de umbanda* e da *nação*, o seu marido, Juarez do Caveira, o 'Bruxo da Cohab Fragata', se ocupava com o *catimbó*. Em espaços situados separadamente dentro da casa, cada um deles tinha o seu *salão*. Mãe Rita ficou durante algum tempo 'entre os dois quereres', mas como nutria uma 'grande paixão pelos exus', acabou 'lavando a sua cabeça pelo catimbó', tornando-se então 'filha-de-exu'. Juarez tinha sido *feito* pelo Carlos Paixão, o Cacá da Esmeralda Massuebi, que foi quem trouxe para Pelotas o 'fundamento da magia de catimbó'. Por este *fundamento*, cada pessoa que se *apronta*, deve *aprontar* mais sete, e assim sucessivamente. Foi com Juarez do Caveira que Mãe Rita conheceu o ritual que pratica atualmente.

Pai Juarez prosseguiu com o entendimento de que Mãe Rita, pela *linha de exu*, era da Maria Padilha, mesmo que ela nunca tivesse 'se incorporado com este espírito'. Durante um ritual no qual seria *assentada* uma imagem de Molambo, Pai Caveira (que nessa hora já estava incorporado em Pai Juarez) pediu a Mãe Rita que segurasse a galinha. 'Quando eu estava agarrando a galinha, Molambo nasceu em meu corpo, e nasceu gritando'. Pai Caveira, absolutamente surpreso, ninguém na verdade imaginava que isso pudesse acontecer, perguntou ao espírito quem ele era. 'Eu sou Maria Molambo e não preciso da tua faca'. 'Como é isso, Exua?', acrescentou Pai Caveira.

[23] Mãe Noemy, acrescenta Ana Paula Silveira, 'faz questão de reforçar sua imagem de bruxa, deixando explícito o fato de que, devido a isso, "*tem muita gente por aí que lhe odeia*", contando, inclusive, toda uma genealogia feminina em torno da bruxaria, prática que teria vindo desde sua bisavó – segundo ela, africana praticante do Vodun e da cura – passando à sua avó, esta última repassando-a à sua mãe e, por conseguinte, a ela própria. Ela teria passado às suas três filhas mais velhas [...] suas sucessoras na religião. Com 67 anos de idade (desses, 60 só de *Religião*), Mãe Noemy teria se aprontado no Candomblé junto à *yalorixá* baiana *Rosinha do Alaketo*, tendo ido a Salvador para realizar o devido *aprontamento*, prescrito pelas leis do Candomblé Nagô. Voltaria para o sul, procurando dar continuidade a essa tradição, contudo, se viu tendo de adaptá-la à configuração regional (isto é, ao Batuque), procurando fazê-lo pela lado da Nação Nagô' (Silveira, 2008: 60).

‘Eu sou pronta. Exu que é Exu não precisa da faca de pai-de-santo’. E Pai Caveira disse: ‘se tu tens o teu axé, então deves matar’. Antes que ele matasse a galinha com a sua faca, Molambo a matou no dente. Até hoje, observa Mãe Rita, ‘nenhuma pessoa sabe explicar como isso aconteceu. Eu alimentei durante dez anos a Cigana e a Padilha, e nunca incorporei. Mas aí vem a tal história: depois de dez anos de corrente [de desenvolvimento] eu Rita me encontrava preparada. O meu corpo já estava pronto, só o espírito é que estava errado’. Terminado o ritual, contaram a Mãe Rita que ela tinha recebido a Molambo. ‘E eu que sempre sonhei com uma pombagira bonita, passei a ter um espírito bêbado, caindo pelo terreiro. Não quero. Dêem essa Molambo para outro. Mas aí era tarde, tive que aceitar. A Molambo já tinha nascido, comido, se cruzado com a galinha’.

O Ilê das Almas é uma casa de exu na qual estes espíritos são cultuados pelo *lado da quimbanda*, da *magia de catimbó* e da *bruxaria* (ver capítulo 5). Além deles, somente os eguns, os espíritos dos mortos. Mãe Rita, contudo, continua alimentando os orixás pelo *lado de umbanda*, mas não o faz em sua casa, e sim naquela de sua tia, a Dinda Teresinha, que é atualmente sua ‘filha de quimbanda’, e com quem, anos antes, a própria Mãe Rita começou, como ‘filha de umbanda’. Mesmo afastada dos orixás, Mãe Rita costuma dizer que há rituais para os quais eles são importantes, talvez até imprescindíveis. O fato de que ela não os tenha em sua casa, não quer dizer que não possa tê-los em outra casa. Igualmente distante da umbanda, Mãe Rita deixou a sua preta-velha, a Vó Chinica, mas esta, contudo, nunca a deixou. ‘A Vó me pegava nas terreiras. Quando incorporada em mim, ela quase sempre me batia’.

Os modos de composição com a agência desses diferentes seres sobrenaturais, as suas respectivas aproximações e afastamentos; as passagens, e também os cortes, que cada casa supõe entre alguns dos vários lados rituais que virtualmente atravessam a todas elas; os pequenos e os grandes intervalos implicados na arte ritual; os processos de individuação das formas construídos a partir de cuidadosos procedimentos de distribuição das forças, os quais invariavelmente fazem de cada separação uma modalidade de extensão; a indissociação entre o singular e o plural, internamente repetida para cada forma existente; a variação contínua por meio da qual as pessoas atravessam a heterogeneidade que as constitui, sem que para isso precisem abstraí-la em favor de alguma unidade situada acima ou abaixo dela, tudo isso, enfim, constitui a matéria de que é feita esta tese. Em outras palavras, o conjunto de todos esses temas compõe o objeto teórico que o presente trabalho procura etnograficamente descrever. Politeísmo é o nome desse objeto, e é também o 'motor' da máquina do mundo.

No capítulo que abre o *Candomblé da Bahia*, Roger Bastide define um dos aspectos mais originais do seu programa de pesquisa: o candomblé, ele escreve, deve ser descrito não exatamente como uma 'instituição' e sim como um 'sistema de participações (a instituição não constituindo [...] senão a cristalização de todo um conjunto de participações entre os homens, as coisas e os orixás) – isto é, [nós o encaramos] em termos de civilização e metafísica africanas' (Bastide, 2001: 70). Sugiro que se possa aprofundar essa substituição assumindo, como premissa de base, uma dupla escolha, que aqui servirá como uma espécie de mapa para orientar a análise. Penso que devemos, por um lado, subtrair qualquer macro-referência e não limitar, por uma decisão *a priori*, o trabalho de participação pela sua inclusão em uma classe englobante, pouco importa o parâmetro que a forneça. O 'princípio de participação' deve, portanto, ser generalizado, de forma alguma se restringindo ao candomblé, e isso

de tal modo que se pode dizer, para roubarmos a definição de Donzelot sobre o *Anti-Édipo*, que nas religiões de matriz africana 'tudo está em tudo e reciprocamente'. Mas, por outro lado, devemos acrescentar a essa escolha aquilo que o próprio Bastide chamava de 'princípio de corte', e que, nos termos da análise que se seguirá, permite argumentar que as diferentes formas assumidas por essas religiões talvez possam ser descritas como cortes nesse fluxo de participações, como segmentos que se atualizam contra um fundo virtualmente infinito de segmentação. As três *casas de religião* às quais é dedicada esta tese demonstram, em um nível local, a existência de um sistema de operações que possivelmente seja generalizável. Essa é a hipótese de fundo que anima o subtexto teórico deste trabalho.

Bastide não questiona em Lévy-Bruhl a sua noção de participação, nem mesmo o fato de ele a ter usado para definir o pensamento não-ocidental, mas sim o de tê-la considerado como 'elemento de um sistema intelectual em lugar de tratá-la como elemento de um sistema motor' (Bastide, 1983: XIV). É precisamente essa 'descoberta do caráter motor da participação' que Bastide encontra na então recente oposição entre o 'sacrifício' e o 'totemismo' formulada por Lévi-Strauss em *O pensamento selvagem*, 'distinguindo o mundo mítico, formado por "estruturas" e "classificações", do mundo do sacrifício, caracterizado exatamente pelos processos de organização dos canais de participação e de passagem das forças' (Bastide, 1983: XIV). Marcio Goldman (2005: 117) sugere que essa inflexão contém a possibilidade de 'uma nova interpretação do candomblé', cujas linhas essenciais estão explicitamente perfiladas em seu decisivo ensaio, a principal referência para tudo aquilo que se segue. Entendo que Goldman tocou em um importante 'plano de consistência' das religiões de matriz africana, o qual não se restringe ao candomblé, embora tenha sido explicitado a partir dele. Trata-se, em todos os casos, de investir na descrição de alguns daqueles 'processos de organização

dos canais de participação e de passagem das forças'. É exatamente isso que vejo como presente no importantíssimo trabalho (em curso) de José Carlos dos Anjos, dedicado à 'cartografia' do que ele próprio define como 'diplomacia afro-brasileira' e os seus 'procedimentos de composição de mundos' através da arte de 'misturar e separar porções cósmicas' (Anjos, 2009: 3). Gostaria, enfim, que esta tese pudesse ser lida como oferecendo uma contribuição na direção desta 'diplomacia sociocósmica'.

Esse arrazoado teórico será devidamente explicitado na seqüência da análise, o que talvez exija do leitor que, ao final, retorne a esses parágrafos introdutórios. A tese encontra-se estruturada em três partes: na primeira, composta por três capítulos, descrevo a *casa de religião* e os diferentes lados rituais que a compõem, os quais se apresentam como distribuídos em múltiplos planos: o movimento dos músicos, os corpos das pessoas, o espaço ritual, a genealogia das casas, entre outros. Na segunda parte, dividida em dois capítulos, descrevo as relações internas ao mundo dos outros (orixás, eguns e exus), chamando a atenção para o fato de que aquilo que acontece entre eles é inseparável das conexões e cortes estabelecidos com os humanos. Na terceira e última parte, composta por dois capítulos, invisto na descrição cruzada de três conjuntos rituais, a iniciação, o rito fúnebre e a feitiçaria, mas, ao invés de detalhá-los monograficamente, atenho-me à demonstração de como se pode passar entre eles por dentro de cada um. O interesse aqui é demonstrar a implicação recíproca existente entre algumas das máquinas que estruturam a 'máquina ritual'.

*

Por entender que tudo aquilo que se segue é apenas a minha versão do que pude aprender com pessoas que, desde o início, me pareceram excepcionalmente inteligentes e criativas, achei que não seria correto omitir os seus nomes substituindo-os por outros

de natureza fictícia. Fiz, contudo, a opção de reduzir tanto quanto possível as referências etnográficas diretas nos casos que me pareceram mais delicados, como, por exemplo, naqueles que envolvem a feitiçaria, à qual são dedicados o sétimo e último capítulo deste trabalho. Como se verá, aproveitei as histórias, os eventos, os feitiços, abstraindo, porém, as pessoas que, de uma forma ou de outra, os encarnaram. É claro que essa escolha não resolve todos os problemas, mas creio que oferece, pelo menos, o abrigo de algum anonimato, que, de resto, em nada compromete a análise. Passemos então a ela.

Parte I – A casa, seus muitos lados e os lados de seus lados

> Parcours le monde tant que tu pourras, mais sache que tu ne sors pas d'un arbre; souviens-toi de ta maison.
>
> Paroles d'un ancien (Nathan; Hounkpatin, 1998: 13)

> Não reina aqui a postura cismática; o sentimento nítido de estar contrariando uma ortodoxia. As coisas variam assim como é variável a composição e o cromatismo de dois espécimes de uma mesma árvore.
>
> Antonio Risério (1996: 63)

Os capítulos que compõem a primeira parte dessa tese retomam a idéia que se encontra etnograficamente implicada na brevíssima descrição oferecida anteriormente sobre cada uma das três casas, buscando extrair alguns de seus principais efeitos teóricos, o que exigirá, por outro lado, um aprofundamento da análise sobre certos temas que foram apenas tangenciados ou aludidos. Dentre eles, destaca-se o próprio conceito de casa, ou *casa de religião*, e tudo aquilo que, como veremos a seguir, se liga a ele. Se a idéia de que 'cada casa é um caso' é o caso de todas as casas, qual seria então o caso dessas casas que, cada qual à sua maneira, articula essa idéia? Qual seria, em outras palavras, o seu efeito de conjunto, ou melhor, qual sistema resultaria dessas relações entre diferenças que passam por dentro das próprias diferenças? Enquanto a introdução se ocupou de apresentar cada uma dessas casas em suas respectivas particularidades, esta primeira parte procurará integrar as suas diferenças em uma descrição que se situe em um plano relativamente mais geral. Veremos, entre outras coisas, que não é necessário supor alguma unidade situada acima ou abaixo delas para que se possam descrever as suas semelhanças, o que talvez nos permita avaliar, em um plano ainda mais geral, a hipótese de que as suas relações seriam mais bem compreendidas se fossem tomadas em uma disposição transversal, nem, portanto, vertical, pois não há qualquer tipo de englobamento hierárquico, nem puramente

horizontal, já que, por muitas vezes compartilharem do mesmo panteão de deuses e espíritos e também de maneiras análogas de fazer funcionar a máquina ritual, elas passam continuamente umas por dentro das outras, encaixando e desencaixando os seus diferentes *lados*, o que se explica, em parte, pela grande circulação das pessoas entre elas, muitas vezes produzida por processos contínuos de defecção, cuja intensidade, no presente caso, parece análoga àquela já observada, por exemplo, para o candomblé baiano (Wafer, 1991)[24].

Mas o outro lado dessa explicação deve ser buscado, como demonstrarão os próximos capítulos, no próprio estilo politeísta dessas religiões, o qual não se resume apenas à existência de diversos seres sobrenaturais. Uma das idéias que atravessa a tese é esta segundo a qual o politeísmo diz respeito não apenas à 'diversidade', mas também à 'multiplicidade', o que ficará mais claro no decurso da sua argumentação. Em seu importantíssimo trabalho sobre o candomblé na cidade de São Paulo, Opipari (2009: 19) observou que as suas casas 'constituem unidades de agrupamento para seus adeptos e clientes. Relativamente autônomas umas em relação às outras, estão, todavia, ligadas por diferentes redes de filiação, de amizade, de clientela, etc.'. Essa observação é perfeitamente adequada ao caso aqui analisado. Da autonomia das casas não resulta, portanto, uma paisagem atomística de unidades rituais sem nenhuma conexão entre si[25]. Essas casas, muito pelo contrário, são partes de redes complexas de relação, das quais, contudo, nem todas elas participam com o mesmo peso. Cada pessoa que se inicia em uma casa é como uma nova casa que, no futuro, poderá surgir, e entre aquela de um pai

[24] 'A certain instability of membership seems to be typical of Candomblé *terreiros*. Three of the four Jaracian fathers-of-saint to whom I have talked about their sacerdotal careers transferred their loyalty to a different *terreiro* after their initiation' (Wafer, 1991: 146).

[25] Em sua posição crítica sobre a tendência observada em Clastres de 'fazer das sociedades primitivas uma hipóstase, uma entidade auto-suficiente', Deleuze e Guattari escreviam que era preciso não confundir 'a exterioridade formal' com 'a independência real' (1997b: 22). A passagem acima leva em conta essa importante advertência.

(ou mãe) e a de um filho (ou filha), o mesmo sendo válido para os parentes colaterais de ambos, a relação pode ocorrer com ou sem a existência de conflitos.

O processo de segmentaridade é uma disposição imanente ao sistema ritual e cosmológico das *casas de religião*, por ser também, de outra maneira, uma versão do aspecto politeísta dessas religiões, onde cada forma, definida como uma composição de forças, é internamente divisível em formas que podem ou não ser idênticas a ela. A casa que sai de dentro de uma outra não será por isso igual a ela, e se, de um modo geral, cada uma dispõe-se em relação genealógica com pelo menos uma segunda, a genealogia raramente terá apenas a forma de uma raiz. Digamos então que a verticalidade genealógica encontra-se sempre conectada com diferentes modos de criação e recriação de uma multiplicidade horizontal de casas[26]. É precisamente por isso que se pode imaginar que a autonomia das casas é inseparável da variação entre elas, podendo-se postular, de modo mais abstrato, que aquilo que se passa no intervalo entre as casas encontra-se virtualmente presente no interior de cada uma delas, não se atualizando, contudo, senão em apenas algumas dentre todas as existentes. A segmentaridade, em outras palavras, é o politeísmo como 'micropolítica das fronteiras' (Deleuze, 1992: 61).

[26] O que equivale a dizer, à maneira de Deleuze e Guattari (2010: 27), que 'as disjunções são a forma da genealogia desejante [...]'.

Capítulo 1. O batuque e a linha cruzada

A etnografia sugere que aquilo que se chama, na cidade de Porto Alegre, de *linha cruzada* seja a forma atualmente predominante assumida pelas religiões de matriz-africana no Rio Grande do Sul (Anjos, 2006; Ávila, 2011; Bem, 2007; Braga, 2003; Corrêa, 2006; Kosby, 2009; Oro, 2008; Rodolpho, 1994). Embora a expressão não disponha, ao que parece, da mesma generalidade que o termo *batuque*, o estilo ritual que ela descreve encontra-se presente nos mais diferentes contextos etnográficos. Em minhas anotações de campo não consta sequer uma única referência a ela, mas me deparei com uma expressão rigorosamente análoga.

O pai-de-santo de uma casa de *nação cabinda* que visitei algumas vezes, filho do mesmo pai-de-santo de Pai Mano, mencionou, em uma de nossas conversas, a existência de uma *quimbanda cruzada*, a qual, pelo que entendi, seria também uma *linha* cultuada na sua própria casa. 'A quimbanda cruzada, diz ele, é quando já se corta para os exus. A pessoa que não faz sacrifício para exu, que não usa ferramentas ou ocutá para ele, não é quimbanda, é umbanda'. A *quimbanda* é *cruzada* porque os exus são alimentados com o *axorô* (sangue) de animais sacrificados, mas também porque eles recebem esse sangue em *assentamentos* que incluem (além das habituais ferramentas desses espíritos, como ponteiras, tridentes, etc.) *ocutás*, nome que designa as pedras nas quais são *assentados* os orixás.

Cruzar o exu, outra expressão que se pode igualmente encontrar, é dar a ele um tratamento ritual análogo àquele que é dado a um orixá, seres que, na maioria das casas,

são cuidadosamente separados[27]. Mesmo Mãe Rita, para quem a definição desse pai-de-santo parece perfeitamente adequada, e que muitas vezes se refere aos exus pelo nome de orixá, tende a distingui-los, e o próprio *cabindeiro* autor da observação acima acrescentou que a pedra de exu é chamada de *asteróide* e não de *ocutá*, 'para não ficar igual', ele esclarece. *Cruzar*, nesse caso, não é tornar idênticos, mas sim fazer propagar uma forma ritual, a saber, usar a ação que se encontra aí implicada para transformar uma outra ação. Uma forma não se propaga sem a redistribuição da força que a constitui. Usa-se, portanto, *o lado do batuque ou da nação*, mais precisamente o modo de culto aos orixás que ele contém, para transformar o *lado da umbanda* e a sua maneira de ritualizar os exus. A proximidade entre os *lados* é criada por dentro da própria separação existente entre eles.

Exu só pode ser *feito na pedra*, acrescenta o pai-de-santo, se for pelo *lado da quimbanda* ou então da *magia*. Ser *feito na pedra*, como vimos, é ser feito com sangue,

[27] A etnografia registra inúmeras ocorrências para o uso do verbo *cruzar*, e dada a heterogeneidade do seu emprego, haveria muito a ganhar em termos de uma descrição do seu campo conceitual. Brumana e Martínez (1991: 138), cujos materiais (riquíssimos, diga-se de passagem) provêm da cuidadosa pesquisa que conduziram junto a casas paulistas de umbanda, bastante diferentes entre si, demonstraram que a proibição de 'cruzar os braços e as pernas durante certas cerimônias' funcionava, em alguns terreiros, como um modo de evitar a atração de 'espíritos indesejáveis', enquanto em outros o mesmo gesto era evitado porque impedia a aproximação dos espíritos, acrescentando que os espíritas [os kardecistas] o desaconselhavam porque ele dificultava a 'circulação de energias'. O material de Lísias Nogueira Negrão, também ele resultante de sua pesquisa com casas paulistas de umbanda, chama a atenção para essa possibilidade de cruzar os espíritos entre si. 'Apesar do quase consenso sobre a natureza intrinsecamente boa dos Caboclos, um dos pais-de-santo afirmou conhecer Caboclos "que não são tão bons assim', frente aos guias de esquerda que, por sua vez, não seriam "tão maus assim". Um outro admitiu que seu Caboclo, Nego Gerson, é cruzado com Exu e comparece nas giras de esquerda, cantando ameaçadoramente [...]' (Negrão, 1996: 207). Mãe Rita sempre dizia que o preto-velho pode vir com a *capa virada* pelo *lado da magia*, isto é, pode vir como um exu ou como um bruxo. Luz e Lapassade, tendo em vista um caso parecido relatado no seu *O segredo da macumba*, sugeriram que os exus precisam ser impedidos, pelos santos, de transformarem (diríamos cruzarem) os outros espíritos. 'Sto. Antônio e São Benedito "seguram" os Exus e os Pretos-Velhos. Poder-se-ia dizer que mantêm a ordem entre os Exus e entre os Pretos-Velhos, para que os Exus não venham a transformar os Pretos-Velhos em quimbandeiros' (Luz e Lapassade, 1972: 66). Seu Nezinho, que pratica a umbanda em Juazeiro do Norte, sugere ainda a possibilidade de que as linhas sejam mais misturadas, os próprios espíritos, ou pelo menos alguns deles, trazendo consigo, na forma de seus vários cantos, as suas misturas. Ele diz: 'Caboclo é índio. É índio, sim. Agora eu acho que varia. Um dia, um caboclo que ele venha, ele desce em várias linhas, varia. Tem caboclo que desce como Exu. Varia, isso aí muda de linha. Uma entidade só tem capacidade de puxar sete cantos. É aí que ele muda de linha. Então, tem caboclo que não desce como Exu. E já tem outros que descem como Exu. Vamos supor, Caboclo Arranca Toco, na linha esquerda ele vem como Exu. Se a pessoa está acostumada a trabalhar linha cruzada, aí desce tudo no mundo. Aí mistura tudo' (Assunção, 2006: 235).

mas não, contudo, com o sangue de qualquer animal. Para que um espírito possa ganhar a pedra como *assentamento*, para que ela se torne a sua casa, é preciso que ele tenha comido um animal de quatro patas, como Mãe Rita, aliás, sempre observava. O exu torna-se então um 'exu liberto, um exu mais evoluído', enquanto pelo *lado da umbanda*, nos diz ele, 'o exu é torto'. Fazer este espírito pelo *lado da quimbanda* é *quebrá-lo*, tornando-o 'um exu pronto, que age mais', já aquele da umbanda 'é mais difícil de ser doutrinado, ele bebe no chão, se arrasta'.

Cruzar um exu da umbanda é transformá-lo em um exu de quimbanda, e esse cruzamento é feito com o sangue, substância ubíqua nos rituais mais importantes dedicados aos orixás pelo *lado da nação*. É essa substância, usada simultaneamente para transformar os seres e para criar entre eles e os humanos diferentes conexões, que faz com que o mesmo espírito passe de um *lado* para o outro, e doutriná-lo, pelo menos nesse caso, não é retirar a sua força, mas sim 'lapidá-lo' – como talvez dissesse Dona Hilsa, mãe-de-santo do terreiro baiano de candomblé de nome Matamba Tombenci Neto (Goldman, 2009: 127) – tornando-o capaz de entrar em uma relação mais ampla e também mais individuada com as pessoas. O *lado de umbanda* ao qual o pai-de-santo se refere é o daquelas casas em que o exu se limita a realizar o trabalho de *limpeza* ao final de cada ritual, usado exclusivamente para afastar quaisquer forças negativas que, de modo imperceptível para a maioria dos humanos, possam ter se instalado no lugar, sempre passíveis de serem atraídas pela própria cerimônia. Os rituais, de um modo geral, são formas de atração para todas as forças do mundo, e por isso, em cada casa, há sempre ritos antes e/ou depois dos ritos, e mesmo, em alguns casos, durante a sua realização. Veremos, mais adiante, que essa função de defesa assumida por exu, e que é também uma posição, reaparece em várias outras casas, ligando-se, contudo, a outras ações rituais, tal como, por exemplo, à feitiçaria.

O exu da umbanda é 'torto', 'se arrasta', come e bebe diretamente no chão, sem a mediação de nenhum suporte culinário entre ele e a terra. Trata-se de um exu que, por não ter sido *quebrado*, mantém o corpo da pessoa, por ocasião da possessão ritual, em uma posição horizontal, muito baixa, um corpo que, pelo seu intervalo mínimo com a terra, suscita a impressão de não ser humano, o que talvez seja corroborado por aqueles que (mais próximos ao *lado kardecista* do espiritismo) dizem ter o exu a forma de um cachorro. Como quer que seja, esse exu da umbanda não é um exu *erguido*, para falarmos como Mãe Rita. Levantar o espírito, torná-lo mais vertical, dar-lhe uma forma inteira, é quebrá-lo, usando para isso o corpo que ele possui.

O mesmo gesto é adotado quando a pessoa é *ocupada* (possuída) pelo seu orixá. Imediatamente após a sua chegada, ele a deixa em uma posição curvada, e então uma segunda pessoa dirige-se até ela e usa as suas mãos para bater vagarosamente nas articulações dos braços, eventualmente também das pernas, fazendo com que o orixá assuma uma postura corporal mais reta. Perguntei a Pai Mano a razão desse gesto, e ele me explicou que o seu propósito é 'tirar do santo um pouco da sua força, pois, como ele chega cru, o corpo não agüentaria a aproximação'. Em outras casas, acrescentou ele, ao invés de quebrar, as pessoas quando possuídas são fortemente amarradas com uma faixa em volta da cintura, o objetivo sendo também o de melhor encaixar o orixá em cada uma delas. Veremos mais adiante que a ação de quebrar o corpo, quando transferida para aquele de um animal sacrificado, adquire um sentido bastante diferente, sendo, em inúmeros casos, parte fundamental das práticas de feitiçaria.

O pai-de-santo *cabinda* observa que todas as *casas de nação* que conhece cultuam a *quimbanda de exu*. De fato, conheci casas, como a de Mãe Rita e algumas outras, onde os orixás não são cultuados, mas não conheci nenhuma casa da qual os exus estivessem ausentes. Contudo, essa sua *predominância*, por si só, nada nos diz

sobre a natureza da sua prática ritual, pois a *quimbanda de exu* não é necessariamente a mesma quimbanda em cada uma das casas na qual está presente. Esse *lado de exu*, que é o caso da maioria das *casas de nação*, tem também os seus próprios *lados*. Assim, para voltarmos ao exemplo anterior, se todo exu, para ser *assentado* na pedra, deve ser alimentado com sangue, nem todo exu, feito com sangue, é, por sua vez, *assentado* na pedra. Para os exus, a continuidade entre a pedra e o sangue parece menos necessária do que no caso dos orixás, muito embora, mesmo entre esses últimos, existam significativas exceções. Há orixás que Pai Mano não assenta em pedras, e sim em *vultos*, os mesmos que Pai Luis, a seu modo, assenta simultaneamente em pedras e em *vultos*.

Esses dois pais-de-santo alimentam com sangue os seus exus, mas nenhum deles faz uso da pedra em seus *assentamentos*, os quais, ainda que parecidos por compartilharem dessa ausência, tornam-se, no entanto, diferentes quanto a uma parte do resto. Os exus de ambos são *assentados* em ferramentas e imagens, mas Pai Mano decidiu deixar os seus na mesma casinha em que se encontram *assentados*, esses sim em pedra, os orixás da rua. Pai Luis prefere separá-los em casas diferentes, ambas, contudo, situadas na rua, mas com uma boa distância entre elas. Quando lhe perguntei sobre a razão que o levava a separá-los, ele me disse: 'e como eu poderia juntar o orixá com a cachaça?'

Além disso, o exu mais importante de Pai Mano, o Tranca-Fér, é *assentado* diretamente na terra, em um buraco ao lado do *balé*, que é o *assentamento* dos eguns. Ele come na terra, mas diferentemente do exu da umbanda mencionado antes, esse não se limita à limpeza ritual, ainda que seja, como diz orgulhosamente Mãe Michele, um *exu cru*, *não-doutrinado*, detentor de um caminhar assimétrico e claudicante, um pouco *torto*, e que sempre, ao ir embora depois de incorporar-se em Pai Mano, deixa o seu

corpo deitado sobre o chão. Um espírito *não-doutrinado* não tem sempre a mesma forma de existência, e mantê-lo *cru* pode ser, em certos casos, sinal de grande força e prestígio. O *exu cru* de Pai Mano, diz ainda a sua mulher Mãe Michele, é provavelmente um *exu coroado*, estabelecendo, com isso, uma relação de equivalência que parece interessantemente destoar daquilo que, em geral, encontramos na literatura, onde esse último seria o mais distante possível daquela sua outra forma como espírito cru. Quando Tranca-Fér se faz visível para uma pessoa, seja em vigília ou então em um sonho, a sua aparência, na maioria das vezes, é a de um boi, podendo também ser a de um cachorro. Pai Luis talvez entendesse que o seu *assentamento* fosse um *buraco de exu*, parecido, porém não idêntico, ao *balé*, e que ele próprio teve em uma das casas que morou, desfazendo-o, para nunca mais voltar a fazê-lo, assim que se mudou. Mas esse *assentamento*, para Pai Mano, vem de uma outra quimbanda, ela própria um *lado* da casa da avó de Mãe Michele e onde essa última se desenvolveu pela umbanda.

A etnografia, de um modo geral, descreve como *linha cruzada* a coexistência de vários *lados* em uma mesma casa, mas cuja ritualidade obedece a uma separação marcada por momentos e lugares diferentes[28]. Nos casos em que o espaço é o mesmo,

[28] 'Umbanda traçada' designa, para o contexto do Rio de Janeiro, um fenômeno parecido, onde se pode encontrar a coexistência do candomblé e da umbanda (Birman, 1985: 29). Esse complexo fenômeno de coexistência entre *lados* que simultaneamente se aproximam e se afastam, e que José Carlos dos Anjos descreveu por meio da noção de 'território da linha cruzada', o qual, segundo ele, elide certas referências fusionais e unitárias implicadas em determinadas acepções do conceito de sincretismo (Anjos, 2006: 22), havia chamado a atenção de Bastide, levando-o à hipótese de um 'sincretismo em mosaico', que, no lugar da fusão, supõe 'uma coexistência de objetos discordantes' (Bastide, 1974: 80, 143). O tema será posteriormente retomado por Bastide em seu texto sobre as relações entre os 'deuses africanos e os espíritos indígenas', um dos últimos que escreveu (Bastide, 2006a). O fato, devemos acrescentar, é que esses objetos às vezes discordam e outras vezes concordam, mas nunca se ignoram. O 'sincretismo', a 'linha cruzada', são tentativas de descrever um complicadíssimo sistema de operações, máquinas, ao mesmo tempo, rituais, cosmológicas e corporais atravessadas por maneiras heterogêneas de cortar e conectar. E aqui, vale ainda notar, estamos lidando com fenômenos que não se limitam às religiões de matriz africana. Muitas biografias religiosas, verdadeiras heterografias rituais, fornecem importantíssimas teorias sobre a distribuição diacrônica dessa heterogeneidade. É o caso de Dona Maria, moradora de uma cidade do interior de São Paulo, que apresentou ao sociólogo Pedro Ribeiro de Oliveira uma maravilhosa reflexão sobre as *passagens* por entre diferentes *lados*. 'Por isso, seu moço, é que eu digo: todas as religiões são boas, mas cada uma pra uma ocasião. Pra quem não tem problema na vida, a melhor religião é a católica; a gente se pega com os santos, vai à igreja quando quer, e ninguém incomoda a gente. Pra quem está em dificuldade financeira, a melhor religião é a dos crentes, porque eles ajudam a gente como

como acontece, por exemplo, com a *encruzilhada*, compartilhada por certos orixás e pelos exus, e também pelos eguns, são então os tempos que diferem, havendo ainda a possibilidade, aproveitada por Pai Luis, de usar duas encruzilhadas, uma delas para os exus e a outra, geralmente aquela em que há maior movimento de carros e de pessoas, para os orixás. Usa-se o tempo para diferenciar o espaço ou então se usam espaços diferentes para manter idêntico o tempo[29].

Não penso, como se vê, que a etnografia se engane quanto a essa maneira de descrever a *linha cruzada*, mas devemos adicionar mais algumas *linhas* a essa descrição, não exatamente para refutá-la e sim para multiplicá-la, observando ainda que a adição, pelo menos aqui, é também um modo de subtrair, da forma geral, uma parcela da sua identidade. Assim como aquela coexistência de *lados* não leva necessariamente um chefe a definir a sua casa como sendo de *linha cruzada*, ou termo que corresponda a uma forma análoga, também a *linha cruzada*, como vimos pela análise anterior, não cruza sempre, e exatamente da mesma maneira, as diferentes *linhas* ou *lados*. Mesmo a *linha cruzada* tem, portanto, as suas várias linhas cruzadas[30].

---

irmãos; só que não pode beber, fumar, dançar, nem nada. Agora, pra quem sofre de dor de cabeça, a melhor religião é a dos espíritas; ela é exigente, não se pode faltar às sessões, mas cura mesmo. Se Deus quiser, quando eu ficar curada de tudo, eu volto pro catolicismo' (Oliveira, 1977: 38).

[29] A etnografia registra a possibilidade de que o intervalo entre os lados coexistentes seja ainda menor. É o que nos mostra Opipari (2009) em sua monografia sobre o candomblé em São Paulo. 'No processo de formação da Casa de culto de Yatemin, a passagem da umbanda para o candomblé não se opera de modo definitivo. Com efeito, como ela mesma formula, se ela foi "feita" no candomblé, tal não implica um abandono de certas práticas da umbanda [...] As duas modalidades de culto subsistem e entrecruzam-se nas práticas rituais da Casa de modo bastante explícito, como os "trabalhos" de quarta permitem apreciar. Yatemin descreve-os da seguinte maneira: Abrimos em Nação e fechamos em Nação; abrimos em Nação jeje, e então cantamos para Exu e assim por diante; depois da vinda do preto-velho, cantamos na umbanda e todos compreendem muito bem. Em seguida, é o caboclo que vem para trabalhar, para resolver os problemas, para ajudar os necessitados. O fechamento do trabalho se faz em Nação, em jeje, cantando para Oxalá, para Oxaguiã e Oxalufã' (2009: 165, 166).

[30] A etnografia da umbanda registra o aspecto inumerável dessas linhas. Arthur Ramos, que já havia se deparado com a expressão linha cruzada, escreveu: 'São inúmeras as linhas. Há a linha da Costa, linha de umbanda e de quimbanda (termos estes já de significação translata), linha de Mina, de Cabinda, do Congo, linha de Angola, linha de Omolocô [sic], linha maçuruman ou maçurumin (novas corrutelas de muçulmi), linha de Rebôlo, de Cassange, de Monjolo, de Moçambique, linha do Mar, linha das almas, linha cruzada (união de duas ou mais linhas) etc.' (Ramos, 2005: 370). As religiões de matriz africana são religiões para as quais há sempre um etc.: é uma das traduções gráficas do seu estilo politeísta.

Braga (2003: 9) observa que a *linha cruzada*, diferentemente da umbanda e do batuque, 'não dispõe de uma estrutura unificada', cada casa podendo 'apresentar características próprias e acrescentar elementos simbólicos orientais e ciganos ou mesmo do Candomblé baiano, por exemplo'. O autor sugere que esse fato pode estar relacionado com a concepção, já demonstrada por Rodolpho (1994: 36), de que a *linha cruzada* não seria considerada, pelo menos por alguns chefes, como uma 'modalidade ritual independente', sendo antes, acrescento eu, uma espécie de estilo plural de conectar, e também de separar, os diferentes *lados*. Posto nesses termos, toda casa seria de *linha cruzada*, já que, pelo menos naquelas que conheci, sempre havia mais de um *lado*, ainda que nem todos eles tivessem um peso igual na identificação da casa.

Pai Mano, por exemplo, define a sua casa pela ênfase na *nação cabinda*, embora ela também possua alguns outros *lados*, os quais, ritualizados separadamente da *cabinda*, podem, no entanto, se aproximar um pouco dela, seja porque o *assentamento* do Tranca-Fér encontra-se ao lado daquele dos eguns, sendo ele próprio, desse ponto de vista, como um egum, ambos situados na parte dos fundos da casa, seja porque os demais exus dividem o mesmo espaço com os orixás da rua, todos *assentados* dentro da casinha que fica do lado de fora da casa, igualmente situada na sua parte de trás. O intervalo entre o *lado de cabinda* e o *lado de exu* parece maior quando estamos no interior da casa, mais especificamente no *pegi*, lugar onde estão *assentados* os demais orixás, do que quando estamos na rua, ainda que a rua, nos termos do exemplo acima, também tenha as suas próprias separações. Chamo a atenção para um tema que será mais bem analisado posteriormente. Na casa de Pai Mano, os exus são os seres que, sempre localizados do lado de fora da casa, encontram-se, no entanto, simultaneamente próximos dos eguns (dos mortos) e dos orixás (dos deuses), mas não de qualquer orixá e sim daqueles que, dentre eles, são os mais distantes do *parentesco de santo*. Veremos

posteriormente que a fabricação desse parentesco é um dos objetos do ritual de iniciação. Em parte, talvez, por sua íntima associação com os exus, os quais, não por acaso, são também chamados de *o povo da rua*, a rua mostra uma tendência a encurtar as distâncias. A rua, adiantemos, é cromática, mas o cromatismo também tem mais de um *lado*, dispondo, pelo menos, de dois deles: o do parentesco e o da feitiçaria.

Poderíamos assim tomar a noção de *linha cruzada* não apenas como uma 'categoria etnolitúrgica', que ela igualmente é, mas também como um 'modelo' ou uma 'matriz', e aqui sigo a hipótese que Ordep Serra (1995: 43) avançou para o que chamou, no contexto do candomblé baiano, de 'modelo jeje-nagô', inseparável, por sua vez, do que ele, no título jocoso de seu ensaio, denominou de 'companhia'[31]. Esse autor sugere que 'é preciso distinguir com clareza entre modelo, rito e denominação litúrgica', e talvez por isso, por não ter feito essa distinção, a etnografia afro-brasileira, acrescento eu, registra a existência de casos curiosos, como, por exemplo, quando Édson Carneiro, frente aos sessenta e sete terreiros de candomblé recenseados em sua pesquisa, possivelmente na década de 40 do século passado, e aos quais se associavam dezessete nações, propõe, por uma expressiva operação de subtração etnográfica, reduzi-las a quatro grandes grupos, acrescentando, mais ainda, que aquele dos sudaneses, o que

[31] O ensaio se chama 'jeje, nagô e companhia', e os dois primeiros termos são tão importantes quanto o terceiro, que não se refere ao resto, como uma leitura apressada poderia sugerir, mas àquilo que faz do jeje-nagô um modelo rigorosamente indissociável da variação etnográfica. É bastante curioso que a etnografia afro-brasileira, com exceções que, no entanto, fazem *juz* à profunda genialidade de suas hipóteses (ver, por exemplo, Banaggia, 2008 e Goldman, 2009) dedique a esse texto um eloqüente silêncio, eventualmente rompido em uma nota de rodapé, escrita naquela pequeníssima distância entre a ingenuidade e a má consciência, na qual Serra é apresentado como sendo 'hoje um dos porta-vozes da tradição nagô' (Capone, 2004: 15). Não há o que acrescentar a esse comentário, exceto as palavras através das quais o próprio Serra explica, de maneira bastante criativa, o sentido que dá ao conceito de modelo no contexto jeje-nagô. 'Neste contexto, modelo designa uma abstração que se reporta a correspondências inferidas comparativamente entre formas institucionais, procedimentos e esquemas simbólicos. Ao falar de modelo, não se postula a invariância dos processos ou das formas, aponta-se a existência de um sentido que interliga as variações encontradas, um padrão que as correlaciona e que permite referi-las a uma matriz comum. Dita matriz não se acha localizada entre os objetos que lhe correspondem, nem constitui seu arquétipo, mas realiza-se neles, na continuidade de sua transação histórica [...]' (1995: 40). Jeje e nagô, acrescenta Serra, são os etnônimos que identificam, por razões de natureza variada e que remetem, em parte, à própria história, os 'principais protagonistas da transação', não esquecendo, acrescentemos nós, que sempre tem o 'companhia'.

possuiria o maior número de casas, se subdividiria, por um lado, em 'várias nações (kêto, ijêxá, alakêto, muçurimim, etc.)' e, por outro, no que ele chamou de 'designações vazias de sentido (nagô, africano, yorubá, ilú-ijêxá, etc)' (1991/1948: 52). O caso é que o modelo não apenas não se confunde com a denominação litúrgica como essa última também não permite, por si só, qualquer operação de dedução do sistema ritual e cosmológico de uma casa. Em outras palavras, de um casa não se deduz uma outra apenas pelo fato de ambas praticarem o mesmo *lado*, a saber, por compartilharem de um mesmo etnônimo ou 'categoria etnolitúrgica', expressão que tomo igualmente emprestada do ensaio de Serra.

O que varia, entre as casas, é a própria maneira de cruzar e de descruzar os *lados*, variação presente até mesmo quando um único *lado* for o caso de duas casas. Precisamente por isso, parece bastante duvidosa aquela afirmação, feita acima, segundo a qual o batuque e a umbanda disporiam de uma 'estrutura unificada', pois, pergunto, não seria possível usar para eles o mesmo raciocínio usado para a *linha cruzada*? Parece evidente que sim[32]. As casas de Pai Luis e de Pai Mano seguem o batuque, tendo nele o seu *lado* provavelmente mais importante, mas daí não se segue nenhum tipo de unificação entre elas, o mesmo sendo válido, aliás, para a maioria das casas com as quais tive algum contato. Insisto, portanto, que não se trata de negar que elas façam parte de um mesmo conjunto, ou coletivo, mas sim de encontrar o melhor modo de descrevê-lo por dentro da sua própria heterogeneidade[33].

[32] Corrêa (2006: 31) observava que 'mesmo na forma chamada Batuque, podem-se encontrar graus de manifestação diversos, desta herança [africana], em templos diversos; ou até tipos de filiados portando "batuqueiridade", diríamos, diversa na mesma casa de culto'.

[33] Empresto ao termo coletivo o mesmo sentido dado por Latour, o qual, no presente caso, supõe uma complexa distribuição da agência entre espíritos, humanos, animais e objetos, mas entendo também, agora na acepção de Deleuze e Guattari, que um coletivo se define por uma transversalidade, a saber, por um modo, ou vários, de fazer a relação entre heterogêneos enquanto heterogêneos. Leia-se sobre isso o que escreve Anjos (2008: 82): '[...] a lógica rizomática da religiosidade afro-brasileira em lugar de dissolver as diferenças conecta o diferente ao diferente deixando as diferenças subsistirem enquanto tal. Um

Nem todas as casas, do ponto de vista da 'categoria etnolitúrgica', são de *linha cruzada*, mas é possível que em todas elas, agora na perspectiva da 'matriz', haja mais de uma *linha*. O conceito de matriz capta melhor a variação etnográfica do que, por exemplo, a noção de tipo-ideal utilizada por Corrêa (2006) naquela que, por outro lado, é ainda hoje a melhor e mais completa monografia escrita sobre as religiões de matriz africana no Rio Grande do Sul, e que passo agora a comentar.

Seguindo a classificação nativa, Corrêa (2006: 57) distingue três formas rituais dentro dessas religiões: 'a Umbanda "pura", a Linha-Cruzada e o Batuque "puro", dedicando, a esse último, a sua obra[34]. De um modo geral, argumenta ele, as pessoas sabem identificar as diferenças entre essas formas, sendo capazes de distinguir quando estão dentro e quando estão fora de cada uma das três. Acontece, no entanto, que 'no discurso de alguém que se declare pertencer a uma delas podem aparecer expressões características das outras' (2006: 57). Assim, por exemplo,

> 'se perguntarmos a um batuqueiro sobre Exú, é provável que ele diga que pertence à Linha-Cruzada. Entretanto, não só o nome dessa entidade aparece claramente em certos cânticos para o Bará (orixá do Batuque, ambos "donos" das encruzilhadas) como às vezes a mesma pessoa denomina certos Barás ora como "Exu" ora como "Bará": Exu Lanã, Bará Lanã' (2006: 57).

caboclo permanece diferenciado de um orixá mesmo se cultuados no mesmo terreiro e sob o mesmo nome próprio (como por exemplo, Ogum)'.

[34] Das quatro casas em que Corrêa (2006: 151) concentra mais a sua pesquisa de campo, duas introduzem algumas das primeiras complicações internas a essa classificação. 'Mãe Moça da Oxum e Mãe Ester da Iemanjá praticavam o chamado "Batuque puro", embora a primeira tivesse em sua casa um congá da Umbanda, religião em que atuara quando mais jovem, abandonando-a depois. Entretanto, algumas das integrantes do templo faziam ocasionalmente sessões de Umbanda. Por estes motivos, a visão dos acontecimentos [o autor se refere aqui ao ritual fúnebre chamado de *arissum*], por parte da Mãe Moça, mostra, bem mais do que a outra, influência espírita-kardecista. No templo da segunda, também, havia muitas pessoas que freqüentavam ou eram proprietárias de terreiros de Linha-Cruzada (o que inclui a Umbanda), cuja interpretação dos acontecimentos influenciava os outros, inclusive a chefe. A influência da Umbanda e sua visão kardecista, aliás, em grau maior ou menor, não é incomum nos praticantes do Batuque [...]'. É importante notar que Mãe Moça da Oxum teria se afastado da umbanda por conta de uma exigência feita pela própria Oxum, que, segundo consta, 'avisou que se a Indaia [cabocla que Mãe Moça recebia pelo *lado da umbanda*] baixasse novamente, ela "levaria o cavalo" (mataria Mãe Moça)' (Corrêa, 2002: 246). Foi então que esta mãe-de-santo entregou 'a chefia da parte umbandista para uma filha-de-santo' (2002: 246). Maríla Kosby, em sua etnografia sobre religiões de matriz africana em Pelotas, também se deparou com um caso (o único nesses termos) 'em que a terreira de Umbanda foi fechada porque o orixá do pai-de-santo, que é Bará, "trancava" as incorporações dos exus. Os filhos-de-santo desta casa [...], com a permissão do pai-de-santo, passaram a freqüentar terreiras de Umbanda em outras casas' (Kosby, 2009: 77).

Mas Corrêa não retira dessa sua observação o resultado que ela permite, e, nas páginas seguintes, acaba por reduzir essa classificação tripartite a uma tipologia, limitando-se a oferecer uma listagem daqueles itens rituais que parecem ser particularidades de cada uma dessas formas. É pouco provável, como já vimos, que essa classificação seja a única disponível, e, de resto, não seria muito difícil demonstrar que esses itens podem circular entre os vários 'tipos', ora conectando-se, ora separando-se, e mesmo, eventualmente, desdobrando-se em outros, ao invés de serem privativos a cada um[35]. Este coletivo torna particularmente difícil, e arriscada, a transposição da morfologia para uma tipologia, precisamente porque o aspecto discreto das formas é derivado de uma ação sobre forças que tanto podem aproximar o que está separado quanto afastar o que está junto. O próprio exemplo da relação entre o Exu e o Bará parece representativo desse movimento simultâneo de aproximação e afastamento, e vimos que a localização do *assentamento* desses dois seres sobrenaturais, na casa de Pai Mano, é como uma versão, no plano da arquitetura ritual, do encaixe que Corrêa distingue no plano dos cantos litúrgicos e da estrutura onomástica.

É significativo que Corrêa, como se antecipasse os limites de sua hipótese tipológica, proceda à multiplicação de cada um dos nomes que designam as três formas. Assim, a umbanda pode ser chamada também de "Magia branca", "Linha branca", "Linha do caboclo" ou "Caboclo", já o batuque de "Nação", "Linha-negra" ou "Magia-negra" e a Linha-Cruzada, por fim, de "Quimbanda", "Linha-negra" ou "Magia-negra" (2006: 58, 60, 61). Corrêa toma esses diferentes nomes como sinônimos de cada uma das três formas basilares, mas não se pode descartar que, em certos contextos e de

[35] Variações internas aos sistemas nativos de classificação já foram observadas em diversos contextos. Para o caso da umbanda, por exemplo, Birman (1985) descreve o quadro no qual consta a conhecida divisão dessa religião em sete linhas, a cada uma das quais se segue uma nova divisão em mais sete, apenas para, posteriormente, comentar: 'Mas, de fato, as classificações variam. O exemplo acima (refere-se a esse quadro) não apresenta o exu como um orixá da umbanda. E várias das entidades que aí se encontram vinculadas a uma determinada linha vão aparecer ligadas a outras na concepção e na prática de médiuns diversos' (1985: 33).

acordo com certas posições, que, no entanto, não conseguimos exatamente identificar, eles funcionem como designativos de práticas convergentes. Note-se, por exemplo, que deve existir pelo menos uma perspectiva a partir da qual o batuque e a *linha cruzada* sejam tomados como equivalentes, já que, pelo que se pode notar acima, um ou dois termos ("Linha-negra" ou "Magia-negra") podem ser usados para designar a ambos. Aquilo que na perspectiva de um *lado* está separado, é reunido quando passamos para a perspectiva de um outro. É provável que essa 'rotação de perspectiva' esteja relacionada com a presença, em si própria muito diferente, do sacrifício e, portanto, do sangue ritual nos *lados* do batuque e da *linha cruzada,* ausente da 'Magia branca′ ou da 'Linha branca′.

Mesmo nesse último caso, contudo, a separação, absoluta em um momento, torna-se relativa em outro. Recordo-me de um relato que me foi feito a respeito de uma casa na qual não se praticava o sacrifício de animais, e onde os exus, embora sem a presença do sangue, eram cultuados em cerimônias fechadas para a maioria das pessoas que participavam apenas na condição de assistentes. O *cacique* dessa *terreira*, na qual até então somente se praticava o *lado* de umbanda, deparou-se com uma grave doença entre um de seus familiares mais próximos, e entendeu que deveria *matar* para um dos exus, provavelmente o seu, como uma maneira de tentar salvar essa pessoa. Esse ritual, em outros *lados*, talvez ganhe o nome de *troca de saúde*, que tanto pode ser *seca*, dependendo do estágio em que se encontra a doença, quanto sacrificial. Nesse último caso, o ritual é chamado de troca porque, como se diz, 'o animal vai para que a pessoa fique'. Alguns, contudo, preferem não derramar sangue quando a doença está muito avançada, pois o seu efeito, tendo em vista a fragilidade em que se encontra o doente, pode ser o contrário daquele que se quer obter. O espírito poderia, por exemplo, se aproximar demasiadamente da pessoa. A adoção do sacrifício, ainda que circunstancial,

foi, no entanto, o suficiente para que uma grande briga se estabelecesse naquela terreira, e cujo resultado foi a saída de muitos filhos que até então eram *médiuns* assíduos da *corrente*. A aproximação, necessária, no plano ritual, para que se tente a cura, embora contendo os seus próprios riscos, torna-se, em outro, motivo poderoso para uma separação.

Além disso, e atendo-nos, ainda aqui, apenas à descrição que Corrêa nos fornece, a própria *linha cruzada* (que reúne na mesma casa, embora separadamente, diversos *lados*) conteria em seu interior 'alguns templos, raros, que só trabalham com exus e pombagiras, sem caboclos, pretos-velhos e orixás' (2006: 61). Mãe Rita, cuja casa talvez corresponda a um desses 'templos raros', teria, no entanto, alguma dificuldade para situar a sua prática no interior da *linha cruzada*, pois a ausência dos orixás em seu culto faz dele algo diferente, ainda que a sua casa disponha, a seu modo, de pelo menos três *lados*, a saber, o dos exus, o da sua *virada para a bruxaria* e o dos eguns. Recorde-se que Mãe Rita continua, por sua vez, alimentando os orixás na casa de sua tia, que, embora seja sua filha pelo seu *lado de exu*, o qual inclui o sacrifício de animais, mantém a especificidade de sua própria casa, servindo os orixás pelo *lado da umbanda*, isto é, oferecendo-lhes apenas *comidas secas*, elidindo, nesse caso, a mediação do sangue.

Aquilo que para Corrêa seria provavelmente um *lado* da *linha cruzada*, para Mãe Rita é o *lado* de outras formas, como, segundo vimos, a quimbanda e a magia de catimbó. Acrescente-se novamente que o fato de duas ou mais casas compartilharem do mesmo panteão não assegura que os seus respectivos chefes as vejam como iguais. Tudo depende do modo como, em cada casa, os humanos e os deuses se fazem mutuamente e não apenas da ubiqüidade desse seres e/ou de sua coexistência, até

porque, mesmo entre aqueles que são ‘céticos’ quanto à umbanda, como é o caso de Pai Mano, há um espacinho para ela.

Um depoimento colhido por Corrêa fornece uma versão bastante expressiva para esse ceticismo em relação à umbanda. ‘Terreira de Umbanda, na verdade, faz é aressum (culto aos mortos) porque ninguém me convence que caboclo não é egum’ (2006: 64). Assim, o ritual que uns talvez façam pelo *lado* da ‘Magia branca’ ou da ‘Linha branca’, e que vêem como distante da ‘Magia-negra’ ou da ‘Linha-negra’, é precisamente o ritual no qual, pelo *lado* desses outros, são cultuados os eguns, um ritual que, de resto, é bastante *pesado* e cheio de perigos, constituindo-se, por isso, em um espaço propício à prática da feitiçaria.

Uma interpretação reversa desse comentário cético permite outra rotação. Se o caboclo de uns é o egum de outros é porque o *lado* de umbanda dos primeiros seria apenas uma parte do *lado* dos segundos, isto é, do batuque e da *linha cruzada*. O depoimento anterior parece importante não somente por sua explicação a respeito do afastamento em relação à umbanda, mas também por demonstrar que esse afastamento não é absoluto, tendo em vista que a umbanda, desde que transformada em culto aos mortos, teria um lugar dentro do próprio batuque e da *linha cruzada*.

A não-coincidência presente na observação acima é uma das muitas com as quais pode se deparar o pesquisador em sua experiência com esse coletivo. A questão, como sempre, é saber qual o tratamento etnográfico mais adequado que se deve conferir a ela. Corrêa entendeu que se poderia resolver o problema pela adoção do conceito de tipo-ideal, e, orientado pelo modo de raciocínio indutivo implicado nele, atribuiu as divergências entre uma parte das informações dadas por chefes de casas diferentes à existência de ‘contradições [nas] definições internas do grupo’, fato que lhe permitiu

abstraí-las em favor daquilo que lhe pareceu ser ‘um núcleo comum de conhecimentos, dominado por todos e em torno do qual a identidade batuqueira é construída’ (2006: 28). É claro, como venho insistindo, que um ‘núcleo comum’ (que eu, quanto a mim, preferi definir por meio do conceito menos unitário de matriz) deve existir, mas poderemos abstrair, em nome de uma generalidade ideal, as tais ‘contradições [nas] definições internas do grupo’?

O problema com esse conceito de tipo-ideal, pelo menos no modo como Corrêa enuncia o seu uso, é que para ele dar conta das semelhanças precisa totalizá-las pelo pertencimento a uma mesma categoria, como, por exemplo, ‘comunidade batuqueira’, ‘identidade batuqueira’, etc., as quais, em certo plano da análise, estão corretas, mas, em outro, parecem gerar a inconveniente impressão de estarmos diante de um coletivo cujas relações internas parecem mais unitárias do que de fato são. Corrêa, no entanto, reconhece e descreve a diversidade existente dentro do *batuque*, mas, ao mesmo tempo, recorre ‘a um ‘modelo típico-ideal propositalmente maniqueísta, para depois, a partir dele, voltar à concretude’, só que essa volta, por sua vez, parece contida pelo fato de que, nessa construção, o enfoque termina por recair sobre aquilo que ele define como ‘o batuqueiro mais ortodoxo’ (2006: 31). Quem quer que tenha tido algum tipo de experiência com esse coletivo sabe muito bem que dificilmente algum chefe considerará a sua casa como menos ‘ortodoxa’ (o termo, de qualquer modo, não é bom) do que outras. Quais seriam os *batuqueiros* menos ortodoxos que ficariam de fora do ‘modelo típico-ideal’? Vê-se, portanto, a natureza da dificuldade. Não há uma posição a partir da qual se possa deduzir o conjunto. O que estou querendo dizer, enfim, é que o tipo-ideal tende a se encarnar em um tipo-real, o qual, por não existir como um tipo, só pode mesmo ser idealizado, deixando de fora o ‘menos ortodoxo’, isto é, o próprio real.

Motta (2006) também recorreu a essa noção de tipo-ideal para organizar o sistema de classificação das 'religiões afro-recifenses', e o que se observa é a ocorrência de uma dificuldade análoga àquela de Corrêa, que ambos tentam resolver insistindo, com certa freqüência, na idéia de que, palavras de Motta, 'não existe a Umbanda, porém muitas umbandas, com grande diversidade de crenças e rituais' (2006: 25)[36]. Diante disso, devemos perguntar: por que então a opção recai sobre uma unidade abstrata e não sobre essa diversidade real, isto é, como seria esse sistema de classificação se, ao contrário de idealizar tipos, realizássemos teórica e etnograficamente a variedade com a qual nos deparamos? Mas devemos, sobretudo, fazer a seguinte pergunta: por que a 'Umbanda' para existir não poderia ser internamente atravessada por umbandas com letras minúsculas? A umbanda só pode existir se for sempre a mesma, com maiúscula e no singular? Esse talvez seja um problema recorrente em um *lado*, que também tem as suas variações, da antropologia das religiões de matriz africana, a saber, o uso de uma premissa monoteísta para descrever um coletivo politeísta. Para que não caiamos nele, insisto neste ponto, é preciso realizar teoricamente a diversidade e não mais idealizar abstratamente a unidade. A variação é sistêmica e não um efeito de superfície, e, precisamente por isso, a descrição deve procurar incorporá-la conceitualmente.

A 'identidade do batuqueiro', sugere interessantemente Corrêa, não se define apenas pela prática compartilhada de uma religião, mas também por um 'etos', uma 'filosofia' e um 'modo de vida' específico, os quais compõem uma 'cosmovisão',

[36] Uma idéia em tudo parecida com essa, formulada por Jocélio Santos (*apud* Serra, 1995: 40), foi interessantemente questionada por Ordep Serra nesse seu ensaio já citado. Em sua 'crítica de uma crítica', ele se pergunta: 'o candomblé da Bahia existe?'. E ilustra a natureza de sua divergência com um hipotético e eloqüente exemplo. 'Imagine-se um estudioso a dizer: "Há muitas igrejas cristãs, e elas não são, de modo nenhum idênticas; portanto, não há cristianismo. Haverá, talvez, cristianismos; mas por causa da pluralidade dessas igrejas e da dinâmica sociocultural em que todas se inserem, cada uma delas é um verdadeiro cristianismo" [...] Mas continuo a crer que o candomblé da Bahia existe. Aliás, foi com esta convicção que me decidi a pesquisá-lo, embora seja mais cético do que o colega: não acredito de jeito nenhum que haja uma "uniformidade nas crenças, práticas rituais, etc., nos terreiros de origem banto, jeje, nagô ou ijexá" [...]' (Serra, 1995: 41).

inteiramente implicada na 'vivência do cotidiano' (2006: 68). Não precisamos endossar a noção de 'identidade batuqueira' para reconhecermos nessa definição, em particular na sua segunda parte, algo bastante importante e profundo, e que devemos guardar para vários momentos desta tese. Mas muitos dos termos que o autor, no entanto, utiliza para conceituar esse coletivo, como, por exemplo, 'comunidade batuqueira', 'cultura batuqueira', 'sub-cultura urbana', remetem à noção de um grupo que não exatamente se constitui, mas, certamente, se confirma como tal por meio de um contraste com a 'sociedade envolvente', uma diferença que parece se apresentar como teoricamente mais significativa do que aquelas presentes nas 'contradições das definições internas ao grupo', e que, diga-se ainda, facilita a adoção do conceito de tipo[37]. A 'identidade do batuqueiro' seria então constituída por uma 'herança tradicional africana', composta por deuses, ritos, mitos, etc., a qual se reforçaria, 'individual e socialmente, pelas oposições [que esses conteúdos] compreendem em relação aos correlatos da cultura envolvente, ocidental' (2006: 68).

'A avocação de africanidade', o recurso a essa 'herança tradicional', torna-se explícita quando o grupo distingue as suas festas religiosas daquelas que são, de maneira significativa, denominadas de 'festas brasileiras', exteriorizando o uso do gentílico para marcar os 'brasileiros como se fossem os estrangeiros', que Pai Luis terá feito, pelo menos em minha presença, uma ou duas vezes (2006: 67). A resposta do grupo à sua exclusão pela sociedade branca e racista seria a sua 'auto-exclusão simbólica', fazendo do batuque 'um espaço político de resistência à dominação cultural' (2006: 34). Sabemos hoje que os modos de resistência das religiões de matriz africana são um pouco mais complicados do que isso, mas não é o caso de entrarmos nesse tema

[37] Uma crítica a essa 'cultura do contraste' que ocupou, e ainda ocupa, uma boa parte da 'antropologia das religiões afro-brasileiras' pode ser encontrada em Serra (1995: 80, 81, 82) e também em Banaggia (2008: 171, 172).

aqui[38]. O que não fica claro na argumentação de Corrêa é como essa auto-exclusão (duplo simbólico de uma exclusão bastante real, embora, ao que tudo indica, cada vez mais eficazmente combatida pelos *batuqueiros*) se relaciona com o fato de o 'Batuque estar inserido profundamente no espaço sócio-cultural da sociedade riograndense como um todo' (2006: 35), segundo se pode ver, por exemplo, pelo compartilhamento de um calendário ritual com a religião católica, etc. Mãe Ester, com quem Corrêa conviveu durante muitos anos, dizia-se, fenômeno comum entre as religiões de matriz africana, que era *batuqueira*, 'mas católica também. Pois eu não fui batizada? E não fui crismada? E não vou à missa? Sou católica, sim!' E Corrêa notava, em uma observação especialmente profunda, que Mãe Ester considerava 'o ritual católico como uma *linha – a linha católica*', definindo a sua relação com o catolicismo 'pela concepção própria das religiões afro-brasileiras, em que modalidades rituais diversas têm tal denominação' (2006: 72)[39]. A *linha cruzada* transforma em *linha*, para poder *cruzá-la*, até mesmo aquelas que, vistas por certo ângulo, parecem separadas pelo intervalo entre *batuqueiro* e não-*batuqueiro*[40]. Vê-se novamente aonde quero chegar.

Uma oposição tão grande como essa entre *batuqueiro* e não-*batuqueiro*, necessária à sua hipótese de uma 'comunidade batuqueira', e seguramente acionada pelas próprias pessoas em contextos políticos e jurídicos onde a religião é alvo de alguma perseguição, corre o risco, em outros contextos, de deixar de lado a variação que faz com que um *batuqueiro* não seja idêntico a outro *batuqueiro*. Por outro lado, o fato

[38] Ver sobre isso os trabalhos de Anjos (2006, 2008, 2009), Ávila (2011) e Leistner (2009).
[39] Bastide, em seu estudo sobre o 'sincretismo católico-fetichista', conheceu a mãe-pequena de um 'antigo santuário gege, atualmente desaparecido, e que havia entrado para um terreiro angola', que lhe disse que o 'espírito de Iansã e o de Santa Bárbara são absolutamente o mesmo espírito', mas com 'nomes diferentes conforme as seitas'. E ele então comenta: 'Aqui, isso é importante, o Catolicismo é considerado não como uma religião totalmente diversa das outras religiões africanas mas, de certo modo, como uma nação, um tipo de cultura tribal, étnica' (Bastide, 1983: 178).
[40] Lembro aqui do que escreveu Mott (1976: 1) a partir de sua etnografia sobre a umbanda na cidade de Marília. 'Na época [entre 1966 e 1967], era a única japonesa que freqüentava terreiros com certa assiduidade e não raras vezes, recebi convites de chefes de terreiros para que "desenvolvesse a mediunidade", para o terreiro poder "receber" a "linha dos japoneses" ou a "linha de Buda", que asseguravam ser a minha linha'.

de que os *batuqueiros* possam se identificar, em muitas circunstâncias, como praticantes de uma mesma religião não impede que, entre eles, existam aqueles que, na opinião de alguns, estariam um pouco mais distantes do que próximos. Lembro que Pai Luis costumava dizer que as pessoas que não têm um vínculo iniciático com o *africanismo* são, muitas vezes, mais assíduas aos rituais do que aquelas que o possuem. É claro que, num certo sentido, todos estão dentro, mas há várias maneiras pelas quais alguém pode estar mais dentro do que outros. O problema é novamente o mesmo: como incluir na descrição das semelhanças a proliferação das diferenças, as quais, por sua vez, impedem a primeira de se transformar em uma totalidade (ou unidade) acima das casas. É isso que fornece à não-coincidência das 'informações' um aspecto etnograficamente positivo. Não se trata, portanto, de uma simples 'contradição nas definições internas ao grupo', mas da dificuldade de usar a noção de grupo para descrever a relação entre as diferentes *casas de religião*, que é sempre, foi o que sustentei desde o início, como uma relação que cada casa mantém com o virtual que, contido nela, igualmente a contém, atualizando-se, contudo, na variação de que cada outra casa seria uma expressão. 'Em minha casa, me dizia um pai-de-santo, os exus só comem carne cozida', precisamente porque, era o implícito do comentário, eles podem comê-la crua ou mesmo podre, sendo, nesse último caso, ainda um exu, mas de um *outro lado*. Ele come tudo, mas nem sempre ao mesmo tempo e num único lugar.

Não há o que dizer quanto àquela 'herança tradicional africana' exceto que devemos incorporar teoricamente a ela, como um fato que a constitui em sua complexidade, a própria multiplicidade para a qual venho insistentemente chamando a atenção, ao invés de, por exemplo, diante de uma não-coincidência a respeito do que se entende, em dois lugares diferentes, como *nagô*, concluir, como fez Dantas (1988), que

estaríamos diante de uma tradição inventada e não, segundo o que penso, de uma tradição inventiva. O politeísmo é também a forma, e a força, dessa herança[41].

Corrêa sugere que às diferentes formas estaria associada uma distribuição desigual da 'força ritual' ou do *axé*. Assim, por exemplo, 'os praticantes de todas as modalidades consideram as outras como legítimas, embora entendam que o Batuque é mais 'forte' (eficaz) ritualmente do que a Linha-Cruzada e esta mais do que a Umbanda 'pura' (2006: 30). Ocorre que 'mais forte' ou 'menos forte', como era de se esperar, varia muito conforme o *lado* em que se está, da mesma maneira, conforme veremos a seguir, que a maior ou menor *pureza* (termo que Pai Mano às vezes utiliza), ou a maior ou menor mistura, em si mesmas, não dão garantias a ninguém. É na experiência que se descobre a força da qual dispõem um chefe e a sua casa.

O batuque não é mais forte do que a *linha cruzada* porque é o batuque, e, de resto, é pouco provável que alguém da *linha cruzada* possa pensar que, apenas pelo fato de ser da *linha cruzada*, seja mais fraco do que uma pessoa do batuque. Se fosse assim, e não creio que seja, seria como estabelecer, de antemão, quem tem mais e quem tem menos, consolidando em classes fixas a distribuição do *axé*. É isso precisamente o que não acontece. Mãe Rita achava que os orixás 'eram uma bobagem', e não passava pela sua cabeça imaginar que os seus exus e os seus eguns pudessem ser mais fracos do que eles, exus que, no entanto, ela muitas vezes chamava de orixás[42].

[41] 'Desconcertar-se' pela descoberta de um 'flagrante desacordo quanto à composição dessa herança [a nagô] africana [...] em dois Estados nordestinos vizinhos' (Dantas, 1988: 25, 26) é novamente uma precipitação metafísica resultante de uma confusão entre duas ontologias que operam com base em procedimentos bem diferentes em seus modos de composição de mundos.

[42] Em situações específicas, essa diferenciação entre o forte e o fraco pode conter a explicação para a passagem de um *lado* a outro, sem, contudo, supor a sua exclusão, o que sugere a presença de um aspecto gradativo e potencialmente reversível para essa relação. É o caso, por exemplo, da já referida casa de Yatemin na qual Opipari (2009) conduziu uma parte da sua pesquisa. 'Marcelo, ogã suspenso na casa de Yatemin, explica como essas duas modalidades de culto integram-se na Casa: "É verdade, esta Casa veio da umbanda, por razões que, como eu poderia dizer... Estruturas da Casa ligadas às condições de execução dos trabalhos... Enfim, ela precisava de mais força, mais apoio, mais estrutura e foi que foi

É fácil notar o que se perde ao traduzir a morfologia dessas religiões para uma tipologia. As formas não são tipos porque são composições de forças e, como tais, podem sempre deslizar, de maneiras muito variadas e às vezes quase imperceptíveis, para um *lado* e para o outro. Cada casa, e mais amplamente cada *lado* ao qual ela se encontra genealogicamente conectada, seria como um ponto de condensação de forças, e as suas relações de diferença e de identidade com outras casas e seus respectivos *lados* seriam como relações de aproximação e afastamento com essas forças. O *axé* e os espíritos que o distribuem, e que às vezes também o capturam, têm implicados em si uma importante chave de descrição da sociocosmologia afro-brasileira.

Mas Corrêa, por ser um brilhante etnógrafo e pela sua prolongada convivência de vinte anos com o *povo de religião*, oferece-nos a oportunidade de encontrar, na sua etnografia, os melhores desmentidos ao uso por ele sugerido do 'modelo típico-ideal' como empiricamente fundado sobre o 'batuqueiro mais ortodoxo'. Ele observa a ocorrência de uma diferenciação interna ao *batuque* quando constata, pela 'aquisição de novos elementos', uma 'reelaboração constante, porém lenta, do ritual' (2006: 69). Embora não invista na demonstração desse fenômeno, o autor sugere alguns fatores como explicação para ele, dentre os quais gostaria de destacar os dois que me parecem mais importantes: 1) apesar da tradição ser comum e 'bastante uniforme nos templos, todos os chefes esforçando-se por mantê-la, eles mesmos, devido à autonomia que cada templo possui, vão introduzindo pequenas modificações no seu ritual'; e 2) a 'extraordinária expansão umbandista', à qual se associa a freqüência de muitos

preciso criar o candomblé. Ela nasceu na umbanda e continua hoje no candomblé e na umbanda. O candomblé dá uma força, uma estrutura à Casa, para desenvolver os trabalhos, esta é a verdade. Todos os santos assentados, todos os assentamentos da Casa, toda a segurança da Casa, toda sua força está fundada no candomblé. A umbanda tem seus fundamentos, mas a gente chega num ponto em que isso se torna frágil e fraco, não é?' (2009: 173). Em minha pesquisa de campo, conheci uma médium que me disse acreditar mais nos trabalhos de umbanda do que naqueles que se fazem pelo *lado da nação*: estes, dizia ela, 'são caros, levam diversos objetos, um monte de comida, e os orixás gostam de coisas mais simples, não gostam do luxo'. Mas isso nunca a impediu de fazer trabalhos pela nação, quando, claro, entendia que eram necessários.

batuqueiros a seus terreiros, e também, graças ao fato de 'a grande maioria das casas de Batuque praticar a Linha-Cruzada', a lenta difusão, entre 'praticantes do Batuque puro', do 'pensamento umbandista' (2006: 69).

Os seus materiais demonstram que a *linha cruzada* dispõe de mais casas do que o 'Batuque puro', mas a sua explicação para essa dominância resulta incompleta, ou mesmo insatisfatória. Ele entende que ela decorre do barateamento dos custos de manutenção da casa, da 'maior facilidade de aprendizagem do ritual' e do 'pouco tempo para a iniciação' (2006: 34). A minha experiência etnográfica não me permite endossar essa sua sugestão. Dois depoimentos colhidos por ele próprio mostram que ela pode ser bem diferente: 'trabalhar nas duas linhas', diz um, 'é muito bom, porque a gente ataca e se defende pelos dois lados', diz o outro. Como se vê, as três razões aduzidas anteriormente não dão conta dessa outra, cuja lógica remete para o campo da feitiçaria, como, aliás, reconhece o próprio Corrêa (2006: 62).

Mesmo uma frase como a do pai-de-santo Ademar do Ogum, segundo a qual 'a Cruzada sustenta o Batuque′ (2006: 62), não deve ser rebatida automaticamente sobre o barateamento dos custos da casa. Lembro que uma mãe-de-santo, cuja casa seria, na terminologia adotada por Corrêa, de *linha cruzada*, comentava que os trabalhos com exus eram muitas vezes mais rápidos do que aqueles com orixás, e isso fazia com que os clientes se sentissem mais rapidamente satisfeitos. É claro que o aspecto econômico está presente, mas ele não se dissocia da eficácia ritual. Além disso, em uma casa de *linha cruzada*, será preciso sacrificar tanto para os orixás quanto para os exus, os quais recebem rituais muito semelhantes, embora separados. A casa de Pai Mano, a qual, na classificação de Corrêa, talvez estivesse mais para o *lado* do *batuque puro* do que da *linha cruzada*, já que não cultua (ou não cultuava) os espíritos de umbanda dentro da casa, alimenta, no entanto, os seus exus, dentre eles o Tranca-Fér, dando-lhe um boi por

ano, um animal que nenhum orixá pode comer antes de completar 21 anos de *assentamento*. Recordo também que Pai Mano argumenta que se dedica mais à *cabinda* porque seria muito mais complicado e difícil aprender os *fundamentos* dos dois *lados*, o que, como vimos, acaba, com medidas diferentes, também acontecendo. Parece ainda muito relativo o menor tempo dedicado à iniciação, pois a pessoa, de qualquer modo, precisará se iniciar pelo *lado do batuque* e, ao menos de acordo com os meus materiais, o seu *aprontamento* ritual (a conclusão de seus vários ritos iniciáticos) não é mais rápido do que se fosse numa casa de *batuque puro*, que, aliás, nunca conheci.

Detalhes quase imperceptíveis para um observador menos atento, como o lascado na boca da *quartinha* do orixá Bará, a mudança em algum ingrediente na culinária dos deuses, etc., 'não raro acontecendo que o mesmo [detalhe] seja atribuído por pessoas diferentes [...] a lados diferentes', leva Corrêa a graduar o conteúdo etnográfico da 'identidade batuqueira', exigindo-lhe a introdução da noção mais matizada de 'semi-homogeneidade' (2006: 51). Todas essas pequenas diferenças, que 'para uma visão de fora [...] podem parecer insignificantes' (2006: 51), fazem, no entanto, grandes diferenças, pois, como costuma dizer o *povo da religião*, 'tudo está no detalhe', a saber, tanto aquilo que aproxima quanto o que afasta os *lados*. Corrêa parece supor que essa 'semi-homogeneidade' seja o resultado de fenômenos recentes, em si mesmos bastante significativos, como 'o crescimento acelerado do número de templos e de filiados e a progressiva perda de autoridade dos chefes sobre estes' (2006: 51). Uma observação feita pelo falecido *tamboreiro* (o responsável pela percussão dos tambores rituais) Donga da Iemanjá serve de apoio para essa sua hipótese.

> 'Naquele tempo, ninguém se visitava: quem era de oió era de oió; quem era de jexá era de jexá. Ai que alguém se atrevesse a ir em outra casa sem pedir licença para a mãe (de santo)! Ah, entrava na vara! (refere-se ao 'axé-de-varas', surra ritual que o filiado pode sofrer). Depois é que os lados foram se entreverando e

> deu nessa porcaria que está aí. Ninguém mais tem fundamento (conhecimento), misturam uma coisa com a outra [...]' (2006: 52).

O que o *tamboreiro* está dizendo não é que 'antigamente' a homogeneidade fosse maior e sim que a mistura entre os *lados* era menor, e isso porque 'ninguém se visitava' sem a permissão da mãe-de-santo, sob pena de, na hipótese contrária, ser ritualmente punido por ela. Pai Luis costuma dizer um pouco o contrário, e lamenta profundamente que hoje ninguém mais esteja interessado em aprender com os outros, quando antes era comum que os pais-de-santo trocassem entre si os seus saberes rituais, ainda que ele também não goste que seus filhos-de-santo fiquem andando de uma casa para a outra sem a sua permissão. Como quer que seja, tanto Donga da Iemanjá quanto Pai Luis têm, obviamente, razão. Misturas indevidas e separações excessivas são, hoje como antes, motivos para muitas reclamações e acusações. 'O povo de religião é muito desunido', ouve-se de um lado, ou então, grita-se de outro, 'aquele chefe não tem raiz, mistura tudo'. Quando se reclama do afastamento, pode-se sempre acrescentar que antes a troca era maior, e vice-versa, como se essa diferença temporal invertida demonstrasse que a relação entre a distância e a proximidade, questão que *cruza* esse coletivo em vários níveis, não dispusesse de um padrão unitário de medição intervalar. Não devemos, contudo, subestimar possíveis modificações ocorridas mais recentemente nessas religiões, dentre as quais, como destaca Corrêa, a mais importante talvez seja o aumento exponencial do número de casas, cujo resultado seria, de um lado, a ampliação do espaço ritual de circulação das pessoas, e, de outro, uma 'facilidade para trocar de chefe com maior freqüência', dois fenômenos que levam esse autor a dizer que 'estas visitas e trocas permitem a [...] adoção de inovações pelos filiados mais jovens', os quais as introduzem em suas próprias casas 'quando chegam a chefes' (2006: 51). A compreensão das razões que explicariam essas prováveis mudanças históricas não está entre os objetivos desta tese.

Capítulo 2. O *axé* dos *alabês* e outros movimentos

Os trabalhos de Oro (1994, 1999) e de seus alunos têm aportando à etnografia regional um conjunto expressivo de materiais, os quais têm possibilitado uma melhor compreensão sobre um aspecto até então pouco conhecido das religiões de matriz africana no Rio Grande do Sul, a saber, o seu fluxo na direção dos países platinos e a correlata multiplicidade territorial assumida por sua forma[43]. Bem (2007), em sua monografia sobre a Casa Africana Reino de Ogum Malé, localizada no município de Santana do Livramento, contíguo à cidade uruguaia de Rivera, observou que a 'família-de-santo' funcionava aí como uma espécie de rede a conectar pessoas de diferentes lugares, compondo um importante sistema de trocas regionais e, no caso, internacionais. Esse é um tema que vem sendo estudado principalmente do ponto de vista dessa dimensão transnacional, mas parece importante tratá-lo também de acordo com as suas conexões regionais internas, das quais uma parte importantíssima diz respeito à circulação de pessoas por diferentes cidades.

Apenas para recordar o que já foi dito na introdução, Pai Mano, nascido na cidade de Dom Pedrito e *aprontado* ritualmente em Pelotas, começou como pai-de-santo em Montevidéu e só posteriormente voltou a instalar em Pelotas a sua *casa de religião*. Ainda hoje ele possui filhos-de-santo no Uruguai e mesmo na Argentina, além de em cidades próximas a Pelotas, como São Lourenço do Sul e Santa Vitória do Palmar, essa última igualmente próxima da fronteira uruguaia. Pai Luis, por sua vez, é natural de Viamão, cidade que integra a chamada Grande Porto Alegre, e reside em Pelotas há menos de duas décadas, possuindo filhos-de-santo na capital e também em

[43] Para variações acerca desse tema, em particular a diversidade interna aos próprios processos diaspóricos, ver Frigerio (2005).

outros países, como, por exemplo, na Itália[44]. Desde que o conheci, no ano de 2006, Pai Luis anuncia que a sua intenção é se mudar de Pelotas, e periodicamente se despede de todo o mundo, anunciando, alguns dias depois, que mudou de idéia. Pai Luis é alguém que está sempre indo embora. Mesmo Mãe Rita, que, até onde sei, nunca se afastou de Pelotas e cujos filhos parecem também residir todos nessa cidade, foi *aprontada* ritualmente no *lado da magia de catimbó* por Juarez do Caveira, cujo iniciador, Cacá da Esmeralda Massuebi, veio de outra cidade, e atualmente reside em Porto Alegre. Foi Cacá quem trouxe para Pelotas o *fundamento* desse *lado*.

É possível que essa circulação de pessoas, à qual se associa um importante circuito regional de trocas de práticas e saberes rituais, esteja relacionada com a história da distribuição espacial dessas religiões. Bastide, n'*As Religiões Africanas no Brasil*, mais especificamente no capítulo em que trata da geografia dessas religiões, reservou ao Rio Grande do Sul uma pequena, porém importante, seção na qual observava que o 'extremo-sul dos africanismos no Novo Mundo', para usarmos a expressão de Herskovits (1943), abarcava uma área que ia da cidade de 'Viamão à fronteira com o Uruguai, com os dois grandes centros de Pelotas e Porto Alegre' (1971: 287). É altamente provável que essas religiões estejam hoje espalhadas por todo o estado, mas a sua geografia atual parece, até certo ponto, coincidir com essa traçada por Bastide. Embora não disponha de dados sobre isso, tendo a acreditar que a sua maior concentração ainda esteja nessa região que, começando na cidade portuária de Rio Grande, passa por Pelotas e, acompanhando a Lagoa dos Patos, chega até Porto Alegre e cidades vizinhas que hoje formam uma área contígua com ela, como, por exemplo,

[44] Alguns filhos-de-santo de Pai Luis são travestis e, com certa freqüência, se estabelecem em países europeus, como a Itália, para os quais viajam em busca de melhores condições de trabalho.

Viamão[45]. Sabendo-se, por outro lado, da existência de *casas de religião* nas cidades que fazem fronteira com o Uruguai, como em Santana do Livramento e Jaguarão, essa última distante apenas 150 km de Pelotas, além daquelas presentes em outras cidades como Santa Vitória do Palmar e Bagé, distantes entre si, mas também próximas à fronteira, torna-se possível vislumbrar uma região que se estende por uma faixa que vai do litoral sul até o extremo meridional da campanha gaúcha, avançando na direção do limite oeste com a Argentina. De um lado, o mar e a Lagoa dos Patos, de outro, a fronteira com os países do Prata, o que, em ampla medida, parece repetir, no espaço, uma parte significativa dos movimentos históricos da população negra no Rio Grande do Sul.

Esse coletivo, cujo nexo principal é a *casa de religião*, apresenta-se como atravessado por um significativo conjunto de laços regionais, de tal modo que uma única casa pode, muitas vezes, estender os seus vínculos por diferentes localidades, ampliando a sua já complexa rede de relações sociais e rituais. A etnografia de Braga (2003) nos ajuda a entender que essa mobilidade pode ser constante mesmo no interior de uma única cidade, tornando-se evidente quando se toma como referência, por exemplo, a trajetória dos *alabês* ou *tamboreiros* (os responsáveis pela percussão dos tambores rituais). *Alabês* e *tamboreiros* são termos sinônimos *pelo lado do batuque* ou da *nação*, mas, de um modo geral, as pessoas que desempenham essa mesma função litúrgica em outros *lados* são designadas apenas pelo nome de *tamboreiro*. É possível que as palavras em língua africana sejam usadas apenas no léxico ritual do *batuque*, mas o inverso não é verdadeiro quanto às palavras em português. Na diferença entre os

[45] Dados estatísticos que me foram passados em comunicação pessoal pelo antropólogo Marcelo Vilarino, pesquisador encarregado pelo Ministério do Desenvolvimento Social de realizar o mapeamento de terreiros na Grande Porto Alegre, além de confirmar que o Rio Grande do Sul é o estado brasileiro que possui o maior número de terreiros, dá conta da existência de 1.500 casas apenas na cidade de Viamão, cuja população encontra-se hoje na faixa de 260 mil habitantes. Essa pesquisa, infelizmente, não foi estendida para todo o estado. Sobre este tema, ver também Oro (2008).

cantos litúrgicos, respectivamente denominados de *reza* e de *ponto*, essa separação, ao menos desse ponto de vista, parece mais simétrica: as *rezas* são sempre em yorubá e os *pontos* em português. Voltarei a esse tema no final deste capítulo.

Braga (2003) descreveu cuidadosamente a experiência religiosa e musical de treze *tamboreiros de nação* pertencentes a três gerações diferentes, e a partir dela destacou, entre outros temas, a enorme circulação empreendida por eles entre diferentes casas. Embora cada um deles pertença apenas a uma casa, da qual, eventualmente, são chefes, vinculando assim as posições de *tamboreiro* e de pai-de-santo, quase todos, no entanto, são chamados para tocar em outras casas. O trânsito daí resultante nos permite reencontrar, no exercício de uma função litúrgica, o mesmo tipo de não-coincidência com o qual já nos deparamos antes, agora expressa na separação entre o modo como as pessoas definem o *lado* de sua casa e a maneira pela qual ele é reconhecido por pessoas ligadas à outra casa. É o que nos diz o *tamboreiro* Alfredo do Xangô:

> 'O tamboreiro tem que saber distinguir os *lados*. [...] Não [estou] criticando ninguém, mas, às vezes, tem *casas*, tem certos *pais-de-santo*, que [...] não sabem nem o *lado* que são, porque [...] contratam um *tamboreiro* e [...] dizem assim: "O meu *lado* é tal", aí, se é um *tamboreiro* bom, ele vai *tirar* aquele *lado*. Quer dizer, se for tocar o *tambor*, aquele lado ali é aquele lado ali, não tem mistério. [...] Eu fui tocar numa *casa*, a mulher disse: "O meu *lado* é Cabinda". Tudo bem, vou *tirar* Cabinda. Aí eu *tirei* uma reza e ela disse: "Ah, não, o meu *lado* não *tira* isso". "Então a senhora me desculpe, mas a senhora não é Cabinda'. Nem eles sabem o que [...] estão *tirando*' (Braga, 2003: 146)[46].

Não conheci nenhuma pessoa *de religião* que não soubesse distinguir os *lados*, muito pelo contrário, mas o que acontece, como vemos pelo comentário acima, é que não são apenas eles que se distinguem, e sim, também, as maneiras de distingui-los. Um *lado* se diferencia de outro, e também de si mesmo, conforme a *casa de religião*, a qual, por sua vez, é inseparável do chefe e da sua história ritual. Penso que essa variação pode

[46] Podemos encontrar na etnografia diversas situações análogas a essa. Mãe Virgínia, chefe do Terreiro Ogum Megê, situado em Lisboa, conta que uma moça que veio certa vez lhe visitar teria dito que ela não fazia umbanda e sim candomblé (Pordeus Jr., 2006: 60). Mãe Virgínia, por sua vez, entende que o seu terreiro é de 'nação Omolocô' e segue a 'tradição Angola' (2006: 60).

nos levar à compreensão de que todos aqueles fluxos regionais e transnacionais sejam versões, em uma escala sem dúvida diferente, de movimentos que cortam todas as casas em um plano mais local. Em outras palavras, o que a circulação de pessoas nos permite compreender é que uma casa, mesmo quando, por assim dizer, não se mexe na direção de outros lugares, é sempre atravessada, em seu interior, por diferentes movimentos. O movimento acontece quando se está (aparentemente) parado e não apenas quando se está (evidentemente) andando. Precisamente por isso, porque uma casa nunca está exatamente parada, é que se pode sugerir que a 'rede extensiva', o *axé* como 'diversidade', seja como uma transformação da 'rede intensiva', o *axé* como 'multiplicidade', ou, para dizê-lo de outro modo, a propagação do *axé* repete, no território, a pluralidade interna que o constitui. Quando uma casa começa a perder muitos de seus filhos, ou mesmo aqueles poucos que mais se destacam dentre eles, pode-se suspeitar que esse seja um sintoma de que ela está perdendo *axé*, seja porque não se soube cultivá-lo, seja porque alguém, muitas vezes de outra casa, dedicou-se a capturá-lo ou simplesmente a dilapidá-lo, ações que, note-se ainda, nem sempre estão separadas. Pai Luis costuma dizer que os orixás adoram o movimento, e, por essa razão, muda periodicamente de lugar a posição de todos os móveis de sua casa, para que assim, nos seus próprios termos, possa 'fazer circular o axé'.

Braga (2003: 203) observou que quando a transmissão do parentesco religioso ocorre dentro da família (da *família de sangue*), a tendência é que ela assuma uma forma matrilateral[47]. A maioria dos homens com os quais trabalhou em sua pesquisa referia as mulheres, mães, avós e tias, ou então pessoas muito próximas a elas, a 'família-de-santo', nesse último caso, unindo as *famílias de sangue,* como as suas

[47] A etnografia de Halloy (2005) sobre uma família-de-santo do Recife demonstra que, nesse caso, é exatamente o contrário que acontece. A presença de dois genitores rituais, um pai e uma mãe-de-santo, é contrabalançada por uma ênfase agnática na transmissão dos deuses e de seus fundamentos rituais. 'O orixá [diz o pai-de-santo Paulo] é uma herança familiar que vem da parte dos pais' (2005: 122).

principais iniciadoras, enquanto os pais, por sua vez, quase nunca apareciam nas suas trajetórias, tendo eles, majoritariamente, sido criados pelas mães, em uma estrutura que lembra o modelo matrifocal registrado desde os trabalhos pioneiros de Ruth Landes sobre o candomblé baiano (2002)[48]. As histórias rituais de Pai Luis, iniciado dentro da gamela de Xangô nos braços de sua avó materna, Pai Mano, aprontado ritualmente pelo seu tio materno e Mãe Rita, que começou na umbanda na casa de sua tia materna, reforçam a observação de Braga (2003). Acontece que todos esses homens com os quais ele trabalhou, além de iniciados no *batuque*, desempenham também uma função litúrgica especial, a de *tamboreiros,* que, de fato, embora não obrigatoriamente de direito, é predominantemente masculina.

Essa mesma função ritual, em muitas das casas de candomblé de que temos notícia, é executada por *ogãs*, cuja iniciação, embora análoga à daquelas pessoas que podem ser possuídas por seus orixás, os afasta da possibilidade da possessão. O *ogã*, nesse caso, é sempre do sexo masculino, e aquele que toca não é possuído, o mesmo acontecendo com aquele *ogã* responsável pelo sacrifício dos animais. Há uma diferença significativa na iniciação dos *alabês* pelo *lado do batuque* e pelo *lado do candomblé*. Nesse último caso, o *ogã* é 'feito de olhos abertos', isto é, sem experimentar o transe durante o período de reclusão, o que não acontece com uma parte expressiva de seus irmãos-de-santo[49]. A presença ou ausência da possessão no processo iniciático estende a

[48] Dos treze *tamboreiros* com os quais Braga fez a sua pesquisa, apenas dois mencionaram os homens de sua família como decisivos na sua iniciação ritual, e somente um terceiro não possuía entre seus ascendentes familiares alguém ligado ao batuque. Todos os outros dez foram iniciados ou levados à iniciação pelo lado materno da família, recuando o parentesco ritual até duas ou três gerações (2003: 203). Segato (2004: 59) também chamou a atenção para essa tendência à 'matrifocalidade' em sua etnografia sobre as relações entre 'família, sexo e gênero no Xangô do Recife'. A Casa das Minas e a Casa Nagô, ambas situadas em São Luis do Maranhão, foram, durante anos, chefiadas, respectivamente, por Mãe Andresa e Mãe Dudu, as quais eram 'moças-velhas', isto é, nunca se casaram (Ferretti, 2002: 15).

[49] Os *ogãs* são iniciados, ou confirmados, mas não são possuídos pelo seu orixá. Esse parece ser o caso em diferentes nações de candomblé. No *Tanurijunçara*, terreiro angola estudado por Serra (1978), vale o mesmo que para outros terreiros. Os *ogãs* e as *equedes* nunca recebem as divindades para as quais fizeram a iniciação, e, diferentemente dos demais iniciados, eles 'são feitos de olhos abertos', isto é,

esse último a marcação de gênero que parece estar presente na primeira. Essa sua separação em duas modalidades, estabelecida pela distribuição diferencial da possessão, faz do ritual de iniciação uma perspectiva de gênero sobre a relação entre os humanos e os deuses. Um homem que é possuído por seu orixá poderá ser visto, do ponto de vista dos *ogãs*, como homossexual.

Não encontrei nada parecido com isso nas casas de batuque que conheci, nas quais, acrescente-se, ninguém passa pela iniciação em estado de transe. Todos, nesse sentido, são 'feitos de olhos abertos', para usarmos essa expressão do candomblé. O que pode acontecer, e comumente acontece, é o orixá possuir a pessoa no instante em que o pai-de-santo sacrifica sobre ela o animal correspondente. O orixá imediatamente a possui e pode, em muitos casos, sorver quase que inteiramente o sangue do animal, em particular o das aves. Veremos mais tarde que o mesmo acontece na iniciação ao *lado da magia* na casa de Mãe Rita, mas com a importantíssima diferença de que, nesse caso, o animal é elidido.

Voltemos ao *tamboreiro*. Este é iniciado como qualquer outra pessoa, e não há, pelo menos a princípio, nenhuma significação especial no fato de ele ser possuído pelo seu orixá de cabeça. Lembro inclusive de ter visto um *tamboreiro*, filho de Xangô, ser *ocupado* por seu orixá enquanto tocava. O orixá deixou circunstancialmente o tambor para ir *bater cabeça* no *pegi* e aos pés do pai-de-santo, retornando em seguida para o seu instrumento. Ele então começou a tocar o *alujá*, ritmo especialmente veloz no qual o tambor tem a batida redobrada, constituindo-se no momento, em geral coincidente com a *reza de Xangô*, em que os orixás dançam ao modo do *trovão*, tomados pela intensidade da guerra. Todos ali estavam emocionadíssimos por poder vê-los dançar ao

permanecem conscientes durante todo o período iniciático (1978: 44). Ver também Opipari (2009: 112-119).

som que um dos próprios deuses tirava do atabaque. O orixá, naquela hora, era o *alabê*[50].

Por outro lado, não há, como disse acima, impedimento de direito quanto à função ser exercida por uma mulher, embora, de fato, isso esteja longe de ser assim. Com efeito, a maioria dos *tamboreiros* é formada por homens, e apesar de não resultar daí necessariamente uma regra, pois as mulheres também poderiam tocar, ainda que não o façam ou que só algumas o façam, isso não quer dizer que não existam regras, mas apenas que é preciso ter cuidado para não deduzir de uma prática, apenas pelo fato de ela ser constante, a existência de uma norma que a sobrecodifique[51]. Algo que sempre acontece pode não ter nada a ver com uma regra[52]. Alguns orixás têm mais filhos humanos do que outros, mas desse fato não se segue, em muitos casos, nada além dele mesmo. O impedimento da filiação pode sim estar associado a alguns orixás, mas, como

[50] Equivalência que contrasta, por exemplo, com o que dizia Bastide sobre 'todo culto de possessão [requerer] a existência dos que não são possuídos [...] a começar pelos músicos' (Bastide, 2006(b): 237). Nas três casas com as quais se ocupa o presente trabalho, e mesmo nas demais que conheci durante a pesquisa de campo, não havia nenhuma pessoa, grupo ou função que estivesse, por princípio, excluída da possibilidade da possessão. Não ser possuído é antes uma questão de fato do que de direito.

[51] O trabalho de Silveira (2008) descreve o *aprontamento* de algumas *tamboreiras de nação* em casas situadas nas cidades de Pelotas e de Rio Grande. Ela sugere a existência de uma diferença importante entre os homens e as mulheres. A circulação empreendida por eles, que não se limitam a tocar apenas na casa em que foram feitos, seria menor no caso das *tamboreiras*, as quais teriam uma relação ritual mais exclusiva com a casa à qual estão vinculadas pela iniciação (Silveira, 2008: 14). 'Aprender a percutir o tambor parece estar mais associado, para as tamboreiras, ao desenvolvimento de percepções ligadas a uma *experiência individual* (aprende-se ouvindo e observando os outros músicos, assistindo aos cultos, convivendo de perto com seus membros) e/ou, mas não necessariamente, a uma *experiência coletiva* (isto é, circulando por entre outras casas, de diferentes lados religiosos, no intuito de aprender seus repertórios e cultos)' (Silveira, 2008: 91). Mas Andrea do Bará, que foi *tamboreira* da casa de Mãe Noemy (ver introdução), fornece a Silveira um depoimento que, partindo de uma mulher que circulou entre várias casas para aprender o tambor, sugere que aquele aspecto mais sedentário pode estar associado com o fato da predominância de um *ethos* masculino na performance dessa função litúrgica. Diz Andréa: 'Fui aprendendo um pouco de cada casa... Só que eu tive que me aventurar, batendo em muita terreira por aí [...] Era só eu perguntar se podia bater, pra me olharem atravessado, já desconfiando de mim: "O que essa mulher quer no tambor!?" Primeiro, porque não acreditavam que eu soubesse bater; depois porque eu era mulher, claro, não ia conseguir bater por muito tempo, "mulher é fraca" [...] Daí, quando deixavam, tinha que ver o estado dos tambores que me emprestavam! [...] Cansei de pegar tambor com o couro rasgado [...] Mas não desisti! [...] Muitas vezes eles eram obrigados a me aceitar... Sabe por quê? A pedido do próprio Orixá, que me chamava ali pra bater, caso eu não tivesse tocando [...] (Silveira, 2008: 95).

[52] Aquilo que numa casa é apenas um fato regular pode perfeitamente ser sobrecodificado, aparecendo, em outra casa, como uma regra. Restaria ao pesquisador investigar o modo como essa passagem acontece, observando a possibilidade de que nessas religiões, muito provavelmente, ela seja reversível, pois a descodificação é um fluxo que as atravessa permanentemente. Talvez se possa pensar essa relação nos termos da diferença proposta por Labov e retomada por Deleuze e Guattari entre 'regras variáveis ou facultativas' e 'regras constantes' (Deleuze e Guattari, 1995b: 36-45).

veremos depois, mesmo eles podem querer ter filhos, e caberá ao pai ou à mãe-de-santo, conforme os *fundamentos* de sua casa e de seu *lado*, dar-lhes ou não tais filhos. Afora esses orixás, a respeito dos quais existe sempre uma margem de variação, há muitos outros que podem perfeitamente ter filhos, mas que, de fato, não os têm. Trata-se somente de algo que acontece com maior freqüência. É claro que as pessoas podem formular explicações sobre isso, como, aliás, freqüentemente acontece, mas essas explicações não tornam aquilo que elas explicam mais ou menos necessário.

A literatura fornece evidências sobre casos intermediários entre esses dois nos quais, respectivamente, as mulheres, *de fato e de direito*, são afastadas do tambor ou então, elidido o seu aspecto *de jure*, o seu inverso, no entanto, mantém-se apenas parcial, já que os homens, *de fato*, encontram-se regularmente mais próximos desses instrumentos musicais do que elas[53]. Pedro (1999), em sua monografia sobre o ritual de *almas e angola*, uma das formas assumidas pelas religiões de matriz africana na cidade de Florianópolis, observa que a 'função de Ogã', embora exclusiva dos homens, não contém 'uma proibição explícita' quanto ao seu exercício pelas mulheres, acrescentando, contudo, que 'a idéia de uma mulher Ogã é em geral relacionada à homossexualidade feminina [...]', e, mais ainda, que 'às vezes as mulheres que batem atabaque não são apenas vistas como pessoas que têm desejos sexuais pelo mesmo sexo, mas como alguém que ultrapassou as fronteiras do gênero e se tornou quase um homem' (1999: 118). É como se o homem do candomblé que não toca tambor e é

[53] A etnografia da Casa das Minas do Maranhão atesta a existência de uma divisão sexual dos instrumentos musicais. 'Na Casa das Minas, os instrumentos de acompanhamento dos toques, como o ferro e as cabaças, são tocados por mulheres, e os tambores por homens, sendo esta a principal função masculina. Os tocadores têm também outras atividades que lhes são próprias e, embora não recebam voduns, devem ser preparados como as vodunsi-he. Geralmente eles são filhos, netos e esposos das dançantes e não podem tocar em outras casas, para não confundirem o ritmo' (Ferretti, 2009: 83). Mas este autor também observa que 'há algumas mulheres da Casa que sabem [tocar os tambores], assim como alguns voduns, por exemplo Doçu, que é tocador e muitas vezes substitui, ensina ou corrige os tocadores' (Ferretti, 2009: 191). Esse exemplo demonstra que mesmo em uma única casa pode haver variação na relação com os instrumentos rituais de percussão.

possuído pelo seu orixá, tornando-se assim 'quase uma mulher', reaparecesse como essa mulher que, tocando tambor, torna-se, por sua vez, 'quase um homem'.

Voltemos agora à etnografia de Braga (2003). Ela chama a nossa atenção para a ocorrência dessa importantíssima diferenciação: se o parentesco ritual é transmitido, sobretudo, pelas mulheres, o saber musical, sem o qual não se faz nenhuma das cerimônias mais importantes em qualquer que seja a casa[54], é basicamente passado pelos homens. Ele então conclui que a 'transmissão do sistema simbólico musical [...] é patrilinear [e] se justapõe ao parentesco alicerçado na matrilinearidade da organização familiar da maior parte dos tamboreiros' (2003: 205). Penso que aqui é preciso matizar um pouco a sua formulação, a qual resulta de um pequeno equívoco terminológico, afinal essas duas modalidades de transmissão não se encontram exatamente no mesmo plano. Seria mais adequado dizer que aquela transmissão do saber musical é masculina, mas não necessariamente patrilateral. O material que ele apresenta demonstra que o lado paterno aparece apenas em duas das treze trajetórias analisadas, e, mesmo nesses dois casos, trata-se antes da iniciação no *batuque* do que propriamente na função de *tamboreiro*.

A transmissão, que aqui não se separa dos ritos iniciáticos, pois, como se diz, 'não há tamboreiro sem sangue na cabeça' (Braga, 2003: 202), ocorre predominantemente pela linha feminina da família, mas, uma vez realizada a iniciação,

[54] Certamente não se pode descartar a possibilidade de que existam casas que não disponham de instrumentos musicais percussivos. Materiais etnográficos provenientes do *batuque* de Belém do Pará descrevem a sua ocorrência como forma de separação entre dois *lados*. 'Basically, there are two types of cult centers in the Batuque: the *terreiro* and the *seara* (also called *tenda*). Variations in ritual differentiate the two types, but the chief difference is whether or not musical instruments are used in ceremonies. In a *terreiro* […] two to four drums provide the basic rhythm for dancing, supplemented by one or two *ganzás* (metal canisters filled with lead shot) and a large gourd rattle (*maracá*). In a *seara* no musical instruments are used. Rhythm is marked by hand clapping, and dancing is limited' (Leacock, 1972: 46). Mas essa separação, demonstram os Leacock, é virtualmente reversível, já que alguns *terreiros* começam como *searas*, realizando essa passagem quando os chefes, ganhando dinheiro e prestígio, adicionam, ao ritual, esses instrumentos musicais, podendo também adquirir o local apropriado para a realização do culto (1972: 47).

o aprendizado ou o desenvolvimento do *dom* musical se dá na relação com os homens, os quais, por sua vez, podem também ter com a iniciadora, embora não necessariamente, um vínculo de filiação ritual. Os homens que ensinam são freqüentemente aqueles que tocam na casa onde se deu a iniciação do futuro *tamboreiro*, os quais, por outro lado, podem também tocar em outras casas. Trata-se da função litúrgica cuja posição dispõe da maior mobilidade. A filiação do *tamboreiro* é com uma única casa (embora, como todo o mundo, ele possa trocar de chefe), mas a sua atividade percussiva pode fazer dele alguém que circula entre as casas e os *lados*. O movimento, para ele, não tem necessariamente a forma da defecção.

Antônio Carlos do Xangô, *tamboreiro* bastante conhecido no Rio Grande do Sul, um dos treze com os quais Braga realizou a sua pesquisa, reside na cidade de Porto Alegre, onde foi iniciado na *cabinda* 'pelas mãos do falecido Tati do Bará, *filho de santo* do Waldemar do Xangô Kamucá [ancestral que trouxe essa *nação* para o estado], através de uma *segurança de saúde*' (2003: 93). Ele se orgulha de ter permanecido a vida inteira desse único *lado*, e, embora não possua *casa de religião aberta*, tornou-se pai-de-santo e já 'tem *filhos de santo prontos* e mesmo *netos e bisnetos-de-santo*' (2003: 94). Pai Luis, cuja casa, pelo batuque, é de *nação jeje* e *ijexá*, contratou Antônio Carlos para tocar em uma grande festa que seria oferecida aos orixás, o que deixou todos os filhos de sua casa, em particular aqueles que já são *tamboreiros* e outros que estão apenas começando a aprender o tambor, em grande alvoroço, vendo na sua presença a possibilidade de conhecer um pouco mais sobre a arte do atabaque. Antônio Carlos, pela sua condição de *tamboreiro*, circula entre as casas, mesmo sendo, ele

próprio, pai-de-santo, aprontado em uma *nação* que não necessariamente coincide com aquelas em que muitas vezes precisa tocar[55].

Tanto Pai Luis quanto Pai Mano têm, entre seus filhos-de-santo, aqueles que tocam nos rituais de *batuque*, mas muito freqüentemente contratam algum *tamboreiro* de fora, em particular quando se trata das festas grandes ou então quando não há, por razões variadas, disponibilidade por parte do filho, situação nada incomum tendo em vista que muitos trabalham e até mesmo vivem em locais distantes. Na casa de Pai Mano, há uma tendência de que esse *tamboreiro*, cuja casa é mais parecida com a de Mãe Rita do que com a do próprio Pai Mano, seja sempre o mesmo, o que não acontece na casa de Pai Luis, onde, aparentemente, a alternância é maior. Desde que o conheci, quando então tinha nove anos, o filho de Pai Mano e Mãe Michele, Jhonatan de Iemanjá, sempre acompanha os *tamboreiros* com o *agê*, pequena cabaça inteiramente revestida por uma rede de tecido cravejada de búzios. Muitos começam com esse instrumento antes de passar para o tambor, e a própria Mãe Michele, ainda muito jovem, aprendeu a tocá-lo na casa de sua avó paterna. Jhonatan, ao fazê-lo, mantém-se sentado próximo aos *tamboreiros*, a quem observa e com os quais tem aprendido as batidas do tambor, já conhecendo, por outro lado, todas as *rezas*.

O jovem que está aprendendo pode, portanto, aprender com mais de um *tamboreiro*, seja porque vários deles podem passar pela casa à qual ele está vinculado, seja porque ele próprio pode trocar de casa, através, por exemplo, do deslocamento iniciático da pessoa que o introduziu na religião. Aqueles que aprendem, tanto quanto os que tocam, podem passar por mais de uma casa. Esse é caso de Iuri do Xangô, filho de

[55] O trabalho de Braga (2003), realizado na cidade de Porto Alegre, é de fundamental importância para a etnografia regional e para a compreensão dos temas com os quais venho me ocupando neste segundo capítulo, precisamente porque, nesse último caso, ele trata daquelas pessoas que provavelmente mais circulam entre casas diferentes e em cuja experiência podemos reconhecer toda a complexidade associada a essa relação entre as casas, os rituais e os lados. Embora o seu trabalho não seja exatamente sobre isso, o seu material é riquíssimo e de grande valor para o tratamento dessa relação.

Marta do Ogum, uma das mais antigas filhas-de-santo de Pai Luis, e que, há alguns anos, deixou a sua casa por uma outra de *nação cabinda*. Iuri, criado apenas por sua mãe e na presença de seus irmãos mais velhos, e que tinha onze ou doze anos na época em que nos conhecemos, também é filho-de-santo de Pai Luis, irmão-de-axé de sua mãe, e, como boa parte dos filhos do orixá Xangô, demonstra grande talento para o tambor.

Certo dia, estávamos, eu e Marta, sentados na cozinha da casa de Pai Luis, e Iuri, um pouco afastado, começou a cantarolar algo que não identifiquei de imediato. Marta, percebendo o meu esforço, perguntou: 'Sabes que reza é essa?' 'Não'. 'É do Pai Oxalá'. Olhei para o Iuri e perguntei se ele sabia *puxar* todas as *rezas* e *pontos*. Um tanto tímido, mas sem disfarçar a sua profunda satisfação, ele respondeu que sim. Leva-se muito tempo para aprender as *rezas*, e o fato de Iuri, com tão pouca idade, já sabê-las todas é sinal de grande *dom*, mas também, como ocorre na casa de Pai Luis, de uma exigente e constante cobrança para que os filhos as aprendam no menor tempo possível. Todos devem ser capazes de cantá-las durante os rituais.

'Como foi que ele aprendeu a tocar?', perguntei a Marta. 'Ele pegava umas latinhas e ficava tamborilando nelas o tempo todo, até que um dia eu e Pai Luis notamos que a batida tinha sido diferente'. Quando eles foram para a *mão* de Pai Luis, Marta disse que o pequeno ficava no pátio da casa tocando sem parar em baldes que virava de cabeça para baixo, e assim, aos poucos, foi aprendendo as batidas e os cantos. Marta comentou que Iuri e a sua irmã gêmea, falecida um ou dois anos antes de nos conhecermos, sempre dormiam durante as terreiras quando eram pequenos, mas, depois de certa época, não só já não dormiam mais como também se tornaram observadores atentos de tudo aquilo que acontecia. Iuri, assim como Jhonatan, já se sentava ao lado

dos *tamboreiros*. Marta, orgulhosa, olhou sorrindo para ele e exclamou: 'Quando a mãe tiver a casa dela, tu vais tocar lá!'

Mesmo o *tamboreiro* que toca em várias casas, encontra-se, portanto, vinculado a uma única casa, àquela na qual foi feito ou àquela da qual ele próprio é o pai-de-santo. Um *tamboreiro* sem casa não parece, contudo, ser algo impossível. Embora eu não tenha me deparado com nenhum caso assim, os materiais de Braga (2003) chamam a atenção para essa possibilidade, a qual, no entanto, é desvalorizada pelos *tamboreiros* mais antigos, dentre os quais, por exemplo, podemos encontrar o Seu Ademar de Ogum, para quem 'não adianta nada fazer escola pra *tamboreiro* [...] porque se ele quer ser *tamboreiro* tem que ser de alguma casa. Como é que ele vai aprender a tocar tambor? Ser *tamboreiro* e não ser de casa nenhuma? Duma casa ele tem que ser' (2003: 71). Seu Ademar refere-se aqui à criação, segundo ele por iniciativa da *AfroBras* (Federação das Religiões Afro-Brasileiras), das chamadas escolas de tambor, as quais, pelo aspecto mais formal do ensino aí praticado, parecem projetar a possibilidade de uma profissionalização da função ritual, quando, no seu entendimento, 'quem é bom já nasce feito' (2003: 72).

'Quem é bom já nasce feito' não se opõe à idéia de que a pessoa possa aprender, mas sim à idéia de que possa aprender independentemente da relação ritual com o seu orixá de cabeça, a qual, de um modo geral, sempre se atualiza em uma casa específica. O fato de que esse *axé* seja dado não exclui, como escreve Braga, o 'treino' e a experiência 'com os mais velhos' (2003: 181). O dom pode e deve ser feito (Goldman, 2009). Lembro que Pai Luis costuma dizer que os orixás não gostam daquilo que não exige nada das pessoas, daquilo que prescinde da sua doação e até mesmo do seu sacrifício. É ainda o Seu Ademar de Ogum quem acrescenta, à observação acima, a idéia de que 'não existe tamboreiro sem feitura' (Braga, 2003: 198). Silveira (2008: 16)

registra que uma das *tamboreiras* com quem conduziu a sua pesquisa lhe disse que 'tocar tambor é questão de cabeça', cabeça que é a parte do corpo humano que não pertence apenas, nem predominantemente, à própria pessoa.

Quando presenciei um artesão local, o habilidoso e carismático Mestre Baptista, explicando publicamente que ninguém havia lhe ensinado a maneira de fazer o *sopapo*, uma mãe-de-santo, que também estava presente, perguntou imediatamente a ele: 'quem é o seu orixá de cabeça?'[56]. E ele, que hoje segue o espiritismo kardecista, respondeu: 'Xangô'. Um comentário do tipo 'ninguém me ensinou', aparentemente oposto à frase de seu Ademar, não deve, conforme se vê, ser automaticamente traduzido como querendo dizer que 'se nasceu sabendo', como se esse saber fosse uma propriedade intrínseca da pessoa[57]. A mãe-de-santo sabia que se nenhuma pessoa tinha lhe ensinado é porque um deus havia lhe dado. O dom é uma doação do orixá, a qual, precisamente por isso, tende a se fortalecer pela relação que ele venha a estabelecer com alguma casa particular[58].

[56] Mestre Baptista é um artesão conhecidíssimo na cidade de Pelotas e um dos construtores desse instrumento percussivo chamado de *sopapo*. Maia (2008) dedicou a esse objeto musical uma importantíssima monografia. 'O projeto CABOBU, idealizado pelo músico pelotense Giba-Giba e realizado em Pelotas nos anos de 2000 e 2001, serviu como agente do ressurgimento do Sopapo, bem como da migração de contexto – do carnaval para a música popular e dança afro. Através de uma oficina de construção do instrumento oferecida pelo projeto CABOBU ao público em geral e dirigida por Mestre Baptista, um dos construtores do instrumento, foram construídos quarenta Sopapos que foram doados a escolas de samba de Pelotas, grupos de dança afro e músicos de diversas partes do país, entre eles o Odara, Serrote Preto, Naná Vasconcelos e Djalma Corrêa' (Maia, 2008: 14). Cabobu, explica Maia, 'é uma sigla criada por Giba-Giba para denominar o seu projeto. Sua intenção foi homenagear aqueles que, para ele, foram os principais tocadores de Sopapo e com os quais conviveu em sua infância. Da junção da primeira sílaba dos apelidos de cada um – CAcaio, BOto e BUxa, se originou a sigla. Também é usada como uma palavra, pelo mesmo Giba-Giba, para denominar o ritmo recriado para ser executado pelos Sopapos, como elemento simbólico da identidade afro-sul-riograndense [...]' (2008: 14).

[57] O caso de Helena, mãe-de-santo vinculada ao candomblé na cidade de Cachoeira, é muito parecido com o de Mestre Batista. Como escreve Sansi-Roca (2003), '[ela] was learning to "work" making these *ebos* and *trabalhos* on the spot: her *pai de santo* had not taught her anything. Her Caboclo and her "Slave" [...] were teaching her how to work miracles on the spot. In her own words, "nobody has taught me anything, everything I know comes from the Gift I have". The gift of being able of seeing, finding and incorporating spirits' (2003: 154).

[58] É o que nos diz, por exemplo, o *tamboreiro* Passarinho do Ogum: 'Eu com um ano de idade tocava tambor. Tirava reza de Bará a Oxalá e todo mundo dizia que eu era um fenômeno. Ninguém me ensinou a tocar tambor e a tirar reza. "Ah, o seu filho é um fenômeno". A minha mãe dizia assim: "Não, isso aí é coisa dos orixás. Deram para ele. É o axé dele". Eu pegava aquelas latas de gordura de côco carioca e

---

O *ponto* e a *reza* são os nomes dados aos cânticos litúrgicos respectivamente associados à umbanda e suas diversas *linhas* e à nação e seus diversos *lados*. Eles se diferenciam pela língua cerimonial, os primeiros cantados em português e as segundas em yorubá, o que não impede que certos itens lexicais (como nomes de divindades) possam passar de um para o outro. Eles também se aproximam por sua execução ritual. Trata-se, em ambos os casos, da mesma estrutura de tipo responsório já bastante conhecida da música ritual afro-brasileira. O *tamboreiro*, ou eventualmente o pai-de-santo, puxa uma parte do *ponto* (ou da *reza*) e as demais pessoas, inclusive as divindades, introduzem nele a sua parte restante. Essa operação sonora de encadeamento das vozes pela separação do cântico é repetida durante um pequeno intervalo de tempo até que se decida, muitas vezes pela solicitação do chefe e mesmo dos espíritos, passar para um outro.

O estoque musical das *rezas* dedicadas aos orixás parece mais fechado do que aquele dos *pontos* ofertados, por exemplo, aos exus e às demais entidades que chegam pelas diferentes *linhas* da umbanda. Ao que tudo indica, nenhuma nova *reza* é introduzida no repertório ritual dos deuses, ao passo que sempre pode surgir alguma até então desconhecida no repertório daqueles espíritos. Veremos que essa diferenciação numérica, que Pai Mano entende como uma das expressões da diferenciação entre a *raiz* e a *invenção*, é bastante importante para compreender um aspecto da cosmologia. Notemos, por enquanto, que essa diferença não é absoluta, em particular quando se toma como referência os modos de criação e de performance de ambas. Se nenhuma *reza* nova se introduz entre aquelas que já existem é porque todas elas foram desde

aquilo era o meu tambor. Eu pegava um banquinho e tocava. A minha mãe, cozinhando, dizia: "Larga esse tambor". Eu estava tirando os axés e me passando. Aí ela me agarrava e me botava na frente do quarto de santo e eu ficava bom' (Braga, 2003: 115).

sempre ensinadas aos humanos pelos orixás, de modo que a *reza* é como a *raiz* funcionando no plano musical. Por outro lado, o desempenho ritual desse repertório pode conhecer profundas variações, e é precisamente aqui que aparece a necessidade, expressa pelos mais diferentes *tamboreiros*, de saber distinguir os *lados*, de não confundi-los. O fato, portanto, de que as *rezas* sejam sempre as mesmas não elide a diversidade no estilo de sua execução ritual, daí porque sempre poderá haver, para um *tamboreiro*, algum outro que mistura tudo, que não sabe se definir, etc.

Os *pontos*, por sua vez, podem ser inventados e, como disse antes, sempre pode existir algum que ninguém nunca ouviu. Mas a sua *invenção* não é muito diferente daquela associada às *rezas*. Também aqui os espíritos, através da possessão dos corpos humanos, podem ensinar a esses últimos os cantos através dos quais poderão ser evocados e/ou despachados, para que assim seja possível a realização do duplo movimento invariavelmente presente nos rituais celebrados pela umbanda: canta-se para que o espírito desça e canta-se para que ele suba. Cada espírito terá pelo menos dois *pontos*: o de chegada e o de partida. O *ponto* de chegada do preto-velho de Pai Luis, Pai Joaquim de Angola, foi feito por um ex-companheiro seu, mas aquele da saída foi o próprio Pai Joaquim quem ensinou, e diz o seguinte: 'a kalunga [o cemitério] é festa, a kalunga é festa / é festa pra quem morreu / preto-velho vai embora / vai buscar o que é seu'. Outra possibilidade, portanto, é a própria pessoa compor o *ponto* para o espírito. Nesse caso, vale o mesmo que para o *tamboreiro* do *lado de nação*: trata-se de um *dom*. Assim, se quem compõe é a própria pessoa, ela não faz fora da relação com o espírito que é o seu[59]. Se o espírito ensina através do corpo de um humano, esse mesmo corpo inventa através de uma conexão específica com um espírito. Esse exemplo permite

[59] O *tamboreiro* Passarinho de Ogum diz sobre isso o seguinte: 'Eu tenho ponto de exu feito por mim. Eu tenho ponto de umbanda feito por mim. Sabe como é que eu fiz? Eu fechava os olhos e aquilo vinha tudo na minha cabeça'. (Braga, 2003: 122).

inclusive sugerir uma idéia: entre a possessão e a não-possessão, há um conjunto de possibilidades intermediárias, de modo que o intervalo entre elas não está necessariamente vazio.

Dizia mais acima que o orixá que dá pode pedir para ser feito, daí porque um *tamboreiro* sem casa, embora possível, terá menos *axé* do que um outro cujas mãos são a expressão do *axé* daquele que comeu em sua cabeça. É pelo próprio fato de o dom ser dado que ele deve ser feito. É menos uma propriedade do que uma relação, a qual, por sua vez, pode se fortalecer pela mediação do ritual apropriado, passando então do orixá geral dono de sua cabeça para aquele mais específico que comeu nela. O enunciado 'ninguém me ensinou' está no mesmo plano conceitual que a idéia, continuamente repetida por Pai Mano, da raiz como algo que não foi inventado. Pelo mesmo motivo, o dom, assim como o *axé*, pode também ser retirado, o que aconteceria se a pessoa, entre outras coisas, negasse, a quem lhe deu, a sua cabeça como prato culinário. Além disso, o dom, porque é dado, pode muitas vezes obrigar a pessoa a continuar usando-o. É comum ouvir de um *tamboreiro* que ele não pode deixar de tocar, já que isso não depende apenas da sua vontade, e recusar-se a fazê-lo pode ter conseqüências perigosas para a sua vida[60]. Podemos ouvir algo parecido das pessoas que dizem que não entraram na religião porque quiseram e sim, ao contrário, porque não tiveram escolha.

O *axé* dos *alabês*, como, de resto, todos os *axés* (todos os dons), inspira profundos cuidados, dentre os quais se destacam aqueles que dizem respeito às relações de aproximação e afastamento entre os diferentes *lados*, particularmente decisivas para quem, como temos visto, desempenha uma função litúrgica dotada de notável mobilidade. A etnografia de Braga (2003) é aquela onde este tema aparece de forma

[60] Semelhante ao caso daquelas pessoas que, por terem recebido o dom da mediunidade, não podem senão desenvolvê-lo (Brumana e Martínez, 1991: 305).

mais significativa. Borel de Xangô foi iniciado (*lavou a cabeça*) no *lado de cabinda*, pelas mãos do falecido Pai Waldemar do Xangô Kamucá, quando tinha apenas quatro anos de idade, mas Braga, na época de sua pesquisa, observou que Borel, então com setenta anos, definia-se como uma 'mescla de Oió com Ijexá', já que, posteriormente ao seu primeiro ritual, mudou-se para a casa de mãe Andreza, que cultuava o *lado de oió*, e quando essa veio a falecer, mudou-se novamente, indo para a casa de Mãe Ritinha, cujo *lado* era *ijexá*, e de quem recebeu todos os *axés*, aprontando-se ritualmente (2003; 52). O fato de Borel se definir como uma mescla de dois *lados* não o impede de, ao fazer um comentário sobre dois *tamboreiros* mais jovens, dizer que eles 'vão dar bons, desde que não se mesclem nisso aí, [pois] eles têm uma raiz muito forte, não só por serem filhos do Pedro da Iemanjá como também [por serem] netos e bisnetos dos ancestrais do Pedro (2003: 57, 58).

Borel parece estar se referindo à mescla com um *lado de exu*, já que, nessa acepção, ele seria externo ao *lado da nação*, e, portanto, dotado de um estilo diferente de percussão ritual e também, talvez, de uma outra 'modulação do axé' (Goldman, 2005: 109). Como se pode, no entanto, observar, a nação aparece como um *lado* quando posta em relação, por exemplo, com aquele *de exu*, mas se divide em vários quando relacionada consigo mesma. Toda mistura pode virtualmente enfraquecer o *axé*, mas o caso é que não há somente uma única mistura. Misturar os *lados* contidos dentro de um único *lado* parece não comprometer as *raízes*, as quais, contudo, correm o risco de se perder se a mistura ocorrer entre *lados* que se encontram separados. Mas sobre isso, como de resto sobre tudo, não há consenso. Pai Mano acharia ambas as misturas igualmente graves e arriscadas, e por isso sempre insistia, como uma prova de seu *fundamento*, a respeito de sua constância em uma única *nação*, a *cabinda*, o que não o impede, como vimos, de ter também o seu culto de exu. Mesmo Borel parece também

reconhecer essa possibilidade ao criticar um outro *tamboreiro* que se diz *cabinda* quando, na verdade, 'canta o repertório do Ijexá com alguns ***axés*** [*axés* nesse contexto são sinônimos de *rezas*] da Cabinda na ***abertura do toque***'. E acrescenta: 'o que eles não sabem é se definir' (Braga, 2003: 62, grifos em negrito do próprio autor).

'O que eles não sabem é se definir'. Vê-se, com essa frase, que a variação interna à nação não constitui necessariamente segmentos a respeito dos quais exista um acordo geral. Alguém pode se definir como sendo de um *lado* e, no entanto, ser definido por outrem como pertencendo a um *lado* diferente. Essa possibilidade, como já observado, manifesta-se de várias maneiras. Pai Pirica diz que 'quem fazia Cabinda já se foi, não existe mais', e, por isso, os atuais chefes de *cabinda* seriam, para ele, um embuste. Como se vê, um *lado* na sua relação com outros pode, eventualmente, mudar de *lado*. E Pai Pirica acrescenta: 'o fulano (pai de santo) diz que é Cambinda, mas aquilo que ele faz é Oió' (Braga, 2003: 80). A relação entre o *lado* e a sua lateralização é seguramente análoga àquela entre o segmento e a sua segmentação, de modo que a relação entre as *casas de religião* pode ser pensada como disposta em uma 'geometria operatória' na qual o segmento mantém uma 'relação dinâmica com as segmentações em ato, que se fazem e se desfazem' (Deleuze e Guattari, 1996: 88). A sociologia deste coletivo, tão politeísta quanto a sua cosmologia, parece indicar que aquilo que, de um lado, é raiz, de outro, pode muito bem ser rizoma. Voltarei em seguida a esse argumento.

O *tamboreiro* Adãozinho do Bará, aparentemente menos preocupado com a mistura em si do que com o fato de as pessoas nem sempre demonstrarem saber que estão misturando, notava que em muitas casas uma parte do ritual (a feitura) era feita

por um *lado*, enquanto a festa (segunda e última parte do ritual) era feita por outro[61]. É que na festa, explicava ele, as pessoas gostam de misturar os três *lados* (oió, ijexá e cabinda) para agradar o povo que vem visitar a casa[62]. O *lado de oió*, segundo Adãozinho, tem menos casas que os dois outros e assim, para melhor receber os visitantes, decide-se tocar o *lado* deles e não o da casa que os recebe, ou então, decisão mais comum, tocar os três juntos, deixando de 'fazer um lado completo', tocando o que ele chama de 'três em um'[63]. Sempre que o chefe de uma casa vem convidar Adãozinho para tocar, ele pergunta: 'como é que é o seu lado?'. 'Eu gosto de Oió puro', dizem uns; 'eu sou de Oió, mas tenho uma passagenzinha de Cambina, tenho uma passagenzinha de Jexá', dizem outros. E esses últimos acrescentam que gostam que sejam *tirados* esses outros *lados* porque receberão todo o seu pessoal, 'aquele pessoal antigo que foi [seu] *irmão de santo*, outros que foram da bacia do seu fulano, coisa e tal'[64]. Mesmo para misturar é preciso saber distinguir, e, nesse caso, parece tratar-se antes de uma

[61] O mesmo dizia Alfredo do Xangô (também conhecido como Ecó) sobre sua casa: '[...] no batuque eu já toco o outro lado, porque o pessoal está acostumado [...] Mas a minha matança é Oió, a feitura dos meus orixás e todo o procedimento é Oió' (Braga, 2003: 144).

[62] A etnografia do candomblé destacou a hospitalidade como um valor importante nas relações de visitação entre as casas. Os autores do bastante conhecido e sempre criativo *Galinha D'Angola* ofereceram uma cuidadosa descrição de sua presença nas casas com as quais pesquisaram. 'É praxe [...] homenagear os visitantes, entregando-lhes a condução de determinados atos ou funções do ritual [...] A hospitalidade vai além disso, a ponto de admitir que na casa do anfitrião se expresse, também, a casa do hóspede. Assim, uma casa *jeje* poderia homenagear uma *ialorixá* "de angola" tocando e cantando à maneira dessa *nação*; ou uma casa "de angola" bater os atabaques com os *akidavis* por cortesia para com um pai-(ou mãe)-de santo de *kétu*. Esse tipo de exigência de hospitalidade requer um amplo domínio dos vários idiomas rituais. Para consegui-lo é necessário circular. Visitar outras casas; participar das festas dos outros, concordando, implicitamente, em servir-lhes como parâmetro e platéia para seus sucessos ou fracassos' (Vogel; Mello; Barros, 2001: 80)

[63] '[...] principalmente o pessoal do nosso lado, eles não estão tocando o nosso lado. [...] Eles querem agradar o povo, [pois] a maioria das visitas que estão na casa deste povo de Oió, não são Oió, são o povo de Jexá e povo de Cambina [...] a feitura até pode ser feita a do Jexá, do Oió, da Cambina, mas [na] festa o povo [está] usando a mistura dos três lados: o Jexá, o Cambina e o Oió [...] Então eles não fazem um lado completo. [Para] encher o repertório, eles botam os três lados juntos e fica um batuque enorme, é um três em um' (Braga, 2003: 130).

[64] 'Existe lado e [existem] casas, isto vai do dono da casa. Porque, logicamente, no momento em que o dono da casa vem aqui pra fechar contrato comigo: "Olha Adão, eu vou precisar que tu vás tocar [para] mim [...]". "Como é que é o seu lado?" "Eu sou de Oió. Eu gosto de Oió puro". "Oió puro vai ter". "Eu sou de Oió, mas tenho uma passagenzinha de Cambina. Tenho uma passagenzinha de Jexá". "Então o senhor gosta que atire um pouquinho de... [de outros lados]. "Eu gosto, porque vai o meu pessoal todo, aquele pessoal antigo que foi meu *irmão de santo*, outros que foram da bacia do seu fulano e coisa e tal". Tu podes [então] ajeitar a coisa, com a permissão do dono da casa. Não é diretamente armar o três em um. Se é Oió é Oió, somente Oió, Cambina é Cambina , e Jexá é Jexá' (Braga, 2003: 130).

coexistência do que propriamente de uma fusão. Cada *lado* é um *lado*, mas daí não se segue que ele não possa ter uma passagenzinha com algum outro, a qual se explica pela própria história ritual dos chefes, os quais, em inúmeros casos, passaram por mais de um deles, eventualmente dentro da sua própria família, onde não é incomum que os ascendentes (mesmo que apenas pela linha materna) pertençam a *lados* diferentes. Aquele que passou por mais de um pode fazer desse *lado* uma passagenzinha daquele que, circunstancial ou definitivamente, se tornou o seu. É um caso em que eles não exatamente se misturam, mas também não se excluem, aproximando-se por dentro de suas diferenças.

Não misturar os *lados*, sobretudo para um *tamboreiro* que toque em várias casas, não significa desconhecer aqueles dos outros. Ele pode se orgulhar de nunca ter trocado de *lado* e, no entanto, ser capaz de tocar os demais, habilidade que pode lhe render profundo respeito e admiração. 'O *pai de santo* [observa Pai Airton], tem a obrigação de saber cantar pelo menos duas nações [...]' (Braga, 2003: 86). 'Pureza' e 'ecumenismo', como já notava Serra (1995) para o candomblé baiano, nem sempre são excludentes. 'Mãe Menininha se orgulhava de conhecer o *orô* (a liturgia) de diferentes "nações", pois isso a tornava capaz de iniciar um filho-de-santo no rito angola ou no rito jeje, por exemplo, se fosse o caso – sem deixar de ser "nagô pura" (Serra, 1995: 62, 63). A etnografia do batuque, como venho insistindo, documenta a ocorrência desse mesmo 'pluralismo religioso de princípio' (Serra, 1995: 15) e que talvez seja a definição mais profunda daquilo que entendo como politeísmo[65].

[65] Distante, portanto, daquilo que em geral se define como 'pluralismo religioso' na sociologia da religião, um tema que a antropologia da religião deveria reabilitar dissociando-o da sua sobrecodificação por certas meta-narrativas da modernidade que insistem em circunscrevê-lo a um campo conceitual percorrido por temas como 'secularização', 'separação entre estado e igreja', 'mercado religioso', etc. os quais muitas vezes parecem ter em comum uma certa noção de pessoa da qual resulta um indivíduo nem sempre encontrável nas etnografias.

A mesma separação descrita antes é, no entanto, replicada aqui. É o que vemos no comentário feito pelo Seu Ademar de Ogum (a vida toda vinculado ao *ijexá*): 'Já toquei Batuque pra todos os *lados*. Só pra Nação. Nunca misturei [com] Exú, [com] Umbanda, [com] Caboclo. Só dentro da Naçãonzinha [...]' (Braga, 2003: 70). Tocar mais de um *lado* pode ser parcialmente trocar de *lado*, mas com uma significativa variação de intensidade conforme se esteja dentro ou fora da nação. Ser de *ijexá* e tocar *cabinda* (dois *lados* da nação) não é a mesma coisa, pelo menos do ponto de vista de alguns, que ser de *ijexá* e tocar umbanda. Pode-se *perder a mão* no segundo caso, mas não necessariamente no primeiro[66].

Pablo de Xangô é filho-de-santo de Pai Luis e um dos *tamboreiros* de sua casa. Ele externou para mim a sua completa falta de interesse de tocar para os exus. 'Para caboclo e preto-velho ainda toco, mas para exu não'. Perguntei o motivo, e ele disse que não sabia, mas acrescentou que era o que sentia desde que foi para o *chão* e que *o seu tambor comeu*, isto é, desde que ele e o seu atabaque receberam o *banho de sangue* pelo *lado da nação*. Pai Luis observou que depois que a pessoa vai para o *chão* é isso mesmo o que acontece. Pablo agora só gostaria de tocar para os orixás, e disse que cobraria sessenta centavos para tocar na casa de Pai Luis. 'Mas entre cobrar sessenta centavos ou nada, por que então cobrar?', perguntei eu. Ele explicou que sempre é preciso cobrar alguma coisa, por mínimo que seja, porque, do contrário, é *axé de miséria*. Pai Luis, que estava ali conosco, confirmou a resposta e acrescentou: 'quando a casa tem o seu próprio *tamboreiro*, o pai-de-santo deve pagar a obrigação [a iniciação] dele'.

[66] O *tamboreiro* Passarinho do Ogum foi iniciado pela avó no 'Nagô' (um *lado*, segundo ele, quase igual ao 'Oió'), até que, com quinze anos, foi para a mão de outro pai-de-santo, este do lado de Oió (Braga, 2003: 114). Manteve-se, desde então, no 'Oió puro', embora tenha acompanhado o seu pai-de-santo quando este passou pelo *lado* de 'Cabinda' (2003: 114). Essa passagem teria trazido algumas conseqüências indesejáveis para a sua mão: 'Com esse negócio de tocar Oió com Cambinda eu comecei a esquecer o Oió puro [...] Tinha reza que eu esquecia' (Braga, 2003: 121).

Pablo sempre tocou para os exus, mas foi a sua iniciação, e também a do seu tambor, pelo *lado dos orixás* que o afastou dos primeiros. Essa separação não coincide perfeitamente com a separação entre o batuque e a umbanda, como é o caso daqueles outros *tamboreiros* que preferem tocar apenas para o primeiro. Pablo somente se distanciou de um *lado* dessa forma mais ampla que é a umbanda, o mesmo que para algumas outras pessoas seria a sua *linha de quimbanda*, o afastamento importante sendo, para ele, aquele entre orixá e exu. Ele poderia, portanto, tocar em um ritual de umbanda até o momento em que os pretos-velhos ou os caboclos *dessem passagem* para os exus, o que geralmente acontece por volta da meia noite, e então alguém assumiria em seu lugar a percussão do tambor. A dissociação presente em sua cabeça, na qual apenas um orixá comeu, transfere-se parcialmente para as suas mãos, as quais seriam usadas para os orixás e para esses outros seres que, embora não sendo orixás, não são, sobretudo, exus. Mesmo que Pablo não toque para esses últimos, ele, no entanto, poderia perfeitamente permanecer durante o seu ritual, já que na casa de Pai Luis eles também estão presentes, e de um modo muito importante. A sua distância em relação aos exus não é absoluta, como se fosse um jogo de tudo ou nada, limitando-se somente ao seu *axé*, ao seu *dom*.

Na casa de Pai Luis, portanto, o *tamboreiro* que toca para os orixás não é o mesmo que toca para os exus, e, nesse segundo caso, algumas mulheres podem muitas vezes assumir o tambor, o mesmo não acontecendo no primeiro. Note-se ainda que há em sua casa *tamboreiros* que não experimentam a mesma separação que Pablo e assim podem perfeitamente tocar nos dois rituais. O *axé de tambor* pode ser tão diversificado quanto a heterogeneidade dos seres espirituais, mas daí não resulta que a sua exclusão, presente no plano musical, se estenda necessariamente para todos os outros planos da vida cerimonial. Nada impede, por exemplo, que Pablo tenha o seu próprio exu, como é

o caso da maioria, ou mesmo da totalidade, das pessoas. A diversidade dos seres sobrenaturais não se separa das maneiras variadas através das quais as pessoas se relacionam com eles.

Outros dois *tamboreiros* demonstram estilos particulares de fazer essa relação entre os orixás e os exus. Alfredo do Xangô, também conhecido como Ecó, observa que 'hoje o Exú virou moda', todo mundo, até mesmo os batuqueiros mais antigos que não trabalhavam com ele, começaram a recebê-lo, com efeitos negativos sobre o seu ritual: 'vai *cruzando* e o orixá vai perdendo a força, a *casa* vai perdendo a força. O Exú vai tomando conta da *casa* e aquela *casa* vai perdendo o efeito porque o orixá vai dando o lado'. Apesar de não gostar dessa inovação, disse fazer toques de orixá em algumas *casas cruzadas* para ganhar o seu troco, mas que, em algumas delas, 'precisa passar alguma coisa para tirar aquele axé ruim da casa' (Braga, 2003: 145). O *tamboreiro* Carlinhos da Oxum, por sua vez, costuma recomendar a seus alunos que não 'misturem as pancadas de Exú com as de Nação', o que acontece quando eles começam a 'florear', aumentando desnecessariamente o número de batidas. Ao mesmo tempo, contudo, observa que aqueles alunos que já tocavam para exu antes de vir procurá-lo, aprendem com mais facilidade o *tambor de nação*, a tarefa sendo apenas a de 'lapidar' (Braga, 2003: 157)[67].

Dantas (1988) já havia observado essa variação da 'mistura' para o caso das religiões de matriz africana da cidade de Laranjeiras (SE). Não há, com efeito, uma única maneira de misturar, e algumas dessas misturas ameaçam mais a 'pureza' do que outras. Dantas, contudo, rebate essa variação sobre a 'hierarquia social' e constata que a 'mistura' só compromete a 'pureza' quando se dá 'com formas socialmente definidas

[67] Trata-se de dois *tamboreiros*, mas que não são os únicos, que aceitam em sua casa jovens que estão querendo aprender a arte do tambor.

como inferiores' (a toré, o pentecostalismo, etc.), enquanto 'a mistura com o superior (catolicismo) não degenera a pureza africana' (1988: 143-144), tudo isso, acrescento eu, como se o sistema de classificação pudesse distribuir de modo perfeitamente simétrico as perspectivas de 'pureza' e 'mistura' que constituem cada casa. Os materiais com os quais se ocupa esta tese demonstram que essa correlação sociológica nada tem de necessário, e sugerem que a interpretação da oposição entre 'pureza' e 'mistura' concerne mais à noção de força do que à noção de forma. Banaggia (2008) observava que 'pensar a herança tradicional da nação na qual se é iniciado como mais pura faz parte de uma *diferenciação gradativa* estabelecida pelos participantes das religiões afro-brasileiras entre os cultos, não de uma *divisão monocrômica*' (2008: 101, grifos meus). A 'pureza' dispõe assim de um aspecto cromático, e os intervalos que ela ajuda a compor não podem ser descritos como uma oposição exclusiva e excludente entre o verdadeiro e o falso, etc[68]. O problema, também aqui, é menos o de uma divisão entre 'o ser e o nada' do que o de uma gradação entre 'o mais e o menos', a saber, uma diferenciação intensiva entre o maior e o menor *axé*, a qual, como já vimos, varia muito. Insisto, portanto, na idéia de que é preciso usar, principalmente, a noção de força para dar conta da morfologia desses cultos e das complexas relações que estabelecem entre si.

'Pureza' e 'mistura', ou cognatos, são termos que designam operações que talvez possam ser encontradas em todas as formas assumidas pelas religiões de matriz africana. Há sempre alguém, em algum lugar, 'purificando' e 'misturando' algo. Mais importante (no sentido de mais adequado ao material etnográfico) do que dizer que a

[68] Banaggia (2008) cita, a favor de seu argumento, uma significativa passagem em que Birman (1985: 87-89) escreve o seguinte: 'Vê-se que em nenhum momento esse médium considerou o candomblé melhor ou pior que a umbanda, mas tratou simplesmente de encontrar aquele adequado à sua pessoa, de acordo com o seu dom particular, determinado pelos santos da sua cabeça. [...] As razões e contextos particulares à vida dos indivíduos apresentam-se como legítimos pelo simples motivo de que são estas as razões de seus orixás. Sendo assim, não há a preocupação em estabelecer um critério de verdade que diga qual é o orixá "certo", o terreiro "verdadeiro" (Banaggia, 2008: 103).

‘pureza’ não é igual pela variação da sua referência, como se ela nunca fosse suficientemente pura para aqueles que pensam que ela não existe, é dizer que a ‘pureza’ (e obviamente a ‘mistura’) constitui-se em um dos modos através dos quais as pessoas lidam com a variação que virtualmente as atravessa. A ‘pureza’ pode servir para cortar em um mundo onde tudo sempre pode se conectar, em que há sempre alguém misturando, e, por essa razão, o ponto de corte, que já é múltiplo em si mesmo, não necessariamente coincidirá entre as diferentes casas. O corte que constitui o *lado* ou os *lados* que fazem de uma casa um caso, poderá ser definido, pelo chefe de outra casa, como um mistura imprudente, e vice-versa. Aquilo que em um caso se define como um grande intervalo, pode, em outro, se transformar em um pequeno intervalo, e, assim, a distância suficiente de uns pode perfeitamente ser a proximidade indevida de outros. No intervalo entre as casas, é também o intervalo que varia. O fato de não haver casa sem alguma raiz (sem algum *lado*) é o movimento reverso de uma raiz que, em outro plano, existe como rizoma.

Voltemos ao exemplo anterior. Sempre quando se muda de *lado*, e, portanto, de casa, mesmo que dentro da nação, o problema é saber se os orixás (ou eventualmente outros seres) irão ou não aceitar o novo *fundamento*. De maneira geral, é sempre muito delicado mexer no que já foi feito, mas nenhuma regra, pelo menos de modo *a priori*, assegura que isso está necessariamente fadado a dar errado. Tudo depende daquilo que os orixás dirão no jogo de búzios. Conheci uma mãe-de-santo em cuja casa não se cultuava um determinado *ajuntó* (a aliança entre dois orixás de sexo oposto atualizada no ritual de iniciação), o qual, no entanto, era precisamente o caso de um rapaz que, recém chegado, havia trazido-o consigo da sua casa anterior[69]. Em uma situação como essa sempre se levanta a hipótese de que o antigo pai-de-santo possa ter errado a cabeça

[69] Por isso ela dizia não gostar de ‘adotar filhos: eles sempre trazem problemas da casa anterior’. Não apenas no que se refere a um *ajuntó*, mas também a inimizades que podem vir com eles.

da pessoa e que, uma vez identificado corretamente o seu orixá, o *ajuntó* encontraria a sua forma adequada. Ela então correu para os búzios a fim de descobrir o que os orixás diriam sobre tal caso, e, para sua surpresa, o jogo confirmou a cabeça do homem e também o orixá do seu corpo, que juntos formam o *ajuntó*, de tal forma que, mesmo o *lado* de nação da sua casa não estabelecendo tal possibilidade, ela deveria realizá-la ritualmente. Essa afinal era a vontade dos orixás. A mãe-de-santo, depois de muito hesitar, concluiu que não havia o que fazer exceto o que ela, em seus próprios termos, definiu da seguinte maneira: 'terei que inventar'. 'Inventar' que, nesse caso, seria criar, pela mediação da fala dos búzios, uma 'passagenzinha' que tornasse possível atualizar o que até então existia apenas como uma virtualidade, sem dúvida alguma real, mas atualizada somente em outros *lados*, já conhecidos por ela e, no entanto, distantes da sua prática.

Marta do Ogum, filha-de-santo de Pai Luis e sua amiga de muitos anos, afastou-se de sua casa, decidindo matar para os seus orixás em uma casa *cabinda*, na qual ela própria foi para o chão. Pai Luis dizia: 'não adianta, eu ofereço um prato de comida para tu ficares na minha casa, mas, no entanto, tu comes e vais embora'. O Ogum de Marta, que já possuía mais de vinte anos de *vasilha*, estava habituado a comer de uma determinada maneira, de acordo com um modo específico de conduzir o ritual. Ele até poderia comer na nova casa, mas, segundo Pai Luis, não aceitaria ficar nela. Além disso, o outro pai-de-santo, filho de Iemanjá, era muito mais jovem do que Marta, e a sua Iemanjá tinha bem menos *tempo de vasilha* do que o Ogum dela. Essa assimetria etária pode inverter, no ritual, a relação mítica entre esses dois orixás, onde, nesse caso, Iemanjá é a mais velha. Acrescente-se ainda o fato de que o *lado* da casa desse outro chefe estabelecia que toda pessoa que estivesse começando deveria *assentar* o Ogum apenas no ferro e não no *ocutá* (na pedra), e assim decidiu desfazer o que já havia sido

feito há muito tempo. O orixá não aceitou e Marta recomeçou com todos os seus antigos problemas de saúde, os quais a fizeram procurar novamente a Pai Luis, que, depois de muito ponderar, aceitou-a de volta, mas freqüentemente brincava com ela: 'agora vou fazer um arroz de leite para tu comeres'. O arroz de leite, pelo *lado da cabinda*, é comida dos mortos, rigorosamente proibida fora do ritual dedicado a esses últimos, mas, pelo *lado jeje e ijexá* da casa de Pai Luis, é uma das comidas de Oxalá. Marta dizia que não iria comer, sobretudo porque os seus orixás, tendo comido no ritual de *cabinda*, ainda estavam na casa do jovem pai-de-santo, e até que Pai Luis matasse novamente para eles em sua própria casa, o arroz de leite era dos mortos e não de Oxalá. A retirada dos orixás de uma casa para a outra é sempre um movimento muito delicado, pois é preciso ter cuidado para que o pai-de-santo, percebendo o que o filho irá fazer, não resolva castigá-lo através dos seus orixás, mexendo no *fundamento* desses últimos. Marta, contudo, nunca voltou.

Em um comentário sobre o seu próprio trabalho, Maggie (2001) observava que ele, por privilegiar os aspectos do conflito, afastava-se de algumas perspectivas anteriores que punham o acento sobre 'a função integradora da religião' (2001: 43)[70]. Penso, no entanto, que, ao nos colocarmos na perspectiva da *casa de religião*, não é preciso postular, necessariamente, essa alternativa, pois ela contém essas duas possibilidades. A existência do conflito e da integração acontece inclusive ao mesmo tempo. Quando um filho-de-santo, por alguma razão, deixa uma casa, trocando-a por outra, pode ocorrer, embora nem sempre, que esse gesto funcione como uma declaração de guerra, representando não apenas um afastamento definitivo entre ele e o seu antigo pai-de-santo como também um conflito que pode perdurar durante algum tempo, sendo até mesmo levado por ele para dentro de sua nova casa. Uma das primeiras precauções

[70] Ver Banaggia (2008) para uma análise detalhada sobre os limites e possibilidades desse trabalho.

que o chefe pode tomar é mudar o *terceiro nome* do orixá de cabeça de seu novo filho, na hipótese, claro, de que esse orixá se mantenha o mesmo, procurando com isso evitar que o antigo pai-de-santo, por conhecer esse nome, use esse seu conhecimento para tentar prejudicá-lo. Um dos feitiços que acompanhei mais de perto ocorreu dentro de um contexto desse tipo. O filho havia deixado a sua antiga casa e o seu chefe interpretou a sua saída como resultado de uma captura (provavelmente produzida por um feitiço) empreendida pelo novo pai-de-santo. A sua separação foi transferida para a nova casa, transformando-se então em uma guerra de feitiçaria entre as duas e cujo resultado, o único que presenciei com tal gravidade, foi a morte do chefe anterior. Ocorre que na maioria dos casos que acompanhei, quando alguém sai de uma casa é para entrar em outra, ou mesmo para abrir a sua, ou ainda, alternativa mais drástica, para deixar a religião, mas nem sempre resultará dessa escolha, de resto uma das principais geradoras de *demanda* dentro desse coletivo, um desaparecimento da casa, tal como aconteceu com o terreiro descrito por Maggie (2001). A extinção da casa, obviamente possível, parece ser o limite extremo da *demanda*, mas não o seu efeito mais freqüente. Parece rigorosamente improvável que a ocorrência de conflito em um terreiro não seja produtora de integração em outro, e todo problema muitas vezes reside na confusão entre dois níveis de análise: aquele, de uma casa específica, e outro, inseparável desse primeiro, que é o da relação entre as diferentes casas.

Voltemos ao *axé de miséria* que Pablo de Xangô mencionou quando lhe perguntei sobre as razões que o levavam a cobrar sessenta centavos de seu pai-de-santo. Essa expressão conhece um termo análogo, *inxé*, o qual, embora bem menos recorrente do que a anterior, também designaria algo como o simétrico inverso do *axé*. Vi esse termo ser usado por uma única mãe-de-santo, Mãe Nara do Xapanã, e, na etnografia, encontrei apenas uma ocorrência. O *tamboreiro* Belerún fez uso dele ao observar que ‘o

tambor não te traz *axé*, [...] te dá um *inxé*'. O *inxé*, em suas palavras, é 'o outro lado do *axé*'. 'É tudo de ruim, a carga negativa contida nas coisas' (Braga, 2003: 174). Carlinhos da Oxum também entende que todo *tamboreiro* tem *axé de miséria*, e explica isso tal como sua mãe-de-santo havia lhe explicado. Os *tamboreiros*, durante um ritual, chamam todos os orixás, mas, por mais que toquem, não conseguirão, ao final, despachar todos eles. 'A gente *chama* [os orixás] e não [os] manda embora' (Braga, 2003: 160).

Nunca ouvi nada parecido em meu trabalho de campo. Mas essa teoria é rigorosamente idêntica àquela que se costuma usar em contextos rituais mais próximos à feitiçaria. É preciso simultaneamente saber chamar os espíritos que serão usados para fazer o feitiço e, ao final, saber como mandá-los embora, pois, do contrário, eles permanecem junto à pessoa, passando, daí por diante, a acompanhá-la em sua vida, trazendo-lhe, precisamente, *axé de miséria*. É como se ela fosse enfeitiçada pelo próprio feitiço que fez, justamente por não saber que todo ritual de feitiçaria contém esse duplo movimento de aproximação e afastamento de um ou vários espíritos, ou então porque, mesmo sabendo, não teve conhecimento suficiente para completar o rito. Essa estrutura, na verdade, é comum à maioria dos rituais, nos quais sempre estarão presentes o momento de chamar e outro de despachar, um eventualmente contendo o outro. Ocorre que nos rituais que não se destinam a atacar, ou contra-atacar, alguém, o afastamento é sempre parcial, já que os deuses ou os espíritos invocados são aqueles que acompanham as pessoas que os recebem, podendo inclusive já ter comido em seu corpo. Os seres aproximados não estão exatamente muito longe e, quando se afastam, ficam por perto. O *axé de miséria* do *tamboreiro* parece ser assim um caso intermediário entre dois contextos rituais diferentes, como se aqui ele estivesse reproduzindo sobre si mesmo, mas em uma cerimônia externa à feitiçaria, o efeito que um feitiço mal realizado pode

produzir sobre o próprio feiticeiro. Ambos, o *tamboreiro* e o feiticeiro, não souberam separar os seres que souberam conectar, seres que, diferentes entre si, tornam-se, no entanto, parecidos pelo tipo de relação que com eles estabeleceram esses dois malsucedidos na arte de invocar o mundo dos outros: o primeiro, segundo Carlinhos da Oxum, por uma impossibilidade que lhe seria constitutiva, mas o segundo por circunstâncias de puro descuido e desatenção ritual.

O *axé de miséria* de Pablo é um pouco diferente, diz respeito não à função ritual em si mesma, mas a uma maneira de realizá-la. Nada cobrar não é exatamente igual a nada receber, pois a gratuidade é apenas aparente e nunca se está fora da troca, de alguma troca. Todo problema aqui é saber em qual modalidade de troca entraria alguém que nada pede em retribuição pelo uso de seu *axé*. Para que se possa compreender o que está implicado aí, é preciso entender que a troca, nesse sistema, sempre envolve, no mínimo, três posições: (1) aquele que faz ritualmente algo para (2) alguém e (3) aqueles que fazem com que esse algo seja feito. O primeiro pode ser, por exemplo, um pai-de-santo ou um *tamboreiro*, o segundo, um filho-de-santo ou um cliente, e os últimos, os seres sobrenaturais sem os quais nada se faz. Há também aqueles casos em que a pessoa faz algo para si mesma, mas aí é ela própria que se desdobra em sujeito e objeto de sua ação.

Suspeita-se que aquele chefe que pede muito para realizar os seus rituais, nada dá, mas, por outro lado, aquele que nada pede, está dando demais. O primeiro deixa os outros em uma posição desigual relativamente à sua e o segundo fica ele próprio desigualmente posicionado na relação com os outros. Comenta-se que a vida dos filhos de um pai-de-santo que é visto como cobrando muito é uma vida sem nada, de muita miséria, na saúde, no amor, no trabalho: quem cobra muito, até pode ficar rico, mas dará miséria. Algumas pessoas entendem que essa assimetria será contrabalançada pela

terceira posição, a dos seres sobrenaturais, os quais poderão devolver ao primeiro o mesmo que ele deu aos outros. A feitiçaria, se esse chefe for o seu objeto, pode contribuir para que isso aconteça ou mesmo se utilizar dessa assimetria para obter de modo mais eficaz o efeito pretendido.

Aquele que por um gesto de desprendimento nada cobra para tocar o seu tambor receberá de volta o oposto do que estava contido na gratuidade de sua intenção, pois, oferecendo em troca de nada o seu *axé* (o seu dom), que, como já se viu, é menos dele do que o resultado de uma doação, passará incondicionalmente aos outros aquilo que outros passaram transitivamente para ele, exigindo-lhe, em troca, que o use, mas com cuidado, e/ou então que ofereça a si mesmo, mais especificamente a sua cabeça, como prato culinário. Cobrar, ainda que pouco, é também um modo de fazer o dom, o qual, desde que dado a um outro que, por sua vez, nada faça para o primeiro, estará devolvendo a ele, mesmo que não seja essa a sua intenção, *axé de miséria*. Tanto quem pede muito quanto quem pede nada, o caso daquele sendo, no entanto, mais repudiável pelas pessoas do que o deste, desperdiçam o seu *axé*, o qual, sendo distribuído pelos deuses e pelos espíritos, sempre parece existir nessa geometria variável que, interna à troca, a faz oscilar entre aquém e além do seu próprio limite. Trata-se, como disse, de um sistema que não conhece a ausência da troca, mas cujo 'foco virtual', o equilibro, tende sempre a se atualizar assimetricamente. 'Energia demais ou de menos', costuma dizer Pai Mano, 'é igualmente ruim', mas não é nada simples chegar ao ponto eqüidistante dessa relação.

Temos visto que cada casa dispõe de ampla autonomia para realizar os seus rituais, mas, por outro lado, há, ou pode haver, uma intensa circulação entre elas. As

casas visitam umas as outras. Os intercâmbios daí resultantes não excedem, na maioria das vezes, o nível mais público da vida cerimonial de cada casa. Ter acesso aos seus fundamentos menos visíveis só acontece com pessoas que têm com elas uma relação mais direta, em geral quando compartilham do mesmo parentesco religioso, seja por filiação ou por colateralidade. Quanto às demais, existem ocasiões especiais para que tais visitas aconteçam, como, por exemplo, nas grandes festas anuais, geralmente celebradas em cada casa no dia em que se comemora o assentamento ritual do orixá de cabeça do seu chefe ou mesmo do seu *exu de frente*.

Edson Carneiro dizia que 'os homens do candomblé quase nunca se contentam com ver apenas as festas de sua casa' e atribuía a esse 'hábito andejo' o sincretismo interno às 'seitas africanas' (1991/1948: 54, 55). As festas grandes são, na maioria das vezes, dedicadas aos orixás e aos exus. Dependendo da inclinação do chefe da casa e dos seus filhos, e também, é claro, dos recursos financeiros disponíveis para a realização dessa festa, os convites para pessoas de outras casas podem facilmente ultrapassar uma centena. Como o objetivo é bem receber a todas elas, oferecendo-lhes comida e bebida em grande quantidade, e, com isso, demonstrando a sua pujante vitalidade, não é incomum que se convidem até mesmo pessoas com as quais se têm profundas divergências, desde que as suas animosidades estejam mantidas, até esse momento, em um estado não declarado de guerra. A fartura presente em uma festa, assim como o número de pessoas participantes dela, são também demonstrações de força para os inimigos, os quais, mesmo que ausentes (fato provavelmente mais comum), ficarão necessariamente sabendo, através de outras pessoas, como estava a cerimônia. O outro lado daquele equilíbrio associado ao *axé* é o seu indisfarçável aspecto agonístico, sem o qual não se pode, muitas vezes, compreender a feitiçaria, já que ela, em inúmeros casos,

apresenta-se como parte de uma guerra cujo propósito é diminuir o *axé*, e que pode ser obtido de várias maneiras.

Outras vezes, contudo, os chefes preferem fazer festas mais discretas, convidando apenas as pessoas mais próximas, aquelas que, em geral, já possuem alguma relação com a casa. Evitam-se, assim, as maledicências, esperando-se com isso obter algum controle sobre o previsível, indesejável e sempre necessário intercâmbio de comentários. As festas grandes são festas para serem faladas e comentadas pelo povo, e poucas coisas parecem piores do que aquele silêncio indiferente que, como se sabe, nunca é assim tão indiferente. A indiferença, por ser apenas uma diferença mais soberba e levemente dissimulada, parece mais difícil de ser combatida. De um modo geral, falar muito é ruim, mas não falar coisa alguma não é nada bom.

É por isso que Pai Luis, mesmo sendo sempre convidado, evita participar das festas em outras casas. Como ele sempre diz, 'quem sai pouco para a rua e fica mais dentro de casa corre menos o risco de se envolver em fofocas e confusões'. Mas isso obviamente não impede que ele esteja por dentro de tudo o que acontece, e lembro que sempre que eu chegava do Rio, ele sentava comigo e me colocava a par dos acontecimentos mais importantes. Não é preciso sair de casa quando a casa parece, de variadas maneiras, sair constantemente de si mesma[71]. Se o chefe não sai, alguém sai; se sai também conta, se conta é porque alguém quer ouvir, e, se alguém quer ouvir, é porque quer continuar contando. Não há casa que possa segurar a fala, assim como não há fala que não fale, em diversas circunstâncias, de alguma outra casa.

É comum que ao final de uma festa importante de orixá, um *batuque* como também é chamada, o chefe da casa ofereça aos convidados que vão embora um

[71] Esse era o caso também de Mãe Senhora que, como escreve Lima (1998: 46), 'sem sair de sua casa sabia de tudo o que se passava na casa dos outros'.

pequeno farnel conhecido pelo nome de *mercado*. O conteúdo desse mercado pode variar conforme a natureza da festa celebrada. Ele pode ser um *mercado* apenas de doces, de frutas ou então um *mercado* de doces e de salgados, e, nesse caso, é possível que esteja presente um pedaço da carne de algum animal sacrificado. Trata-se de um gesto de propagação do *axé* da casa, cada um levando consigo uma parte da sua fartura[72]. Mas já presenciei situações em que alguns chefes preferem não oferecer *mercados* ao povo de fora, precisamente pela mesma razão que leva os outros a fazê-lo. Tendo em vista que aquilo que vai ali é uma pequena porção do *axé*, é sempre possível usá-la para atacar a casa. Ouvem-se histórias terríveis sobre *mercados* que foram enterrados em cemitérios, em encruzilhadas, usados, em todos esses casos, para pedir *axé de miséria* para a casa. São pequenos gestos feiticeiros, que qualquer um pode fazer, mas dos quais podem resultar efeitos desastrosos para a casa, sobretudo se o seu chefe estiver, por alguma razão e de algum modo, em desequilíbrio com o seu *axé*.

Esse é um perigo que sempre se corre: propagar o *axé* é importante, mas é também arriscado, pois, ao fazê-lo, está-se igualmente tornando-o disponível para um uso contrário. Sabe-se que uma casa pode ser mal-falada porque na sua festa havia pouca comida e um pequeno número de pessoas, mas isso também é verdade para aqueles casos em que se exagera na ostentação. Em ambos, o comentário será possivelmente o mesmo: o chefe, e, portanto, a casa, tem pouco *axé*. Entre esses dois extremos, a boa medida parece difícil. Sempre haverá aquele para quem aquilo que se ofereceu ficou aquém ou além do que deveria. Dificilmente há espaços, nesse coletivo, para avaliações inequívocas.

[72] '[...] quando alguém, filiado ou não, leva o mercado para casa (isto é, desloca-se no espaço) mesmo que não saiba está expandindo territorialmente o axé' (Corrêa, 2006: 126).

Os autores de *Galinha D'Angola* (Vogel; Mello; Barros, 2001) dedicaram algumas páginas excepcionais à descrição do mercado como um lugar que 'contribui para a articulação sociológica da nebulosa constituída por essa infinidade de centros e terreiros que se espalham pelos mais remotos recantos da grande cidade' (2001: 9). A observação que fazem sobre essa 'nebulosa' parece mesmo como uma perfeita tradução da experiência que deve ser a da maioria dos pesquisadores familiarizados com os mundos afro-brasileiros.

> 'Os pontos dessa nebulosa distinguem-se uns dos outros. Não só como se cada qual tivesse a sua própria luz, mas, ainda, como se essa luz tivesse ainda a sua qualidade própria. Constelações de variada magnitude e configuração, os traços que os distinguem são numerosos, como são numerosas as tensões nesse campo de forças. O seu conjunto, entretanto, a despeito das diferenças e distâncias relativas, alimenta um comércio de especiarias' (2001: 09).

O mercado aparece assim como um ponto de encontro desses vários outros pontos, cada qual a partir de sua liturgia particular, contando com o fornecedor como alguém que conhece esses variados *lados*, compondo com eles o seu comércio, um pouco à maneira de Exu, espírito que também compõe com a multiplicidade, sendo um de seus atributos o de *dono do mercado*, espaço análogo ao das encruzilhadas, lugares de encontros e de trocas. O mercado, para esses autores, seria como uma 'caixa de ressonância' (2001: 14) das diferentes casas.

> 'Uma lista de *feitura* [referem-se à lista de compras que todo neófito (*abiã*) traz consigo] permite estabelecer ou atestar a distribuição social do conhecimento relativo às liturgias afro-brasileiras. Os encarregados de seu aviamento podem, através delas, não só reconhecer um determinado estilo litúrgico (de *casa* ou *nação*) como também avaliar a competência de uma prática sacerdotal. E isso de um ponto de vista privilegiado, pois, graças à sua posição (isto é, ao fato de estarem no mercado), tem a possibilidade de comparar' (2001: 13, 14).

A posição do comerciante, pela mediação do espaço do mercado, constitui-se em uma perspectiva comparativa, análoga àquela que, pela mediação do atabaque, compõe a do *alabê*, mas enquanto a primeira é fixa, as casas se deslocando até ela, a segunda é móvel, ela própria se deslocando até as casas. Seria preciso ainda acrescentar que a tal

‘caixa de ressonância’ talvez seja também, ou principalmente, uma caixa que combina relações de consonância e de dissonância. De todo modo, essa transformação entre as duas posições parece permitir que se aproxime, de uma maneira exclusivamente conceitual e sem nenhum amparo (que eu saiba) na etnografia, as perspectivas implicadas na função litúrgica do *tamboreiro* e na textura cosmológica da divindade Exu, ambas, afinal, associadas à mobilidade e à circulação, ainda que, veremos depois, por razões bem diferentes.

Os mercados públicos municipais, importantíssimos em cidades como Porto Alegre, Pelotas, etc., são também territórios de Exu e de Bará, e toda aquela pessoa que deve fazer o *ritual do passeio*, ao final do período de reclusão exigido por suas obrigações cerimoniais, tem como um de seus deveres ir até o mercado, preferencialmente até o ponto central do seu interior, para jogar ali algumas moedas, pedindo que Bará abra os caminhos da prosperidade, da fartura e do dinheiro. Esses mercados, por outro lado, não cumprem uma função inteiramente igual àquela descrita pelos autores acima. No caso de Pelotas, não sei se vale para Porto Alegre, o mercado público está longe de absorver a parte mais expressiva do comércio associado à economia ritual das casas. O que prevalece, pelo menos ali, é uma segmentação dessa economia: de um lado, o comércio dos animais destinados aos sacrifícios, para o qual as pessoas se valem de uma rede previamente conhecida de criadores e de aviários; de outro, aquele que concerne aos objetos materiais utilizados no culto, concentrado nas pequenas *floras* (lojas de artigos religiosos) que se esparramam pelo centro comercial da cidade. Esse, de todo modo, é um tema que ainda aguarda um estudo mais aprofundado.

A presença de animais é uma constante na maioria das casas que conheci. E aqui não me refiro apenas aos animais destinados aos ritos que envolvem operações de sacrifício, mas também a cães, gatos, pássaros, etc. As explicações para isso tendem a se

repetir, embora com algumas inflexões. Pai Luis, em cuja casa sempre há cães, teve, durante certo tempo, um gato. Foi o único que vi em sua casa. O bichano morreu de um modo particularmente suspeito. Pai Luis e Marta do Ogum conversavam no quintal da casa, quando, de súbito, o gato, que circulava entre eles, soltou um grito terrível, deu um enorme pulo e caiu morto sobre o chão. 'Ele pegou uma demanda que era para mim', me disse Pai Luis, aproveitando a ocasião para recomendar a seus filhos que sempre tivessem algum animal em casa. 'Não existe batuqueiro sem bicho em casa', ele costuma dizer. Mãe Rita sempre tinha gatos em sua casa, além de alguns cães, aparentemente em menor número. Pai Mano, por outro lado, entende que apenas os cães cumprem esse papel, enquanto os gatos, ao contrário, podem inclusive atrair ou favorecer um feitiço contra a casa. Os relatos sobre o sacrifício ritual de gatos, que escutei algumas vezes, geralmente associam essa prática à feitiçaria ou então ao fortalecimento de algum espírito para que possa trabalhar melhor com esse *lado*. O *axé* de um gato, nesses casos, equivale àquele de um animal de grande porte, um *quatro pés*. Apenas uma vez ouvi alguém comentar sobre o sacrifício de cães, e, nesse caso, tratava-se de um ritual para exus. Como quer que seja, o fato é que todos esses animais ligados apenas ocasionalmente ao sistema ritual de sacrifício, participam ativamente dos dispositivos de contra-feitiçaria da casa e das pessoas que nela vivem. São animais que podem ser enfeitiçados no lugar das pessoas, substituindo-as, e nisso eles se assemelham à posição dos animais no sacrifício, ou então minimizando a força de um feitiço.

Capítulo 3. A casa, o corpo, a genealogia

As casas de Pai Luis (Reino de Oyá), de Pai Mano (Sociedade Africana Divino Espírito Santo) e de Mãe Rita (Ilê das Almas) apresentam a mesma continuidade cosmológica entre o lugar do culto e o espaço doméstico, a qual se traduz, em todas elas, na pequena, ou eventualmente nula, distância física existente entre eles. As duas primeiras dispõem, atualmente, de um *salão* no qual são feitos os principais rituais e onde, ao fundo, fica localizado o *pegi*, também chamado de *quarto-de-santo*. É nele que estão *assentados*, em prateleiras fixadas à parede, todos os orixás de dentro da casa, incluindo aqueles do pai-de-santo e de todos os seus filhos que ainda não têm as suas próprias casas. Os santos de Mãe Michele, que, por ser mulher de Pai Mano, não tem com ele qualquer filiação ritual, encontram-se igualmente nesse lugar.

Os orixás do chefe, por sua vez, são geralmente destacados pela posição mais alta do seu *ocutá* e também pela projeção à frente da imagem do santo católico que constitui o seu duplo simbólico. Essa imagem, como se costuma dizer, 'é só para representar', ou 'para dar uma idéia', do orixá, pois ele é, sobretudo, o *ocutá*. Ele *come*, ela não. Algumas imagens são, no entanto, *cruzadas* com *mieró*, uma mistura de ervas comumente utilizada para o preparo dos objetos e dos corpos a fim de que possam receber o sangue dos animais. A imagem não chega (necessariamente) a esse segundo rito, mas, passando pelo primeiro, pode-se dizer que ela talvez faça, às vezes, um pouquinho mais do que dar uma idéia.

O *pegi* concentra uma parte significativa do *axé* da casa, a saber, aquela que, pela mediação da *mão do pai-de-santo*, é transferida para cada pessoa que *vai para o chão*, e que deve permanecer recolhida, durante cerca de oito dias, no *salão*, de onde,

pelo menos nos primeiros quatro, não pode, sob hipótese alguma, sair. Alguns dizem que antigamente esse tempo era maior, o que ainda acontece em outras casas, mas não naquelas de Pai Mano e de Pai Luis. É possível, mas nunca ouvi isso de ninguém, que o número oito não seja, nesse caso, arbitrário, tendo em vista que ele é o *axé* dos orixás mais velhos, dentre os quais Oxalá, considerado, por alguns chefes, como o criador da vida e, portanto, sempre presente quando o objeto do rito é algum tipo de criação, sobretudo a da filiação entre uma pessoa e o seu santo de cabeça[73].

Pai Luis, contudo, estende o resguardo posterior à *liberação dos presos* (é assim que ele se refere aos que estão recolhidos) por mais quarenta dias, aumentando o tempo de duração das restrições que, em geral, incidem sobre certos cuidados corporais e sobre visitas a determinados lugares: não manter relações sexuais, não beber nada que seja alcoólico, não ir ao cemitério e nem mesmo cruzar pela sua frente, etc. A proximidade dos deuses exige que a pessoa se afaste dessas outras formas de abertura do corpo, as quais, de um modo geral, são sempre fontes possíveis para a aproximação de diferentes espíritos, como, por exemplo, os exus e os eguns, cujos assentamentos encontram-se na rua, do lado de fora do *salão*, mas, ainda aqui, no interior do espaço mais amplo em que está situada a casa. A separação entre a casa e esse seu lado exterior é replicada no corpo de cada pessoa durante a sua reclusão ritual. É preciso ter cuidado para que aquilo cujo propósito é reforçar o *axé* não se transforme em um enfraquecimento produzido pela atração de *inxé*.

O corpo e a casa, pela circunstância desse ritual, devem separar de si mesmos os espíritos que se encontram igualmente próximos de ambos. Mas aqui é preciso observar

[73] Todos os orixás dispõem de números que servem para orientar a ação ritual, como, por exemplo, o número de dias que se deve esperar para que um *serviço* alcance o seu resultado, ou ainda a quantidade de objetos e itens culinários que se pode oferecer a eles. De Bará a Xapanã, os orixás mais novos, o *axé* é sempre o número 7, de Oxum a Oxalá, os orixás mais velhos, a referência é o 8. Xangô, que está entre os novos, responde, contudo, no *axé* de número 6. Voltarei aos orixás no capítulo quatro.

uma diferença: os *exus de frente* da casa de Pai Luis e de Pai Mano são os *exus de frente* de seus próprios corpos, mas, enquanto o primeiro traz com ele também um egum, a Pantera, o segundo mantém os eguns distantes de seu corpo, porém no interior dos limites que constituem o terreno da casa, *assentados* no *balé*. Lembremos, contudo, que o Tranca-Fér, pela natureza de seu *assentamento*, pode também ser como um egum, de modo que, desse ponto de vista, aquela diferença entre os dois chefes tenderia a se enfraquecer. Pai Mano, mesmo assim, não diz que *se incorpora* com um egum e sim com um exu, enquanto Pai Luis, por outro lado, diz que *se incorpora* com ambos.

Mãe Rita não cultua os orixás, mas os seus exus são *exus de salão*, isto é, eles comem dentro de casa e não na rua, como acontece nos dois casos acima, muito embora Pai Luis tenha por hábito oferecer festas para eles, usando para isso o seu salão, e diferindo, sob esse aspecto, de Pai Mano, que só organiza festas para os orixás. Para Mãe Rita, os exus comem e festejam dentro de casa, para Pai Luis apenas festejam e para Pai Mano nenhum dos dois. Mas quando os exus ganham festas dentro do *salão*, e isso acontece em várias casas e não apenas na de Pai Luis, usa-se então uma cortina branca para fechar a divisória que o separa do *pegi*. Sempre há contigüidade entre eles, mas às vezes a sua continuidade deve ser mais evidentemente interrompida. Entre o *salão* e o seu lado de fora, no movimento contrário ao do *pegi*, Pai Mano introduz ainda um segundo espaço, o mesmo geralmente usado para acomodar as pessoas que assistem as festas de batuque, e no qual Mãe Michele, de quinze em quinze dias, *toca* a sua umbanda. É perfeitamente possível que esse afastamento entre a assistência e o salão seja encurtado e que os espíritos de umbanda, talvez até mesmo os exus, avancem na direção do segundo, como já teria acontecido, segundo entendi do que me disse Mãe Michele. Repete-se então o que acontece na casa de Pai Luis, mas com outra importante diferença: os exus tomam bem menos cachaça. Com efeito, trata-se somente de um

pequeno *toque* (uma *terreira*) e não de uma festa. As casas têm o seu espaço graduado pela distância que as separa da rua que, no entanto, elas igualmente contêm. O parâmetro, como se vê, não é absoluto: quando um intervalo diminui, outro aumenta.

A separação entre esse *salão* e o espaço propriamente doméstico é ainda menor no Ilê das Almas do que nas duas casas anteriores. A peça utilizada é parte contígua ao restante da casa, situada ao lado da sala de estar e de um dos dois quartos, o mesmo usado para que os exus de Mãe Rita troquem de roupa por ocasião das festas e das terreiras, quando então não é nada incomum que Maria Molambo dê *passagem,* no corpo da chefe, para Lúcio, espírito cuja identidade é um pouco incerta, mas que costuma se apresentar como um 'andarilho de beira de estrada'. Ao fundo do *salão,* em uma posição análoga àquela dos *pegis,* encontra-se localizado o altar composto por diversas imagens em gesso dos exus. É exatamente aí que são sacrificados, quando dos rituais chamados de *serão* (esse nome é o mesmo usado para os orixás), as aves e os animais de quatro patas. Esse altar se afasta bastante daquele do *quarto-de-santo*. Enquanto as pedras desse último ficam localizadas nas prateleiras, as imagens do primeiro estão depositadas em um caixão sem tampa, encostado em pé junto a uma parede e cujo fundo toca diretamente a terra feita de chão batido. Assim, se a conexão com o *pegi* reclama, nas casas de Pai Luis e de Pai Mano, um corte com o cemitério, um ícone desse último ajuda a compor o altar da casa de Mãe Rita, cuja arquitetura, dotada da mesma disposição vertical, simultaneamente repete e inverte aquela do anterior.

Acontece que os exus também são *assentados* em pedras no Ilê das Almas, mas aí é o próprio local de tal assentamento, chamado de *palhoça,* que se distancia da casa, deslocando-se para o limiar entre ela e os fundos de seu pátio, em cuja extremidade está o *buraco* onde se assentam os eguns, semelhante, pelo conteúdo do seu *axé* e por esse seu aspecto recuado, ao *buraco de exu* que Pai Luis já teve e ao *balé* que Pai Mano

sempre tem. O tratamento ritual dispensado aos exus no interior da casa acentua a menor distância, necessariamente ampliada para os dois acima, entre o mundo doméstico e o mundo dos mortos localizado ao fundo, no duplo sentido de embaixo da terra e na parte de trás, confirmando, por outro lado, a estreita conexão que faz de todas as casas espaços de co-habitação entre humanos e espíritos, embora, em cada uma delas, nem uns nem outros sejam feitos exatamente da mesma maneira.

Os humanos dividem com todos os outros o mesmo lugar, ainda que esse lugar, do ponto de vista do seu interior, não seja exatamente o mesmo, pois organizado pela diferenciação entre os domínios associados a esses seres, com diferentes passagens e separações entre eles. Não há casa que não seja, nos termos do seu próprio estilo, politeísta. Um dos efeitos da aproximação entre a *casa de religião* e o lugar de habitação, como notou Halloy (2005: 34) para o caso do terreiro com o qual pesquisou em Recife, é que a 'vida' e a 'vida religiosa' andam juntas. Em casa, nunca se está completamente fora do ritual, ainda que existam momentos mais e menos fortes para se estar dentro dele. Pai Luis sempre dizia que adorava comer arroz com galinha, mas não podia fazê-lo por ser comida de egum (como acontece em todas as casas que conheci) consumida apenas em circunstâncias muito especiais. Um filho-de-santo seu que o ouvia falar pela primeira vez sobre a existência dessa proibição, olhou intrigado para ele e perguntou: 'mas o que acontece se eu for almoçar na casa de uma pessoa que não é da religião e ela, sem saber de nada, serve arroz com galinha?' 'Aí nesse caso tu podes comer', respondeu Pai Luis, aproveitando a ocasião para me comunicar: 'Edgar, amanhã eu vou almoçar lá na tua casa'.

Estou longe de pensar que todos os pais-de-santo pudessem dizer algo similar. Sei do caso de um jovem em cuja casa se dizia rigorosamente o mesmo, mas que, na nova casa para a qual se transferiu, predominava exatamente o contrário, afinal,

argumenta-se, 'os eguns estão em todos os lugares'. O rapaz, contudo, manteve a antiga explicação e houve vezes, quando da visita a amigos que não eram *da religião*, em que ele próprio se encarregou de fazer o arroz com galinha, enquanto a sua nova mãe-de-santo, profundamente irritada ao tomar conhecimento do fato, teria comentado com uma de suas irmãs-de-santo: 'é por isso que ele está sempre com axé de miséria'. De todo modo, de acordo com Pai Luis e com o pai-de-santo desse jovem, é preciso ir para a casa dos outros, daqueles que estão mais distantes da religião, para que seja possível comer a comida dos mortos, ou então esperar o tempo oportuno para comer na sua própria casa aquilo que eles comem. O calendário litúrgico é também um calendário culinário.

Essa continuidade entre o doméstico e o cósmico talvez não seja geral, mas podemos encontrá-la em diversos contextos etnográficos. Boyer (1993), para ficarmos apenas com esse exemplo, chamou a atenção para a sua ocorrência na cidade de Belém. 'L'édification du lieu de culte constitue une extension de la résidence de la Mère de Saint: le *terreiro*, loin de se couper de la maison, prolonge l'espace domestique' (1993: 87). Sugiro que o inverso dessa formulação é igualmente verdadeiro[74]: o espaço doméstico é o prolongamento do espaço ritual, do mesmo modo que o corpo do chefe forma um contínuo com a casa no seu sentido mais amplo. A cosmologia está inteiramente implicada em ambos, e, como sugeria Pai Luis, é necessário que a pessoa se afaste um pouco da sua casa para que possa se afastar um pouco (talvez até menos)

[74] Além disso, não verifiquei a mesma correlação de gênero que essa autora encontrou e de acordo com a qual a rua estaria para o mundo masculino assim como a casa para o mundo feminino, tal como se pode ler, por exemplo, na seguinte observação: 'les rares *terreiros* accessibles directementent de la rue sont dirigés par des hommes qui n'y habitent pas. Dans ce cas, l'espace réserve aux cérémonies du culte qu'ils régentent et le lieu de résidence dont leurs femmes s'occupent ne se confondent pas. Cette organisation reflète les représentations concernant la division sexuelle du travail et la complémentarité des rôles familiaux qui vouent l'homme à sortir de la maison pour travailler' (1993: 87). A minha etnografia não mostra nada minimamente análogo a essa situação na qual a organização religiosa refletiria as representações concernentes à divisão sexual do trabalho, a qual, formulada nesses termos, parece muito relativa do ponto de vista teórico.

do seu próprio corpo. Acontece que o exterior da casa não é homogêneo e dispõe de lugares que não estão na mesma relação de distância com ela, do mesmo modo que nem tudo aquilo que está fora do corpo está longe dele, podendo inclusive, como veremos mais adiante, compor o seu interior[75].

A relação entre um chefe e a sua casa é como a relação entre uma divindade e o seu *assentamento*. A casa é ele, mas é também o lugar no qual habita. O que liga a casa ao *assentamento* é o fato de que o corpo de cada chefe, e de todos os seus filhos, é também um *assentamento*. Digamos então que, do ponto de vista da divindade, o corpo do chefe, em geral a sua cabeça, é um duplo da pedra, e vice-versa. As referências a uma casa tendem a identificá-la pelo nome do seu chefe, cada uma delas sendo sempre conhecida como a casa de uma pessoa. Alguém então poderá dizer: 'hoje tem festa lá na casa do Pai Luis, ou do Pai Mano, ou da Mãe Rita, etc.'. Mas o *axé* do chefe, aquilo que constitui propriamente a sua pessoa (note-se que as casas são também chamadas de *Ilês de Axé*), não se separa, de um lado, da sua ascendência ritual e mítica, a saber, da casa na qual ele foi feito e, sobretudo, dos deuses que comeram nele, e, de outro, da sua descendência ritual, dos filhos que ele faz ao fazer, no corpo de cada um, e pela mediação de sua mão, as relações com as suas respectivas divindades. Se podemos então dizer que o chefe, por intermédio do *axé* contido em seu corpo, é a casa, é precisamente porque a sua pessoa é composta por várias outras pessoas: aquelas que ele faz e aquelas com as quais ele faz fazer.

Mas como tudo aquilo que faz é, por sua vez, feito, então todas essas pessoas, ainda que de maneiras diferentes, também o fazem. São elas, por exemplo, que podem

[75] O leitor notará a referência cruzada ao capítulo 6 do livro de Mary Douglas (2010), em cujo título ('O cosmograma corpo/casa') encontra-se sintetizada a relação que procuro descrever. Tomei conhecimento dele depois que os argumentos desse capítulo já estavam alinhavados, restando-me apenas registrar, nesse momento, a existência dessa correlação. De resto, a potência conceitual desse cosmograma é bem documentada para diferentes áreas etnográficas. Ver, por exemplo, Bourdieu (2010) e a sua conhecidíssima, e sempre bela, descrição da casa cabila.

dar ao chefe e a sua casa um grande nome (voltarei em seguida ao tema do prestígio). A relação de equivalência entre os dois não tem, portanto, a forma de uma propriedade, sendo antes o efeito resultante do *axé* doado pelos deuses e espíritos, e que teve começo na criação ritual do chefe em outra casa. A casa de Pai Mano, nesse sentido, é a casa do Pai Oxalá, isto é, a relação recíproca, porém assimétrica, por meio da qual o segundo dá ao primeiro o que ele dará aos seus filhos, e assim por diante. Há uma enorme quantidade de casas em cujos nomes o genitivo se refere aos deuses e mesmo a mais de um deles, ou eventualmente a uma população de espíritos, assim, por exemplo, o Reino de Oyá, o Ilê das Almas, o Reino de Bará, o Reino de Ogum e do Caboclo Treme Terra, etc. Quando alguém diz que *tem um bom axé* é porque soube usar bem o *axé* que lhe foi transmitido. A casa leva o nome desse doador, e para ela se transfere o prestígio de quem, tendo sabido bem receber, poderá continuar, com sucesso, o processo virtualmente inacabável dessa doação. Uma casa, para dizer de modo sintético, é uma versão da cosmologia resultante do trabalho ritual efetuado sobre o corpo das pessoas, principalmente o do pai-de-santo. Os seres que a comandam são principalmente aqueles que povoam o corpo desse último.

A *casa de religião*, de um modo geral, não é transmitida entre as diferentes gerações rituais. A tendência dominante, como Corrêa (2006: 137) já havia notado, é que ela desapareça depois da morte de seu chefe, o que, por sua vez, revela, em outro plano, a estreitíssima relação existente entre eles. O desaparecimento da casa com a morte de seu chefe é contínua à destruição dos seus objetos rituais (dos mais aos menos individuados) por ocasião de seu rito fúnebre. A quebra de todos os duplos rituais do chefe é um gesto iconoclástico que o separa da casa que, até então, constituía-se em uma extensão sua, em particular, como vimos, pela consubstanciação associada ao compartilhamento do *axé* presente em sua cabeça (às vezes, esse é o caso de Mãe Rita,

um pouco mais embaixo como, por exemplo, na testa) e em suas mãos, por meio do qual ele concebia ritualmente os seus filhos-de-santo.

O problema de sua própria sucessão parece ficar em um segundo plano e talvez nem mesmo se coloque como tal. O que ele transmite para os outros é o seu *axé* e, portanto, o da sua casa, porém não exatamente a própria casa. Ou, para dizer de um modo mais adequado, a casa é sim transmitida, mas como força e não como forma. Aquela de Pai Mano tem o mesmo nome que a de seu avô-de-santo e, no entanto, é outra casa, embora pertença ao mesmo *lado*, à mesma *raiz*. Em minha pesquisa de campo não me deparei com nenhum caso como o daquelas exasperadas brigas sucessórias que a etnografia descreve para algumas casas de candomblé na Bahia, as quais podem envolver complicadíssimas negociações internas entre as próprias pessoas, inseparáveis daquelas entre elas e os seus orixás e deles entre si, e que se destinam, muitas vezes sem êxito, a evitar que a sucessão se transforme em cisão e mesmo em fechamento do terreiro, muito embora se saiba, desde pelo menos Bastide (2001: 69), que a sua criatividade institucional passe por esses processos de 'cissiparidade', de resto sempre traumáticos.

Lima (1998), que abordou esse tema em sua conhecida monografia (2003) sobre a família-de-santo, notou que a sucessão era menos conflituosa, ainda que isso, mesmo aqui, esteja muito longe de ser a regra, nos casos em que a 'linhagem familiar' e a 'linhagem de santo' encontravam-se integradas, a chefia sendo então herdada pelo sangue, acrescentando, no entanto, que a 'norma dominante nos candomblés é a sucessão através da [segunda]' (1998; 42, 44)[76]. Nos dois casos, sempre se herda pelo

[76] Mesmo a sucessão dentro da linhagem de sangue, nos casos em que prevalece 'a interdição de a *ialorixá* fazer o santo em suas próprias filhas', conta com arranjos complexos em sua relação com o parentesco ritual. Havendo então o incesto, o qual, segundo parece, está longe de ser a regra, 'as obrigações das filhas das *mães-de-santo* são sempre feitas por *ebômins* de sua amizade e confiança, de sua própria casa ou a ela associadas por parentesco *de sangue* ou *de santo*. Claro que a *ialorixá* a tudo

sangue (pois o santo se faz com sangue), podendo haver, contudo, variação em termos do *axé* distribuído por vínculos de consangüinidade que podem incluir, em delicadas alianças rituais, os laços de filiação mítica, ou então do *axé* distribuído por estes últimos que não necessariamente incluem os primeiros. É significativo que os materiais de Lima chamem a atenção para a possibilidade de uma elisão da mediação ritual e da qual resulta uma conexão direta, ou indireta se for o caso de alguma herança familiar, com a filiação mítica, expressas, por exemplo, quando alguém diz: 'eu sou de berço, não tenho zelador [...] só tenho as forças divinas' ou então, segundo caso, 'meu santo foi herdado, por isso não precisei de ninguém', etc. (1998: 52, 53).

Conheci uma mãe-de-santo cuja casa era *cabinda* e que, ao mesmo tempo, dizia não ter *raiz*. Diante da surpresa de alguém que estava ali comigo e que lhe ouviu pronunciar tal frase, ela apontou para o *pegi* e exclamou: 'ali está a minha raiz!' Aquele pai-de-santo que pôs a mão sobre a sua cabeça não fez mais do que esse gesto, o qual, tão logo concluído, deu lugar a sua verdadeira *raiz*, a saber, a relação direta entre ela e os seus orixás. A sua casa veio menos de outra casa do que dos próprios orixás, ou, em outros termos, a transmissão da *nação cabinda* (do *lado*) atenuou significativamente a sua inclusão em uma genealogia ritual: a *raiz* é a cabeça que se liga aos deuses na (quase) ausência do rito. Mas digo 'quase' porque, como sempre ocorre com aqueles que *se governam*, a mãe-de-santo seguiu cortando sobre si mesma. O propósito de um chefe é *se governar*, mas nem todos dirão que não tem *raiz*, embora possam perfeitamente dizer que aquele pai-de-santo que os fez não respeita a própria *raiz* que, no entanto, lhe permitiu fazê-los. Essa *raiz*, esse *axé*, é tão forte que pôde se transmitir

supervisiona e orienta, mas quem *põe a mão na cabeça*, quem *raspa e pinta*, é outra *mãe*. A iniciação pode ser feita no próprio terreiro ou em terreiro de outra *ialorixá*' (Lima, 1998: 42). Trata-se de um caso em que a sucessão pelo sangue exige a aliança com a filiação pelo santo.

até mesmo pela mediação de uma pessoa que não soube cultivá-la adequadamente: a força dos deuses excedeu o corpo do chefe pelo qual necessariamente passou.

Materiais etnográficos provenientes de outros contextos nos permitem avaliar as inúmeras e complexas possibilidades de combinação entre essas diferentes versões do problema da sucessão. Pedro (1999) descreve em detalhes os dilemas e as dificuldades que se seguiram à morte de Mãe Bárbara, mãe-de-santo que esteve, durante quinze anos, à frente do terreiro de nome *Tenda Espírita Iansã e Ogum*, situado na cidade de Florianópolis e ligado ao ritual de *almas e angola*. Uma de suas filhas de sangue, filha-de-santo de uma outra casa, entendia que a casa deveria acabar junto com a morte da sua mãe, mas depois de alguns meses de muita incerteza, tempo durante o qual vários médiuns se vincularam a outros terreiros, terminou por prevalecer a posição contrária à da filha e decidiu-se então pela reabertura do terreiro (1999: 125). Findada a discussão sobre quem deveria ser o novo chefe, Beto, filho de uma irmã de sangue de Mãe Bárbara, e que estava no terreiro desde a sua fundação, assume a função.

O nome mantém-se o mesmo, mas a casa passa agora a ser chefiada por Oxalá (Xapanã) e Yemanjá, os orixás de Beto. Ainda que Beto e Mãe Bárbara compartilhem do mesmo sangue (e do mesmo *axé*), os assentamentos rituais do terreiro precisam ser refeitos. 'Os procedimentos são iguais aos da abertura de um terreiro novo' (1999: 127). O passo definitivo para a reabertura é a necessidade de Beto escolher uma nova mãe-de-santo. Ele precisa retirar de sua cabeça a 'mão-de-vume' (expressão rigorosamente análoga àquela, *tirar a mão-de-egum*, que muitas vezes ouvi em diferentes casas) gesto que consiste em trocar, ou substituir, o ascendente ritual[77].

[77] Para Bastide (2001), essa seria uma das muitas separações associadas ao cerimonial fúnebre, nesse caso, aquela concernente à 'participação social entre o sacerdote e sua confraria'. 'As iaôs devem pertencer a uma outra autoridade viva, não podem permanecer filhas de um egum' (2001: 68). Serra (1978), em sua pesquisa junto a um terreiro angola de candomblé na Bahia, descreveu que o termo *vumbe*

Não se tira uma mão sem colocar outra em seu lugar, mesmo que seja a sua própria mão, momento em que a pessoa passa então, de acordo com a minha etnografia, a *se governar*. O exemplo acima nos ajuda a entender que mesmo em um caso no qual a casa permanece, estamos, no entanto, diante de um conjunto de ritos que fazem da sua reabertura quase a abertura de uma outra casa. Situação bastante significativa na qual a sucessão exige uma nova criação ritual, a 'reprodução' atualizando-se como 'transformação'. O chefe, para voltarmos ao material desta tese, passa o que sabe e transmite a seus filhos a sua *raiz*, deixando com isso o seu nome e o seu prestígio, que serão constantemente comentados através das histórias que circularão entre as diferentes casas e nas quais serão narrados os seus feitos e também, se for o caso, os seus equívocos e gafes, mas a tendência, enfim, é que cada nova geração ritual tenha e crie as suas próprias casas.

Devemos agora dedicar um pouco mais de atenção à noção de *raiz*, ainda que, como suponho, já deva estar bastante claro o meu argumento. Em cada casa é possível encontrar uma importante relação, formulada de modo muitas vezes contundente, com a *raiz* da qual ela provém. Não conheci nenhuma casa que deixasse de reivindicar alguma genealogia. É precisamente disso que tratam as pessoas quando dizem que seguem este ou aquele *lado*, ou que pertencem a esta ou àquela *nação*. Não é incomum, entretanto, que uma casa que possua mais de um *lado* (como vimos é isso que sempre acontece) siga cada um deles a partir de proveniências diferentes. Assim, por exemplo, é possível que o *lado de quimbanda* de uma casa não venha da mesma casa da qual provém o seu

---

é o nome que se dá aos 'espíritos dos mortos à toa' (1978: 50). Tudo indica que o *vume* e o *vumbe* designem, nesses dois casos, espíritos parecidos, embora Serra chame a atenção para o fato de que os antepassados, naquele terreiro, são referidos por um outro nome, *cacurucai*, análogo àquele que encontramos, entre o *povo da rua* das *macumbas* cariocas, como próprio de um exu, mais especificamente de uma pomba-gira: *Cacurucaia* (Cardoso, 2007).

lado de nação, de modo que a sua genealogia pode ser bifurcada. Mais ainda, a nação pode reunir, em uma única casa, dois de seus *lados*, como acontece com Pai Luis (*jeje e ijexá*), mas não com Pai Mano (apenas *cabinda*) [78].

Essa dupla genealogia pode ganhar explicações como a que se encontra nesse eloqüente depoimento recolhido por Corrêa (2006): 'na minha casa (residência) a minha mãe-de-ventre (biológica) era de Oió, mas o meu pai-de-santo era de Jexá, e agora toco para os dois lados' (2006: 51). É bem provável que essa 'mãe-de-ventre', que era também mãe-de-santo, não pudesse iniciar ritualmente a sua própria filha, dada a interdição que impede, em algumas casas, o duplo vínculo de filiação, e que, às vezes, se estende também à relação de aliança [79]. Esse é o caso de Pai Mano, mas não exatamente o de Pai Luís.

Mãe Michele, mulher de Pai Mano, precisou buscar o seu pai fora de casa, o que não quer dizer que tenha ido, por assim dizer, muito longe. O seu pai-de-santo, com quem ela rompeu recentemente, era, simultaneamente, tio ritual e *afilhado* de religião de Pai Mano (além do pai ou mãe-de-santo cada pessoa deve ter também um padrinho ou uma madrinha-de-santo que é quem *zela* por ela quando da ausência do primeiro). Houve vezes, talvez a maioria, em que Mãe Michele foi para o chão na casa de seu próprio marido, para a qual se deslocava, a fim de realizar o ritual, o seu pai-de-santo. A casa era a de Pai Mano, mas o *axé* (entenda-se por isso a *mão* e a *faca*) era do pai dela, que, no entanto, mantinha com o primeiro essa complicada relação ritual que o fazia ser, ao mesmo tempo, ascendente (filho de seu avô) e descendente (seu afilhado). Mãe

[78] Sansi-Roca (2003: 150), cujos materiais etnográficos provêm do candomblé da cidade de Cachoeira (BA), observou que 'the classification of 'nations' is relative; and most houses circulate between different ritual models'.

[79] É o que acrescenta Corrêa (2002) em um trabalho posterior à sua clássica monografia. 'Ainda na questão das linhagens, há outro elemento complicador: boa parte do pessoal do batuque provém de famílias de batuqueiros, mas o costume diz que chefes devem enviar seus filhos "de ventre" para outros iniciadores. Um dos resultados é que boa parte desses filhos, mais tarde, vai adotar dois lados, o dos pais biológicos e o de santo' (2002: 243).

Michele trocou de mão e migrou, a fim de se aprontar, para a casa daquele que foi o único pai-de-santo de seu marido, mantendo-se, portanto, dentro da mesma rede de parentesco. Ela e Pai Mano são irmãos-de-santo porque pertencem à mesma casa, mas não vêm da mesma *bacia*. Ele se *aprontou* muito antes que ela o fizesse, *governando-se* já há bastante tempo. Ambos atualmente *se governam*.

Em muitos casos, como se pode ver, será preciso buscar o pai (ou a mãe) fora de casa, mas não exatamente fora dos vínculos que podem passar pelo pai (ou a mãe) que está dentro de casa[80]. O pai-de-santo de Pai Mano é também o seu tio materno, o que mostra que um dos efeitos do interdito que evita a sobreposição da filiação ritual à filiação consangüínea e à aliança de casamento pode ser a iniciação através de algum parente colateral de geração alternada. Mas esse afastamento, contudo, não é absoluto: o exemplo de Corrêa demonstra que a 'mãe-de-ventre' passa alguma coisa para a sua filha, da mesma maneira que Mãe Michele, por trabalhar junto com Pai Mano na religião, está sempre aprendendo com ele. Se há separação em um plano, há aproximação em outro, e assim a pessoa pode, ao fazer a sua casa, herdar *lados* dos dois *lados* e/ou então aprender com mais de um chefe os fundamentos rituais de um único *lado.* Note-se ainda que se a *cabinda* de Pai Mano vem de seu tio e do pai-de-santo dele, o *lado de umbanda* e de *quimbanda,* que começa a ser praticado em sua casa vem, principalmente, pelo *lado* de Mãe Michele e daquilo que lhe foi transmitido pela sua avó paterna, que, durante muitos anos, foi *cacique de terreira*.

[80] Serra (1978) observa que a impossibilidade de sobrepor os vínculos de parentesco ritual e de sangue (um pai ou uma mãe não pode iniciar os seus próprios filhos) conduz a um 'fortalecimento dos vínculos entre Terreiros distintos interligados por força da origem comum', os filhos sendo iniciados nas casas co-irmãs que compartilham do mesmo *axé*, ou mesmo na casa matriz da qual provêm todas as outras (1978: 25). O incesto tende a estimular uma maior aproximação entre os terreiros que, no entanto, já se encontram próximos por possuírem uma conexão genealógica comum. Iniciar-se numa outra casa não é necessariamente iniciar-se num outro *axé*. Depois da iniciação, a pessoa pode cumprir as suas obrigações rituais na sua própria casa, mantendo, contudo, diferentes vínculos com aquela na qual foi feita. Isso, por outro lado, não evita os conflitos e as acusações diretas ou veladas de morte por feitiçaria (1978: 29).

Pai Luis procede de uma maneira ligeiramente diversa, e pôs no chão o seu próprio companheiro, Diego da Oxum. 'Dizem que não pode, que é incesto', ele comenta, mas 'olha para o Diego, ele não está bem, não está com saúde, não está trabalhando? Então não venham aqui me dizer como deve ser'. Além disso, lembra Pai Luis, 'na África o homem pode iniciar a sua mulher ou o seu marido, é só a mulher que não pode fazê-lo. E mesmo assim tem tanta gente por aí que faz e que, no entanto, está muito bem...'. O *axé*, nesse caso, é o limite do incesto, afinal como se pode dizer que ele existe se aquele que o violou não atraiu para si, e para os outros, *axé de miséria*?

Voltemos à nação. Esse termo é pragmaticamente polissêmico, variando conforme, pelo menos, dois níveis de abrangência. Ora ele pode designar todas aquelas casas que praticam o *lado dos orixás* (e também dos eguns), ora pode se referir à genealogia específica de cada uma delas. Trata-se de um conceito que recobre um conjunto de casas muito diferentes e que também é usado para expressar essas diferenças. Uma pessoa sempre pode dizer que é de nação e também que a sua nação é *cabinda*, *jeje*, *ijexá*, *oió*, etc. ou mesmo alguma combinação entre elas. Referindo-se à conexão entre cada nação e sua origem étnica africana, Serra (1978) chama a atenção para o fato de que nos terreiros baianos de candomblé são poucas as pessoas que possuem 'um conhecimento aprofundado da própria genealogia', e não é com base nessa forma de reflexão que elas se definem como pertencendo a essa ou àquela nação (1978: 35). O autor recorda que Bastide, em seu comentário sobre o batuque do Rio Grande do Sul, notava que as nações eram menos 'categorias étnicas' do que 'comunidades de tradição', apoiando essa diferença sobre a 'passagem (válida tanto para o Sul quanto para o Norte) do grupo racial ao grupo cultural' (1978: 36). O argumento de Serra reaproxima, no entanto, as duas noções acima (donde a sua ênfase na idéia de uma 'categoria etnolitúrgica') como um modo de contornar a velha

oposição, implícita na análise de Bastide, entre o 'adscrito' e o 'adquirido', à qual ele retorna em um trabalho posterior e onde lhe é recusada qualquer aplicabilidade ao caso do candomblé (Serra, 1995: 106).

Cada nação dispõe da sua 'lei', do seu *fundamento* ou, mais uma vez, do seu *axé*. Pois o que conta é justamente essa genealogia do *axé*, proveniente 'das divindades e dos ancestrais africanos', e que faz da iniciação um equivalente da filiação a todos esses seres. É pela conexão com essa força que a pessoa 'assume uma certa identidade étnica' (Serra, 1978: 37). Digamos então que a feitura de uma cabeça, da qual poderá resultar a criação de uma nova casa (um novo *Ilê de Axé*), é como uma pequena 'etnogênese', que aqui, como se vê, parece englobada por uma 'cosmogênese'. Repitamos para esse plano uma das idéias que vem sendo marteladas desde o começo: o étnico é um problema de força tanto ou mais do que de forma. Era o que Pai Luis sempre dizia: 'existe o branco-branco, o branco-negro, o negro-branco e o negro-negro'. Para ele, não estava assegurado ao negro, pelo fato de ser negro, que não se transformaria em branco, do mesmo modo que esse último, somente por ser branco, não está impossibilitado de ser negro. Ambos podem, até mesmo devem, se fazer negros, a religião sendo uma das maneiras que se pode adotar para essa feitura.

Nação é um dos nomes (magia, umbanda, quimbanda seriam outros tantos) que se pode dar à *raiz* (ao *lado*) de uma casa, é a genealogia que explica as suas práticas rituais e o conjunto de detalhes associados a elas. Quando uma casa sai de dentro de outra é esse *axé* que é passado entre elas. O que elas têm em comum é, portanto, algo mais amplo do que ambas, que preexiste ao seu aparecimento e que seguramente permanecerá mesmo depois que elas não existirem mais, cuja origem, por sua vez, está associada à agência dos seres sobrenaturais que, a rigor, independe daquela dos humanos. Isso é precisamente a nação, e quando se diz que ela é a *raiz* é para dizer que

ninguém a inventou, sendo antes o resultado de uma doação feita pelos próprios orixás. É exatamente ela que torna possível a alguém dizer que é *cabinda* e que a sua *raiz* não passa por outro pai-de-santo, pois, em todos os casos, a casa é sempre um corte no fluxo desse *axé* que, se não foi criado pelo seu chefe nem pelo chefe do seu chefe, deve, no entanto, ser cultivado (às vezes bem outras vezes mal) por todos eles[81]. Quando alguém diz que *se governa* (independente de outro chefe) é porque tem autonomia para se fazer ritualmente governar (na relação com os deuses). O *aprontamento* ritual de uma pessoa, a possibilidade que ela ganha de ter a sua própria casa, é como a recapitulação dessa doação sobrenatural do *axé*. Talvez não se possa compreender adequadamente a segmentação sociológica para a qual tendem, de um modo geral, as religiões de matriz africana se não a entendermos como uma transformação da disposição à individuação que atravessa todo o seu sistema ritual e cosmológico.

A única dimensão que se pode definir como maior do que a casa é o *lado* (ou os *lados*) ao qual ela pertence. Mas, como já vimos, o *povo de religião* sabe muito bem que o fato de praticar o mesmo *lado* não significa estar exatamente do mesmo *lado* desse *lado*. Assim, por exemplo, a nação é maior do que uma casa, mas é freqüentemente menor do que duas. É, pois, no interior da casa que a nação é mais inequivocamente exterior a ela, ou, em outras palavras, é como se o todo, fora da parte, fosse menor do que ela, ambos virtualmente alternáveis em suas posições respectivas de continente e de conteúdo[82]. Entendo que as pessoas de religião, diante dessa idéia, poderiam dizer que

[81] Devemos então transpor para a casa o que Goldman (2005) escrevia sobre um aspecto fundamental da cosmologia do candomblé. 'Esse fluxo de axé [cuja fonte talvez seja ele próprio e não necessariamente algo que lhe seja externo] é, de alguma forma, cortado em diferentes pontos, constituindo, sobre determinado plano, o que se denomina orixás "gerais" (que existem em número finito) e, sobre outro, um sem número de orixás individuais, aos quais, em última instância, estão ligados os seres humanos' (2005: 110). Cada ser existente é uma 'espécie de cristalização ou molarização resultante do movimento do axé' (2005: 110), mas o aspecto molar de sua forma, talvez por ser o efeito de um movimento, não deixa de ser percorrido pelas forças moleculares que simultaneamente o fazem e o desfazem.

[82] Em seu importante comentário à sociologia Bororo, que toma como referência o clássico estudo que Lévi-Strauss dedicou a ela, Tânia Stolze Lima chega a uma formulação de enorme relevância para o meu

em uma dessas casas alguém não está seguindo como deve o *fundamento*. 'A raiz está se perdendo', é a frase que se poderia escutar em um contexto como esse. É claro que o sentido desse enunciado, para quem o pronuncia, é sempre negativo. Mas não se pode descartar o seu outro lado, pois, contido nele, está uma parte importante daquilo que conta como relação entre as casas. Tenho a impressão, além disso, de que essa é uma religião para a qual há sempre alguma coisa se perdendo, sendo esquecida, sempre alguém desperdiçando o *axé*. Mesmo para aquelas pessoas que não usam o termo raiz, como Pai Luis e Mãe Rita, há algo que está sendo deixado de lado. Pai Luis falava da África que o batuqueiro infelizmente esquece, e Mãe Rita mencionava aquelas casas que, como a sua, seguem a magia, mas que não abandonam os orixás, o que seria, para ela, uma combinação muito estranha.

O problema com as raízes é que elas são particularmente difíceis de serem controladas em um coletivo onde a variação é a regra e, portanto, onde nenhum chefe pode impedir que elas cresçam de uma maneira diferente na casa de outro chefe, mesmo que ele seja, ou tenha sido, seu filho[83]. Esse é um dos efeitos da segmentação[84]. Trata-se

---

argumento. Ela escreve. 'O ponto digno de nota é este: quer se maneje a perspectiva diametral, quer a concêntrica, o ponto de vista é sempre da ordem das metades, é sempre da ordem das partes. Em meu entendimento, é este o ponto crucial: não há ponto de vista do todo, de um todo superior à metade! O que não significa, todavia, que uma perspectiva não seja um todo' (Lima, 2008: 231). Ao lado dessa passagem, gostaria de evocar duas outras, que constam entre as mais belas do *Anti-Édipo*. 'E é notável, na máquina literária de *Em busca do tempo perdido*, até que ponto todas as partes são produzidas como lados dissimétricos, direções quebradas, caixas fechadas, vasos não comunicantes, compartimentações, nas quais até mesmo as contigüidades são distâncias e as distâncias, afirmações, pedaços de quebra-cabeça que não são do mesmo, mas de diferentes quebra-cabeças, violentamente inseridos uns nos outros, sempre locais e nunca específicos, e com suas bordas discordantes, sempre forçadas, profanadas, imbricadas umas nas outras, e sempre com restos [...] Proust dizia, pois, que o todo é produzido, que é produzido como uma parte ao lado das partes, que ele não unifica nem totaliza, mas às quais se aplica instaurando comunicações aberrantes entre vasos não comunicantes, unidades transversais entre elementos que mantêm toda a sua diferença nas suas dimensões próprias. Assim, na viagem de trem, nunca existe totalidade daquilo que se vê, nem uma unidade dos pontos de vista, mas apenas a *transversal* que o viajante enlouquecido traça de uma janela a outra, "para reaproximar, para remendar os fragmentos intermitentes e opostos" (Deleuze e Guattari, 2010: 63).

[83] Essa observação pode ser facilmente estendida para os mais diferentes contextos. O material de *almas e angola* demonstra não apenas que as raízes estão se perdendo, mas também a inexistência de um consenso sobre quando e como elas estão se perdendo. Nenhuma casa, nenhum chefe, na relação com os outros, pode, portanto, estar seguro de que não será acusado de fazer as raízes se perderem. As tentativas de estabelecer um padrão ritual para essa umbanda estão presentes, mas não conseguem totalizar o conjunto

de um coletivo onde, como veremos depois, o feiticeiro não é o outro, mas no qual o outro pode muito bem ser aquele que faz a raiz se perder. Ocorre que a segmentaridade generaliza a posição de outro, tornando-a virtualmente disponível para qualquer um: todo mundo pode ser o outro de alguém. Eu e Pai Mano, para quem esse tema é particularmente importante, conversamos inúmeras vezes sobre o assunto. Ele entendia que o fato de eu circular entre várias casas se explicava pela busca daquela que, dentre todas, seria a melhor para a minha pesquisa, aquela, precisamente, que teria mais fundamento, mais raiz. Quando isso acontecesse, eu então me fixaria apenas nessa casa. 'O antropólogo é um fuçador', ele me dizia, 'fuça, fuça, até encontrar'.

Mas eu respondia dizendo que se fosse assim talvez não houvesse pesquisa para fazer, tendo em vista que ouvia mais ou menos a mesma coisa em todas as casas. 'É verdade', acrescentava ele, mas ainda que eu ouvisse sempre a mesma frase, com o tempo eu adquiriria condições 'para discernir a melhor casa, uma na qual, por exemplo, todas as pessoas estivessem bem de saúde, trabalhando, felizes no amor, etc.' No limite, portanto, o que conta é a capacidade de uma casa, e do seu chefe, de potencializar a força vital das pessoas que participam e acompanham o seu cotidiano e o seu cerimonial. Pai Luis me dizia: 'um dia tu vais chegar aqui em casa e vais me perguntar

---

das casas. Além disso, segundo parece, elas se multiplicam em uma velocidade maior do que a capacidade de organizá-las em uma 'forma de interioridade'. 'O que para uns é violação, para outros é uma possibilidade de enriquecimento da religião. Uma frase de Marta [mãe-de-santo] durante nossa entrevista resume esse paradoxo: "o que a gente pode melhorar no nosso ritual, a gente melhora, mas o ritual de Almas e Angola deveria ser um só" (Pedro, 1999: 65).

[84] Ruth Landes já havia notado isso para o candomblé baiano da década de 30 do século passado. '– Eles modificam as coisas – prosseguiu Martiniano [do Bonfim], voltando-se para mim com um olhar incômodo. – Não posso agüentar isso. Veja Maximiana – Tia Massi, como a chamam. É a chefe do mais velho templo do Brasil, o Engenho Velho, que deve ter mais ou menos 150 anos. Mas ela faz tudo errado e, ainda pior, tenta fazer baixar as almas dos mortos no seu templo! Isso é um sacrilégio! – gritou, realmente horrorizado. – Só os homens devem encarar os mortos! Mas, no Engenho Velho, as *mulheres* encaram os mortos e fazem-lhes perguntas!... Por isso me afastei' (2002: 69). Precisamente por isso, Martiniano sentia que não havia ninguém para quem pudesse passar o que sabia e, bastante entristecido, teria dito para Ruth Landes: '– Morrerei com tudo o que sei' (2002: 70). Esse talvez seja o limite extremo para o qual tende o fluxo segmentar do segredo no sistema dessas religiões, mas, na maioria dos casos, a transmissão acontece nessa fronteira entre uma perda parcial e um aprendizado também parcial, onde nem o esquecimento nem a lembrança totalizam o conjunto do saber.

qual é a minha nação, e eu vou te responder: "não sei, não sei mais, só sei que está funcionando". Pode-se até ficar em dúvida quanto ao modo pelo qual se procede em outra casa, mas ninguém vai até lá para dizer como é que deve ser, afinal nunca se sabe com certeza se esse modo de proceder está ou não 'funcionando' bem para os outros. O *axé* é a resposta para a raiz e para o rizoma. O politeísmo, em ambos os casos, dá testemunho de uma profunda conexão com o conceito de um mundo povoado, pois a distribuição das potências que elevam a vida não está submetida (necessariamente) ao *lado* que, no meio de tantos, é aquele que nos faz viver[85].

Pai Mano opunha-se radicalmente à idéia de inovar no que quer fosse o seu ritual, e essa sua recusa sempre se explicava pela importância de se continuar cultivando as *raízes*, sem introduzir algo que já não estivesse presente nelas. Mas ele também entendia que o aprendizado da religião nunca termina, e, por isso, o saber de um pai-de-santo, por maior que seja o seu *axé*, não se fecha por completo. Entendi melhor a relação entre essas duas idéias quando encontrei, nas palavras de Belerúm, *tamboreiro* com quem Braga trabalhou em sua tese, a seguinte reflexão: '[...] em termos de Religião, tu aprendes com a antiguidade' (2003: 169). 'Sempre se aprende uma coisa ou outra', mas a fonte são os mais velhos.

Embora Belerúm não diga exatamente isso, penso que 'esses mais velhos' ao quais ele se refere podem aparecer, em outros casos, como um grupo que inclui o próprio domínio sobrenatural. A senioridade não se limita apenas aos chefes mais antigos, estendendo-se também aos seres que originalmente fizeram a doação da *raiz*. As coisas diferentes que as pessoas aprendem quando estão mais próximas dessa *raiz* resulta menos de alguma inovação que possam introduzir do que do fluxo do próprio

[85] 'É nesse sentido que a existência é uma prova [...] uma experimentação, o contrário de um Julgamento [...] ela constitui a Ética, por oposição ao juízo moral' (Deleuze, 2002: 47). A frase constitui um comentário sobre Espinosa.

axé, da ação contínua de sua realização. A 'pureza', para voltarmos a esse termo que Pai Mano às vezes associa ao anterior, não torna as pessoas impermeáveis à diferença, apenas torna a diferença permeável à repetição e à continuidade[86]. O modo como isso pode acontecer é muito variado.

Corrêa (2006) apresenta o jogo de búzios como um deles.

> 'Chefes experientes e detentores de grande saber, como o Ayrton do Xangô, são unânimes em dizer que a cada dia adquirem conhecimentos novos: O búzio, diz ele, é o principal amansa-burro da gente, e a cada dia a gente aprende com ele. Uma vez eu tava patinando com um serviço e a coisa não ia, e então eu fui pro búzio. Sabe qual era o problema? Tinha que despachar (entregar ritualmente) o galo num monte de lixo! Eu não podia imaginar, mas o Xangô queria e pronto, foi bater e valer' (2006: 88).

E Pai Luis acrescenta um outro. Certa vez notei que atrás da porta da frente de sua casa havia um pequeno alguidar de barro vermelho com algumas ferramentas e diversos objetos em seu interior. Pela cor e por sua posição situada no limite da passagem entre a rua e a casa, entendi que era um *axé* do orixá Bará. Pai Luis, na sua habitual expressão oracular, disse que nada sabia sobre o assunto. Minutos depois, complementa a resposta: 'ontem à tarde o Pai Joaquim [Pai Joaquim de Angola é, como já vimos, o preto-velho de Pai Luis] me pegou e ensinou para o Diego esse axé. Contou em detalhes tudo o que ele deveria fazer e disse que se tratava de um axé para trazer movimento'. 'Foi a primeira vez que isso aconteceu?', perguntei. 'Não. Já houve outras ocasiões, quando também estávamos com pouco dinheiro, em que Pai Joaquim nos mostrou alguns axés para o Bará'. O preto-velho é uma entidade que vem pelo *lado da umbanda*, constituindo uma de suas *linhas*, mas por se tratar de alguém que foi também um pai-de-santo, pode ensinar práticas rituais pelo *lado da nação*. A *raiz cruza* os *lados* na continuidade de sua transmissão por um espírito.

[86] À maneira do movimento temporal implicado no 'conceito de renovação', tal como procurei descrevê-lo a partir de outro contexto etnográfico (Barbosa Neto, 2004).

Esse modo particular de relação entre a casa e a nação é o que explica, por outro lado, por que a posição do chefe, presente em todas as casas, não tem um correspondente direto em cada nação. É claro que uma nação pode ter um *rei*, mas esse *rei*, no entanto, será sempre um orixá, em geral aquele do pai-de-santo que é considerado o seu principal ancestral. Esse é o caso da *cabinda*, cujo rei, Xangô Kamucá, era o orixá de cabeça de Pai Waldemar. É para esse orixá que os *cabindeiros* se abaixam quando a sua *reza* é tirada, em uma festa de batuque, pelo *tamboreiro*. O prestígio real desse orixá estende-se para aquele primeiro chefe, mas não existe, tanto na *cabinda* quanto nas outras nações que conheci, nenhum culto de ancestrais. Alguns chefes entendem, mas isso é objeto de ampla controvérsia, que o próprio Xangô Kamucá continua comendo, porém no *balé* e não mais no *pegi*. Outrora orixá, ele hoje *responderia* como um egum. Pai Mano não pensa exatamente assim, mas deixarei para explorar esse fascinante tema nos próximos capítulos. Pai Waldemar, por sua vez, mantém-se como um nome e não como um espírito, embora também aqui possa haver alguma divergência. Como quer que seja, a realeza de uma nação, análoga, em outro plano, à chefia de uma casa, é uma posição que se afasta dos humanos vivos, mantendo-se nas mãos de um ancestral para o qual não há culto e de um orixá cuja soberania, reconhecida por todos ou quiçá pela maioria, não se estende, nos mesmos termos, para cada casa, onde o reinado se dá na relação com o seu próprio *rei* (Reino de Oyá, Reino de Bará, Reino de Ogum, etc.).

Lembro de um comentário que certa vez ouvi sobre uma festa de exu. A menina que fazia o relato sobre a festa, chamando a atenção para o fato de que ela estava particularmente horrível, acrescentou: ‘como se não bastasse tudo isso, [o pai-de-santo] lá pelas tantas resolveu dizer, em alto e bom tom para todos que estavam ali, que a sua pombagira era a rainha de todas as rainhas. Achei aquilo um desrespeito. Ela pode ser a

rainha das rainhas lá na casa dele, na minha não'. Conheço outro caso, ligeiramente diferente desse, em que aquela posição tentou ser capturada por um chefe, e o seu fracasso, assim definido pelos outros chefes *cabindeiros*, é talvez a expressão do que poderíamos chamar, parafraseando um célebre conceito, de a 'casa contra a igreja'[87]. Trata-se de uma história, bastante popular entre as pessoas de religião, a respeito de um pai-de-santo local que tentou, como se diz, 'bancar o rei'. Alguns anos atrás, ele teria sido entronizado, pelas mãos de um já falecido pai-de-santo pertencente à segunda geração ritual relativamente à de Pai Waldemar, 'rei da nação cabinda'. Entre o *povo de religião*, especialmente entre os *cabindeiros*, essa coroa é motivo constante para chacotas (uns dizem que ela é de papelão) e comentários maliciosos, como esse que foi feito por outro pai-de-santo, também praticante da *cabinda*: 'Edgar, tu sabes que todas as pessoas têm um ponto fraco, e o [daquele falecido pai-de-santo] foi, nesse caso e infelizmente, o dinheiro'. O prestígio não pode ser comprado. Um antigo filho-de-santo desse rei, atualmente em outra casa, contou que as festas dele não apenas são freqüentadas por pouquíssimas pessoas como o número de filhos de sua casa tem diminuído vertiginosamente com o passar dos anos, o que faz dele um rei com pouquíssimo *axé*. Além disso, parece que nenhum outro pai-de-santo costuma convidá-

[87] São muitas as *casas de religião* que trazem em sua fachada da frente alguma placa na qual consta o seu nome e também aquele do seu chefe. Esse último frequentemente é destacado pela seguinte definição: 'sacerdote africanista'. O termo 'sacerdote', familar à antropologia pela sua oposição, por exemplo, ao 'mágico', adquire um sentido muito diferente nos materiais afro-brasileiros. Assim, conforme veremos posteriormente, as posições de iniciador e de feiticeiro coexistem, em grande parte dos casos, nas mesmas pessoas, embora possam ser distribuídas entre diferentes espíritos. Motta (2006) observa que os '*terreiros*, isto é, as congregações do Xangô formam grupos corporativos (*corporate groups*) [...] São, no sentido sociológico (ou durkheimiano) do termo verdadeiras igrejas formadas pelos fiéis (*filhos-de-santo*) situados em diversos graus da escala iniciática, e chefiados por sacerdotes e sacerdotisas, isto é, *pais* e *mães-de-santo* [...] Em Pernambuco, o costume requer, para cada *terreiro*, um *pai* e uma *mãe-de-santo*. Esta pode agir como substituta daquele na maior parte das atividades, porém nunca na *matança* [...] Já o *pai-de-santo* muitas vezes chefia vários terreiros simultaneamente, cada um entregue à gerência cotidiana de diferentes *mães* ou mesmo de outro *pai-de-santo*, subordinado ao primeiro [...]' (2006: 23). Em minha experiência de campo, não encontrei nada minimamente parecido com essa equivalência entre a casa e a igreja, e mesmo no contexto mais geral da literatura sobre o tema essa parece ser uma situação bastante particular. E é isso que faz dela algo especialmente importante para a etnografia interessada na comparação.

lo para as festas realizadas em suas casas. Tentando se colocar acima de sua própria casa, postulando a improvável chefia de uma nação, ele se torna um caso paradigmático de alguém que caiu em descrédito por pretender à realeza. O chefe, em todos os casos que conheço, é antes um 'grande homem' ('big man') do que um soberano de muitos reinos.

Se a definição do pai-de-santo como um 'grande homem' é, até onde sei, estranha à etnografia afro-brasileira, ela, no entanto, assume especial destaque em alguns materiais africanos, mas especificamente entre os yorubá, onde esse conceito parece perfeitamente adequado à descrição dos chefes (dos *compounds*) e mesmo dos próprios orixás. Barber (1989), cujo trabalho tomo aqui como referência sem, no entanto, poder aprofundá-lo no tratamento minucioso que dá ao material, demonstra que o aspecto hierárquico da sociedade yorubá ('dominada pela instituição da monarquia divina e articulada por meio de uma série de títulos de chefia que englobam diferentes graus e postos') não contém o impulso dinâmico que atravessa a sua vida política, estruturado pela 'ascensão dos homens que se fazem por si mesmos' (Barber, 1989: 143). 'Por si mesmos', entenda-se, porque aquilo que lhes dá prestígio (títulos, etc.) não é necessariamente, nem principalmente, transmitido de maneira hereditária, e não porque, na verdade pelo contrário, independam das outras pessoas. O seu 'engrandecimento' pode ocorrer de variadas maneiras, mas em todas elas, ao que parece, a sua capacidade para juntar um número razoável de pessoas ganha especial destaque, do mesmo modo que, 'no pensamento tradicional yorubá', o 'poder e o esplendor' de um orixá depende 'de ele ter numerosos devotos atenciosos (e ricos) que glorifiquem seu nome' (Barber, 1989: 144). É isso que leva Barber a afirmar que 'o homem cria os deuses na África ocidental'.

Encontramos entre os 'grandes homens' yorubá a mesma instabilidade (que Barber define como 'flexibilidade' em comparação com o material tallensi, recriando, na etnografia da África ocidental, o conhecido contraste entre a Melanésia e a Polinésia) que Sahlins distinguia em seu clássico ensaio, onde, entre outras coisas, a 'possibilidade da deserção' (das pessoas que fazem o 'grande homem') impunha 'restrições a uma organização política superior' (Sahlins, 2004: 88). A diferença ali sugerida entre a Melanésia e a Polinésia, posteriormente revista ou atenuada pelo próprio Sahlins, recebe uma formulação particularmente interessante para o presente trabalho: '[os] poderes mágicos que um grande-homem melanésio podia adquirir para sustentar sua posição eram herdados pelo chefe supremo polinésio de sua ascendência divina, como o *mana* que santificava sua dominação e protegia sua pessoa das mãos da plebe' (2004: 91). O pai-de-santo herda *axé* de sua ascendência divina, e o faz freqüentemente pela mediação ritual de outro chefe, mas o *axé* herdado deve ser continuamente posto à prova pela sua capacidade de fazer pessoas (vidas) através de outras pessoas, as quais, por sua vez, também devem ser feitas. Uma versão bastante significativa do dom que é simultaneamente dado e feito (Goldman, 2009).

Asseguradas as diferenças de contexto, bem menores, contudo, do que muitas vezes se supõe, os fatos yorubá apresentam-se em uma relação de expressiva ressonância com aqueles da etnografia afro-brasileira[88]. O pai-de-santo, tal como vimos antes, é uma pessoa composta por outras pessoas, um pouco como o 'grande homem',

[88] A antropologia das religiões afro-brasileiras parece ter abandonado, por razões cujas justificativas parecem cada vez menos convincentes ('invenção da tradição', etc.), as comparações sistemáticas com a etnografia africana que, bem ou mal, estavam presentes nos trabalhos de Herskovits, Bastide, Verger e outros tantos. Concordo inteiramente com Dianteill e com Banaggia (2008) que, citando o primeiro, escreve: "a questão clássica da identificação de africanismos nas Américas não nos parece esgotada, mesmo se esse tipo de pesquisa não pode mais ser feito com a ingenuidade que caracterizava o primeiro afro-americanismo' (2008: 201). Parece bastante significativo que esse trabalho comparativo, embora interrompido dentro da antropologia nas últimas décadas, esteja hoje em franco e profícuo andamento entre os historiadores brasileiros, com os quais, nesse caso, temos muito a aprender (ver, por exemplo, Slenes, 2007, 2008, historiador cujo trabalho, notável por sua erudição e criatividade, tem demonstrado as relações profundas que ligam as populações negras do sudeste brasileiro do século XIX à fascinante cultura banto da África central).

na definição de Strathern, é 'aquele capaz de conter em si muitos homens' (*apud* Sztutman, 2005: 152). A única base sobre a qual se assenta a sua condição de chefe, tanto para dentro da casa, na relação com os seus filhos, quanto para fora, na relação com os seus clientes, é o 'prestígio', e não, por exemplo, o 'poder'[89]. E aquilo que no limite sustenta o seu prestígio é a força ritual de que ele dispõe para aumentar a potência de vida de cada pessoa sobre a qual já pôs a sua mão e que, por isso, encontra-se contida dentro da sua casa e do *axé* que a conecta ao seu corpo[90]. Um chefe é a sua casa e todas as pessoas contidas dentro dela. Como escreveu Corrêa (2006: 257), 'o sucesso de todos [...] é o de cada um em particular'[91]. O mesmo vale também, devemos acrescentar, para

[89] O leitor reconhecerá aqui a clássica diferença introduzida por Clastres, mas também, devo acrescentar, o profundo desenvolvimento que esse tema recebeu no trabalho de Sztutman (2005) onde a noção de 'prestígio' (e sua dissociação intrínseca com a de poder) funciona como um dos importantes conectores com o conceito de 'grande homem', produzindo uma criativa ponte etnográfica entre materiais amazônicos e melanésios. Ressalte-se que essa aproximação já estava presente em Clastres (2011), em particular no prefácio que escreveu para a tradução francesa da obra de Sahlins (*Âge de Pierre, âge d'abondance*). 'O prestígio depende, tudo indica, menos de posições hierárquicas imutáveis que da energia e iniciativa de alguém' (Sztutman, 2005: 210), ao modo do grande homem yorubá que, como ele, deve 'se fazer por si mesmo' (Barber, 1989). Brumana e Martínez (1991) apresentam o chefe dos terreiros de umbanda com os quais pesquisaram na cidade de São Paulo em uma posição assimétrica em relação ao grupo, pois, em suas palavras, '[ele] traz consigo uma pesada carga de exigências às quais [...] só muito dificilmente poderá satisfazer' (1991: 155). As acusações que podem ser dirigidas a ele são inúmeras: 'autoridade excessiva, escassa ou mal aplicada', 'exploração do "trabalho" do médium', 'coação mística através do rapto de seus espíritos', 'debilidade dos seus poderes como pai-de-santo', etc. (1991: 156, 157).

[90] Há sempre alguma história sobre um chefe que tentou exceder essa fronteira, sendo então acusado de autoritário, explorador, etc. O limite da autoridade, aqui como alhures, é a defecção. Existem inclusive aqueles que entendem que o problema da religião é sempre a hierarquia, e esses, mesmo *prontos* para serem pais-de-santo, preferem, no entanto, não ter casa nem filhos. Borel (*tamboreiro*) é um deles. 'Quanto a *filhos de santo* e *casa de Religião aberta* é taxativo: "eu nunca tive *filho de santo*. Eu não quero saber dessas coisas comigo. Sou meio cabuloso". Na verdade, contrário à estrutura hierárquica das *casas de Religião* em torno do *pai de santo* com poderes absolutos (o que segundo ele seria uma deturpação da tradição africana), se nega a ter *filhos e filhas de santo* iniciados desta forma (Braga, 2003: 53). Particularmente, não conheci nenhum chefe com 'poderes absolutos', mas esse depoimento, que pode também ser lido pelo seu inverso, atesta a enorme importância concedida à autonomia ritual. Borel, por outro lado, pôs no chão (apenas) duas pessoas, uma delas a sua cunhada e outra cujo vínculo desconhecemos, evitando, em ambos os casos, que se 'criassem laços de parentesco ritual', argumentando que 'há muito malandragem nisso. Muitos *pais* e *mães de santo* estimulam os *filhos* a abrirem *casas de Religião* para aumentar os seus ganhos, pois, ao alastrarem a sua descendência, conseqüentemente multiplicam os lucros, já que cobram para realizar *obrigações* religiosas para eles. Uma de suas *mães de santo* procedia assim, por isso não a comunicou quando *botou no chão* [aquelas] duas pessoas' (2003: 53).

[91] No candomblé baiano, como escreve Juana Elbein dos Santos (Santos, 2002: 37), 'cada indivíduo, por ter sido iniciado pela [ialaxé] e através da sua conduta ritual, é um receptor e um impulsor de [axé]'. Sansi-Roca (2003) também constatou a existência dessa mesma conexão. 'Why would stones grow if they weren't alive in some way? The *axé* of the house grows with the life of the devotees. The Candomblé house, as a personalized entity, grows with the devotees and the *assentos*' (2003: 179, 180).

o insucesso. Quando um chefe, por exemplo, é enfeitiçado, o feitiço pode se estender a todos os seus filhos, embora o inverso não seja (necessariamente) verdadeiro, o mesmo podendo acontecer, como vimos antes, quando o chefe cultiva mal o seu *axé*[92]. A cabeça de cada filho está contida na mão do chefe, mas a cabeça do chefe, desde que ele seja alguém que já *se governa*, está apenas contida no deus que come sobre ela. De todo modo, do ponto de vista do corpo (e da casa) do chefe, que contém o principal da agência associada ao seu *axé*, 'o plural e o singular são a "mesma coisa", são homólogos entre si' (Strathern, 2006: 42), ainda que infletidos quando a perspectiva adotada segue uma via ascendente ou descendente[93].

Não há qualquer dúvida quanto ao fato de que o pai-de-santo dispõe, nos limites de sua casa e da família ritual que a compõe, de uma considerável autoridade. Enquanto

[92] Brumana e Martínez (1991) notaram a sua ocorrência, de modo ainda mais simétrico, nos terreiros de umbanda, observando que tudo isso pode dar motivos para divisões internas à própria casa. 'A infração a qualquer regra de "limpeza" abre a porta à invasão de forças negativas que tem repercussões tanto no nível coletivo do *terreiro* como no individual do agente em falta. Ou, melhor dizendo, qualquer incidente da vida do *terreiro* pode ser interpretado como produto de faltas dos médiuns a suas obrigações. Da mesma forma, pode haver um diagnóstico inverso: o chefe do *terreiro* falhou, por fraqueza, má fé ou descuido, na sua proteção. Estas acusações opostas são [...] muito freqüentes e representam um correlato dos conflitos internos do grupo umbandista [...] O que nos interessa assinalar aqui é o contínuo jogo entre o nível coletivo do *terreiro* e o individual do médium, entre a realização grupal das cerimônias e a situação pessoal dos integrantes do grupo' (1991: 130, 131). As pessoas contidas dentro da casa e do chefe, e também no interior umas das outras, compõem também a linha de fuga pela qual o *axé* sempre pode escapar, pondo em questão, no limite, a própria continuidade das formas: casas, corpos, etc. 'Por isso, porque *terreiro* e chefe se identificam, porque o destino de um e outro dificilmente podem ser separados, o fracasso tão seguidamente bate à sua porta' (1991: 150).

[93] Uma versão do 'grande homem', na perspectiva ascendente, pode ser encontrada nessa observação feita por Birman (1985) sobre o número de espíritos que, nas casas de umbanda com as quais pesquisou no Rio de Janeiro, existem na cabeça de uma pessoa. 'Não é qualquer um que pode exibir uma grande quantidade de guias – o seu número se associa à importância do médium, à sua antiguidade no terreiro, ao seu posto na hierarquia. Dificilmente alguém terá um número de guias maior que a mãe ou pai-de-santo da casa, que, por princípio, é quem conta com o maior número de espíritos em sua cabeça' (1985: 34). Antes dela, Arthur Ramos, já havia observado que '[tanto] mais poderoso é o sacerdote quanto maior é o número de linhas em que trabalha' (Ramos, 2005[1950]: 370). Segato (2005), trabalhando a partir de materiais provenientes do xangô ou candomblé da cidade de Recife, também chamou a atenção para a possibilidade de se 'ter o pegi na cabeça'. 'Nos casos, bastante raros, em que uma pessoa é capaz de receber em possessão mais de três orixás – o que, no Recife, só pode acontecer em sessões separadas e jamais no curso de um mesmo ritual – diz que ela tem "o pegi na cabeça" [...] De fato, somente uns poucos pais e mães-de-santo muito experientes mostram essa capacidade e são vistos como pessoas que atingiram um grau superior, incorporando em si múltiplas facetas e estendendo os limites de seu ser no sentido de abranger uma pluralidade de vozes, estilos e tipos de experiência. É interessante nesta imagem a equivalência traçada entre o *pegi* ou quarto de santo e a cabeça da pessoa, o que sugere a concepção da cabeça como um lugar, um espaço, um recinto e, como é óbvio, um santuário' (2005: 243, 244).

as pessoas estiverem dentro dela, deverão seguir as regras ali estipuladas, ao mesmo tempo em que, quando os seus filhos tiverem as suas próprias casas, o chefe não poderá se meter na maneira pela qual eles as conduzem. Vê-se, portanto, que a autoridade encontra-se contida na casa e não se estende, por exemplo, para o conjunto da 'família-de-santo', a qual, por outro lado, pode sempre incluir as casas dos filhos que, já *prontos* de todos os *axés*, podem ou não se governar. Esses filhos levam (quando for o caso) para dentro delas o *axé* do pai que os fez, ou do deus que ele fez fazê-los, mas nunca a sua autoridade, embora, claro, sempre possam lhe pedir conselhos sobre o melhor modo de realizar um determinado serviço ritual e mesmo sobre a maneira de resolver certos problemas.

O destino de todo filho que se inicia e que pretende ter a sua casa está expresso nessa fórmula amplamente disseminada e através da qual uma pessoa, quando perguntada sobre quem é o seu pai-de-santo, responde dizendo: 'fui feita por..., mas hoje *eu me governo*'. Um pai-de-santo pode, no entanto, já ter a sua casa e ainda não *se governar*, isto é, depender da mão daquele que o fez e que continua matando sobre a sua cabeça. Não sei se há um momento determinado para que esse afastamento aconteça, já que, como se vê, ele não coincide necessariamente com o *aprontamento* ritual da pessoa. Como quer que seja, aquele que se governa é alguém sobre cuja cabeça ele próprio pode derramar o sangue de um animal. Mas há algumas pessoas que, mesmo já *se governando*, podem eventualmente pedir que uma outra (sua mãe ou pai-de-santo, madrinha ou padrinho-de-santo) se encarregue de cortar.

Voltemos agora ao tema que abriu esse capítulo e a respeito do qual devem ser acrescentadas novas informações. A continuidade entre a casa e a cosmologia evoca,

como o leitor talvez tenha antecipado, o célebre problema da relação entre duas formas de culto, um doméstico e outro comunitário, tal como referido pela etnografia afro-brasileira. Ele aparece de modo muito importante no material analisado por Dantas (1988), e a partir do qual podemos distinguir, 'ao lado do culto coletivo [dos] orixás, realizado por um pai ou mãe-de-santo e seus seguidores, invocando benefícios para toda comunidade [...] um culto doméstico também dirigido aos orixás' (1988: 63). Os seus componentes rituais ('alumiar e dar água aos santos, ou seja, mantê-los sempre no claro, iluminados por luz do sol, de velas ou luz elétrica, e conservar vasilhas apropriadas com água junto a eles') aparecem em um número reduzido se comparados àqueles do primeiro. Além disso, a sua realização 'não exige o concurso de um especialista', prescindindo até mesmo da vinculação (por filiação) a algum 'centro de culto afro-brasileiro' (1988: 64). Dantas, no entanto, observa que geralmente em intervalos de sete em sete anos

> 'a presença de um pai ou mãe-de-santo se faz necessária para a realização dos ritos de dar comida ao santo, que incluem, além dos sacrifícios de animais e preparo adequado dos alimentos, toques e danças, razão pela qual [ele ou ela] se faz acompanhar do seu grupo de fiéis para realizar o festejo, cujas despesas correm por conta dos responsáveis pela guarda dos santos' (1988: 64)

Esses santos ('tidos como da família') e seus altares domésticos são, em geral, herdados 'segundo as linhas diretas do parentesco consangüíneo', mas para aquelas pessoas que não se encontram, por alguma razão, dispostas a 'guardá-los' resta, como opção, desfazer, pela mediação de um especialista ritual, os vínculos de sangue com eles ou então transferi-los para um terreiro, transmitindo a seu chefe as obrigações diárias de 'cuidar dos santos' (Rabelo, 2009), embora os custos econômicos se mantenham por

conta do 'dono'. Esse material, pela complexidade dos arranjos que contém, exigiria uma reflexão que estou longe de poder realizar aqui[94].

Observo apenas que a diferença entre essas duas formas de culto permite a Corrêa (2006) propor uma importante perspectiva de conjunto sobre as religiões de matriz africana no Rio Grande do Sul. As diferentes casas estariam igualmente dispostas 'ao longo de um continuum' cujas extremidades seriam, de um lado, aquelas nas quais se cuidam dos orixás, mas não atendem a clientes (e talvez, acrescento eu, nem possuam filhos ou então só alguns poucos ligados, de algum modo, pelo parentesco de sangue) e, de outro, as demais, as chamadas 'casas abertas', precisamente o contrário das anteriores (2006: 73)[95]. As casas de Pai Luis, de Pai Mano e de Mãe Rita correspondem a esse segundo modelo. Durante toda a minha pesquisa, conheci somente duas casas com o perfil das primeiras[96]. Uma delas não me foi permitido visitar, mas sei que se tratava de uma casa de umbanda na qual apenas os familiares e, eventualmente, alguns amigos muito próximos, tomavam parte nos rituais. Já a segunda acabei conhecendo por ocasião da morte de seu pai-de-santo, quando acompanhei o seu rito fúnebre (*arissum*). Embora ele não tivesse filhos e nem atendesse clientes, era alguém que havia se

[94] Serra (1995) ajudou a situá-lo em uma perspectiva comparativa mais ampla. 'Na religião iorubana, pode-se distinguir um culto doméstico de outro "sacerdotal" como constitutivos de tradições relativamente distintas. Embora na Bahia, por exemplo, a primeira tenha tido certo desenvolvimento, prevaleceu a segunda, propagada por organizações religiosas estruturadas em bases "conventuais", como colégios místicos. Aliás, verificou-se em todo o Brasil a tendência para a desaparição do culto ("nagô") doméstico ou sua absorção pelo "de sacerdócio" – absorção que em Laranjeiras se faria, quiçá, mediante interferência dos especialistas no rito "conventual" de implantação mais antiga' (1995: 73). Acrescento que a etnografia haitiana fornece um testemunho adicional a respeito do mesmo fenômeno, pois lá, tanto quanto cá, a forma comunitária do culto parece ter predominado sobre a forma doméstica, embora, como aqui, os arranjos e passagens entre elas sejam também bastante complexos. 'Le chef de famille réservait à ses dieux un petit sanctuaire ou *houmfò* où il officiait en présence des membres de sa parenté. On ne faisait appel à un prêtre (houngan) ou à une prêtresse (mambo) qu'en cas de maladie grave ou lorsqu'il fallait célébrer un grand "service" en l'honneur des génies familiaux [...] Aujourd'hui, la "cour" tend à se désagréger [...] Cependant le vaudou, sous son aspect de culte familial, perd chaque jour de son importance au profit des confréries qui se constituent autour des sanctuaires' (Métraux, 1958: 50-52).

[95] A expressão 'casa aberta' pode ser encontrada em outros contextos (Birman , 1985: 74).

[96] É muito difícil avaliar a quantidade de tais casas, mas é razoável supor que elas existam em um número significativo, sobretudo porque, ao que parece, não são incomuns essas situações em que um filho tem consigo os seus santos sem, contudo, interessar-se em ter filhos ou mesmo em atender clientes.

aprontado na religião, investido, portanto, de todos os rituais pelos quais deve passar um pai-de-santo. O rito fúnebre deve ser feito sempre que se tratar de um *pronto*, o mesmo não acontecendo quando a pessoa, por ocasião de sua morte, ainda não possuir todos os seus *axés*, devendo-se, nesse caso, apenas *despachar as sua quartinhas*.

Um momento importante na vida cerimonial de um filho-de-santo é quando o seu pai ou mãe-de-santo entrega a ele os seus orixás, permitindo que sejam levados para sua casa. Esse gesto ocorre depois de um certo tempo de religião, variável segundo os casos individuais. Alguns filhos, no entanto, podem preferir manter os seus santos, durante muitos anos, na casa de seu pai, mas desde que queiram levá-los para casa, deverão erguer um pequeno altar ou mesmo construir um quarto para cultuá-los no seu ambiente doméstico. Trata-se de uma ocasião solene, marcada, por exemplo, por vários tiros de foguete disparados à frente da casa que está recebendo os santos, geralmente acompanhada da realização de um *toque* (uma *quinzena seca* ou uma pequena festa) para esses orixás, e/ou então do oferecimento de uma refeição para os demais irmãos-de-santo e, é claro, para o pai-de-santo. O momento de levar os santos para a casa é quando a pessoa, se assim o desejar, pode começar a fazer a sua própria casa, embora a entrega dos santos não necessariamente coincida com a *entrega dos axés* (de faca e de búzios) que, esses sim, farão dela um chefe, ou pelo menos darão a ela essa possibilidade. Muitas vezes a abertura de uma casa está também relacionada com o *axé* da pessoa (o seu *dom*): é algo que ela faz porque o orixá quer que seja feito[97]. De todo modo, em ambas as situações, a constituição de um culto doméstico está no início de toda casa de religião.

[97] 'É comum que o *terreiro* tenha como nome o do/dos *Orixás* principais do chefe. Mais ainda, uma resposta típica à pergunta por que uma pessoa abriu seu próprio *terreiro* é de que seu *Orixá* chefe assim o ordenou porque não podia subordinar-se (ou continuar se subordinando) a outros *Orixás* [de chefes de outras casas]' (Brumana e Martínez, 1991: 153).

Dentre esses filhos, nem todos, contudo, irão se tornar pais-de-santo, ou melhor, abrir a sua casa, pois, desde que o filho seja um *pronto*, já é de direito, embora nem sempre de fato, um pai-de-santo[98]. Eles freqüentarão outras casas, como aquela do chefe que os iniciou, e será nela, por exemplo, que irão dançar para os seus orixás, rendendo-lhes as suas devidas homenagens, e cumprindo com uma parte das suas obrigações rituais. Mesmo uma casa que siga um culto doméstico pode, portanto, ter vínculos com alguma *casa aberta*, e o caso do *arissum* daquele *pronto* que mencionei acima demonstra exatamente isso, já que foi um de seus irmãos-de-santo, Pai Mano, quem o oficiou. O parentesco religioso, inseparável de um delicado complexo de relações rituais, pode muitas vezes aproximar as duas extremidades do 'continuum' descrito por Corrêa (2006).

Devemos agora retomar essa idéia de abertura da casa por outra perspectiva, amplamente sugerida na argumentação que atravessa esse capítulo. Como vimos, a casa se organiza a partir das diferenciações internas ao mundo dos seres espirituais. Para onde quer que se olhe, não há uma casa que não conheça alguma espécie de heterogeneidade espacial. O maior intervalo interno a ela é talvez aquele que a separa da rua. Halloy (2005) chamava a atenção para a presença em seu material dessa 'oposição' em relação à qual 'o espaço do terreiro é apreendido' (2005: 296), oposição, de resto, amplamente documentada pela etnografia, podendo ser encontrada em possivelmente todas as formas assumidas pelas religiões de matriz africana. Seria incorreto, contudo, interpretá-la na chave da separação entre o 'doméstico' e o 'público', como sugere, por exemplo, Johnson (2002), autor que, por outro lado, fornece uma importante descrição sobre a sua presença na topologia de um terreiro de candomblé na cidade do Rio de

[98] A etnografia registra vários casos deste tipo. Cito, entre muitos, aquele de Mãe Renata, ligada ao ritual de *almas e angola*, que 'chegou à mãe-de-santo há quatorze anos e nunca decidiu abrir a sua própria casa' (Pedro, 1999: 108).

Janeiro, observando, de modo especialmente importante para o meu argumento, que a sua 'gramática ritual' criaria uma relação de homologia entre o corpo do iniciado e o próprio terreiro, entendido como um espaço 'estruturado por uma série de portões, portas e passagens, que marcam uma progressão do exterior [que ele define como o espaço público] para um interior mais protegido' (2002: 49).

Trata-se, com efeito, de uma oposição que concerne propriamente ao 'mundo dos outros', separando-o, por exemplo, entre o *lado* dos deuses (os orixás) e o *lado* dos mortos (os eguns e, eventualmente, os exus). Veremos que essa relação pode ser bem mais complicada, mas por agora é suficiente notar que a rua é um dos territórios em que habitam as *almas* e os espíritos nômades, o que dá a ela uma maior proximidade com a feitiçaria. Pai Luis, que, como vimos, morou durante quatro anos na rua, repetia incansavelmente que ela 'não dá nada para ninguém'. Não talvez, devemos acrescentar, porque estejamos fora do 'sistema das trocas' e sim porque a rua é o lado do roubo, da *métis*, antes, ou mais, do que propriamente da doação. Assim, se ela não dá nada, permite, no entanto, que muitas vezes se capture alguma coisa. A rua, de certo modo, é o exterior mais distante da raiz, mas é também um *lado* da própria casa.

Todas as *casas de religião* que dispõem de uma morfologia ritual análoga àquela das casas de Pai Luis e de Pai Mano possuem, junto à sua entrada ou eventualmente na sua parte de trás, uma pequena outra casa que é destinada a abrigar os assentamentos dos exus e/ou de alguns orixás, os quais a protegem do ataque de variadas e perigosas forças externas. Essa casinha, situada na entrada ou nos fundos, mas sempre do lado de fora, separa a casa da rua por ser a rua que a casa possui dentro de si: a casa maior não existe sem a casa menor, exceto, como se verá, naqueles casos em que a casa maior é a sua própria casa menor. A casa se constitui em oposição à rua que ela necessariamente deve conter.

No Reino de Oyá, essa pequena casa, durante certo tempo, esteve localizada nos fundos, reservando-se a frente para outra, tão pequena como a primeira, mas que dá abrigo a três orixás que mantêm relações muito próximas com o universo dos exus. Vimos que na Sociedade Africana Divino Espírito Santo eles dividem o mesmo espaço, localizado ao fundo, em linha reta relativamente ao portão de entrada. Pai Luis, no entanto, distinguia essas forças (de natureza similar) separando-as espacialmente, mas em sua casa atual, a relação se modificou: os orixás que antes estavam na frente foram para trás, e o seu egum que estava atrás veio para frente. Talvez por ele ser filho de um desses orixás da rua, mais especificamente da Iansã Timboá (embora quem coma na sua cabeça seja uma Iansá de dentro de casa, a Oyá) orixá que tem uma relação próxima com o mundo dos mortos, esse egum, que ele chama de odú, é o seu espírito *de frente*. De um modo geral, esse termo é reservado para os exus, dado que são eles que *abrem caminho* (e, portanto, podem fechá-lo) e que protegem (e, por isso, podem também atacar). Como quer que seja, em ambos os casos, esses são os espíritos que vão à frente do corpo, e mais amplamente que defendem os seus lados (Pai Luis sempre diz que existem quatro odús, o da frente, o de trás, o da esquerda e o da direita, embora o primeiro seja aquele que comanda a relação). O Tranca-Fér corresponde ao *exu de frente* de Pai Mano, o qual se encontra *assentado* nos fundos de sua casa, do lado de fora, entre o salão onde está o *pegi* e a casa menor em que se encontram os orixás da rua e os demais exus.

O Reino de Oyá e a Sociedade Africana Divino Espírito Santo são casas cuja relação entre a frente e o fundo é simétrica entre si e inversa ao que acontece no meio, que é, dentro da casa, o espaço habitado por pessoas e por espíritos mais afeitos ao parentesco ritual de santo. Na casa de Mãe Rita, não há nenhuma casinha diante da sua entrada, embora haja uma nos fundos, a *palhoça*, destinada a acolher os assentamentos

em pedra dos seus exus, e o *buraco*, ainda mais ao fundo, dentro do qual estão *assentados* os eguns. O interior da sua casa, por razões que já analisamos, é menos distante do seu fundo do que aquilo que vemos nas casas de Pai Luis e de Pai Mano. Digamos então que as três casas se assemelham pela parte dos fundos, e que as duas acima, diferentes sob vários aspectos, tornam-se semelhantes entre si pela sua diferença recíproca em relação à de Mãe Rita. Essa última estreita ao máximo o intervalo entre a frente e o fundo, de tal modo que faz recolocar no seu interior as forças que Pai Luis e Pai Mano preferem afastar na direção das extremidades. Assim, a inexistência da casinha da frente talvez se explique pela existência de uma casa que fez, daquilo que é apenas o *lado* de outra, o sentido do seu conjunto: o limiar está *cruzado* no meio.

Para aqueles dois, a frente da casa, que pode também estar nos seus fundos, afasta-se o máximo possível do seu interior representado pelo *pegi*, do mesmo modo que a frente do corpo, e igualmente a sua parte de trás, mantêm-se distantes da sua cabeça. O *pegi* e a cabeça contêm o parentesco dos humanos entre si e deles com os deuses, ao passo que a frente e o fundo concentram as potências virtualmente ligadas à feitiçaria. Tanto a casa quanto o corpo dispõem, como se vê, desses dois *lados*: a *linha cruzada* é também o corpo cruzado. A elisão dos orixás na casa e no corpo de Mãe Rita põe o parentesco em uma posição ainda mais próxima à da feitiçaria: o rito de iniciação ao *lado de magia* da sua casa acontece na *kalunga pequena* (no cemitério) que é, por sua vez, um dos lugares onde termina o parentesco das duas primeiras.

Brumana e Martínez (1991) observaram que o terreiro com o qual pesquisaram constituía-se em um 'sistema defensivo' no qual tanto a sua topologia quanto as suas práticas rituais se destinavam a 'manter fora ou a expulsar algo que ameaça invadir ou que invadiu um espaço, seja ele físico, ritual ou pessoal', os quais, como já vimos, não se separam facilmente, e sustentavam que a 'chave de todo o sistema umbandista',

sintetizada na ‘metáfora da relação rua/casa’, estava contida nessa ‘dinâmica entre um interior ameaçado e um exterior ameaçador’ (1991: 124). É a ‘extrema proximidade entre o profano e o sagrado’ imanente a esse sistema que reclamaria, segundo eles, ‘a operacionalização de mecanismos altamente ritualizados para a instauração, a segregação e delimitação deste último’ (1991: 125). De fato, a arquitetura das casas é sempre uma topologia de forças, mas devemos ser cautelosos diante dessa idéia de um ‘exterior ameaçador’. Em parte porque, como vimos, nas casas de Pai Luis e de Pai Mano, a ‘boa distância’ entre a casa e a rua é a menor distância (ou a maior proximidade) entre ambas dentro da pequena casa. A sua posição nos limiares se explica precisamente porque, dentro dela, se está simultaneamente dentro e fora da casa, isto é, trata-se de um pedaço do interior nesse lado de fora que é o exterior mais perto de adentrar a casa. Veremos adiante que muitos rituais celebrados no interior da casa devem começar na rua.

Mas devemos ter cautela, sobretudo, porque não basta dizer que a proximidade espacial entre o sagrado e o profano é menor (ou quiçá até mesmo nula) para então sugerir que se possa rebater sobre ela a separação ritual entre o interior e o exterior. Esses espaços não apenas não se recobrem perfeitamente como também, ou talvez por isso mesmo, nenhum deles é em si próprio homogêneo. Maggie (2001), para quem a casa igualmente se define por ‘limites bem marcados’ entre ‘uma parte externa e uma parte interna’, havia notado, em uma observação que me parece particularmente profunda, que ‘o terreiro é também rio, mar, cachoeira, mata, encruzilhada, cemitério’, todos eles compondo ‘os seus limites espaciais máximos’ (2001: 32, 114). De fato, todos esses lugares são a casa porque cada casa, na sua singularidade, os contém dentro de si, sob uma forma reduzida. Toda casa é assim uma espécie de contração, uma versão, em tamanho reduzido, das forças que agem em todos esses lugares, embora a

ênfase possa ser maior, conforme o caso, sobre uma delas (como, por exemplo, a *kalunga pequena* no Ilê das Almas de Mãe Rita)[99]. Dentre tais forças, devemos ainda acrescentar, existem aquelas que não aceitam ser domesticadas, e assim só 'respondem diretamente na natureza'. É o caso, entre provavelmente tantos outros, de dois *orixás canibais*, presentes em certos rituais de feitiçaria, e que nunca aceitaram ser *assentados* em pedras, permanecendo livres na natureza, respondendo privilegiadamente no mato.

Juana Elbein dos Santos já havia descrito, ainda que de outra perspectiva e tendo em vista a etnografia do candomblé, que 'os limites da sociedade *egbé* não [coincidiam] perfeitamente com os limites físicos do terreiro' (Santos, 2002: 33). A morfologia do terreiro abrange dois espaços diferentes: o urbano, que compreende as construções de uso público e privado, e outro que corresponderia ao 'mato', compreendendo as árvores, as ervas, a fonte, etc. (2002: 33)[100] Esse segundo, tido como perigoso e por isso pouco freqüentado pelas pessoas do terreiro, é um 'espaço selvagem, fértil, incontrolável e habitado por espíritos e entidades sobrenaturais', mas é dele, contudo, que o espaço doméstico toma os elementos necessários à sua expansão e fortificação, devendo necessariamente retribuir por eles (2002: 34). A relação entre esses dois espaços é de troca, e juntos eles simbolizam tudo aquilo que constitui a vida, uma fração dos elementos do *ayé* (deste mundo), aos quais se associam os altares em que estão

[99] Diferentemente do que acontecia na África, escrevia Bastide, 'o candomblé não é templo de uma única divindade [...] é um resumo de toda a África mística' (2001: 78). Foi esse aspecto segmentar que Verger procurou captar com sua interessante definição sobre o caso africano ser antes um 'monoteísmo múltiplo' do que um politeísmo. Sabemos hoje que mesmo na África não era exatamente assim, pelo menos não sempre (Clark, 2000: 381, 382, 383). Mas o importante, no entanto, é guardar a idéia que Bastide fez derivar dessa sua observação, permitindo-lhe escrever que 'o axé do candomblé deve condensar todos os axés, exatamente como o terreiro é um resumo de todo território nagô' (2001: 78). É essa a imagem que devemos reter do seu comentário, a qual, traduzida para o nosso caso, nos leva a sugerir que a casa pode e deve ser descrita como um resumo, uma condensação de forças, resultante de sua conexão ritual com o mundo dos outros.

[100] Bastide (2001) em sua descrição do *babalossaim*, sacerdote consagrado ao orixá Ossaim (Ossanhã) e versado no cultivo ritual das plantas e das ervas, notou que 'as plantas encontradas no mato podem existir no quintal da casa, ou no jardim particular, mas assim, doméstica, não apresenta valor algum. É preciso ir buscá-las no mato mesmo. Há oposição entre o mundo da cultura, de um lado, e o mundo selvagem, de outro. Ossaim não se aventura nos lugares em que o homem cultivou a terra e construiu casas, nos lugares em que disciplinou a natureza. É o deus do mato, e não das plantas cultivadas' (2001: 127).

assentados os seres do *orun* (do outro mundo). Dentre esses altares ou construções, encontra-se a casa em que são adorados os ancestrais, localizada no 'limite do espaço "urbano" e debruçada sobre o "mato" (2002: 34). Os assentamentos dos mortos, dos quais se deve manter distância, encontram-se no limite que marca a passagem entre o 'doméstico' e o 'selvagem'[101]. Essa morfologia, conforme já vimos, não é diretamente transponível para aquelas com as quais me deparei em minha pesquisa. As casas, de um modo geral, não dispõem em seu interior desse espaço selvagem simbolizado pelo mato, e, por essa razão, são muitos os rituais da casa que se realizam fora dela, como, por exemplo, no mato e na praia (ver Epílogo dessa primeira parte)[102]. Mas esses são casos em que as casas buscam fora aquilo que, de algum modo, já está dentro delas.

Bastide (2001) propôs que substituíssemos uma descrição institucional do terreiro de candomblé por uma que o considerasse como um 'sistema de participações' entre 'os homens, as coisas e os orixás', e penso que devemos agora radicalizar essa sua sugestão (2001: 70). Os espaços externos ao terreiro, escrevia ele, só se tornavam sagrados na medida em que o próprio terreiro, por ser 'um pedaço da África' (2001: 73), celebrava neles alguns de seus rituais, de tal forma que esse 'sistema de participações'

[101] Essa mesma separação pode ser encontrada no Tanurijunçara, casa baiana de candomblé angola, detalhadamente descrita por Ordep Serra (1978: 11). As relações com o espaço do terreiro seriam organizadas por meio dessa oposição entre os domínios do doméstico e do selvagem. A casa dos mortos, nesse mesmo terreiro, 'se acha ao pé da manhonga', e o autor nota que, de um modo geral, 'o mato é percebido como um domínio dos espíritos' (1978: 14).

[102] O *batuque na natureza*, cuja descrição consta no referido epílogo, não supõe nada parecido com uma 'adoração da natureza'. 'This is not an adoration of an abstract ideal of Nature at all, but a very concrete worship of concrete places where certain things have happened, or may happen (Sansi-Roca, 2003: 176). Edison Carneiro, no capítulo precisamente intitulado de 'o culto da natureza', o nono de seu livro *Negros Bantos*, já havia notado algo semelhante, e o que ele escreveu em um tom irritantemente pejorativo podemos hoje ler como um elogio, menos sobre o que diz a respeito da cultura e mais sobre o que escreve a propósito da natureza. 'Os negros bantos eram, e são ainda, atrasadíssimos em cultura. Daí a sua dificuldade de generalizar. Dificuldade, não incapacidade. A natureza, por exemplo, não chega a ser divinizada como natureza, isto é, como mundo ou como força estranha ao homem, dele independente. Entretanto, outros povos negros talvez não tenham o mesmo entranhado amor à natureza – ou, melhor, a certas "representações", certas partículas da natureza – como os negros bantos. Difíceis de imaginar a natureza como um todo à parte, esses negros são, porém, inexcedíveis no conhecimento das "folhinhas" do mato [...] [Eles] adoram a natureza "parceladamente", isto é, dividindo-a em diversos pedaços [...]' (Carneiro, 1991/1966: 174, 175). Não generalizar a natureza, não transformá-la em um todo à parte, é um pouco como não unificar as casas. Bastide (1973: 39) foi mais longe do que ele: 'Là où nous voyons la forêt, le Bantou voit des Arbres'.

seguia um movimento que ia do interior para o exterior, mas não o contrário. O terreiro, por sua vez, não se tornava uma África em miniatura, e, portanto, capaz de funcionar como um ator ritual, senão ao final de uma série de 'celebrações particulares' que permitiam fixar nele o *axé*, privilegiadamente canalizado pelo mundo sobrenatural. 'Enterrar o axé', ou então 'plantar o axé', são as expressões mais freqüentemente utilizadas para designar essa fixação, por meio da qual se faz o terreiro participar da África, tornando-o próprio a transformar em África todos os lugares nos quais forem celebrados alguns de seus rituais. O movimento, portanto, tem na África o seu centro de força e procede, segundo parece, através de círculos concêntricos que, ritualmente traçados, estreitam ao máximo a relação entre ela e o terreiro, e cujo resultado torna esse último capaz de realizar o mesmo movimento na direção contrária, distribuindo *axé* para outros lugares.

'O espaço sagrado [conclui Bastide] é o espaço fechado entre os muros ou os limites do terreiro', porém, acrescenta ele, determinados lugares externos a esses limites também são considerados sagrados pelas pessoas (2001: 81). É precisamente na passagem entre essas duas idéias que seu argumento parece mais frágil, como se ele tivesse dado um passo atrás na sua proposta de descrever o candomblé como um sistema de participações e não como uma instituição. 'Efetivamente, diz ele, os lugares profanos só revestem um aspecto religioso na medida em que se tornam um prolongamento exterior do terreiro' (2001: 82). Assim, por exemplo, 'o mar ou o lago não se tornam sagrados senão unicamente no local onde passa o candomblé, e apenas enquanto dura a cerimônia [festa de Iemanjá ou Oxum]', já que 'no dia seguinte, nesse mesmo lugar, a água não [será] mais do que água salgada comum' (2001: 82, 83).

É curioso que Bastide tenha limitado a sacralidade às fronteiras da casa, sobrecodificando a participação pelo corte, já que, na seção seguinte, ele sugere,

acompanhando Froebenius, que 'o [templo] é a imagem refletida do cosmos' (2001: 85). Como já vimos, é pela participação da casa na cosmologia, efeito de um cuidadoso trabalho ritual, que o seu espaço se torna um dos principais cosmogramas de todo esse sistema. Mas se é possível dizer que esse espaço possui fronteiras bem definidas, o que dizer dessa cosmologia graças à qual essas mesmas fronteiras se constituem? O caso é que essa cosmologia é inseparável de toda uma geografia, composta justamente por aqueles lugares que Bastide supôs como irremediavelmente profanos até seu contato com o terreiro, mas que, na verdade, são algumas das fontes primordiais de onde emana o *axé* que anima a sua existência e a vida em geral.

Os meus materiais me levam, portanto, a sugerir que devemos inverter essa descrição de Bastide por uma radicalização de sua profunda intuição: a sacralidade do terreiro (ou da casa) resulta de sua conexão (ou participação) com aquilo que está fora dele. Cada casa (e logo cada corpo) contém em seu interior pequenas porções do *axé* associado a todos esses espaços externos a ela, daí porque o destino da materialidade sensível resultante da sua ação ritual (os animais sacrificados, as comidas secas dos orixás e dos outros espíritos, serviços mágicos de diversas naturezas, etc.) é ser *despachado* no verde, no mato, na praia, no cruzeiro, na estrada, etc. Na casa de Pai Luis, assim como na casa de sua filha-de-santo, e também chefe, Paola, a *obrigação* pode também ser *plantada*, isto é, enterrada nos fundos ou então, no caso do orixá Bará, no portão da casa. A ação ritual raramente (talvez nunca) é endogâmica: é preciso que o *axé* volte para o lugar do qual ele sempre vem.

É pelo mundo dos outros que a casa se conecta com o seu exterior, ou, de outro modo, é por ela que o exterior se torna presente em seu interior. Cada deus ou cada espírito que é cultuado dentro dela traz consigo o seu *axé* particular, inseparável, por sua vez, do espaço com o qual está conectado. O *balé*, o *buraco*, os eguns são a *kalunga*

pequena (o cemitério) dentro da casa; os exus são a rua, o cruzeiro, mas também a praia e o cemitério, ou mesmo combinações entre eles, como o cruzeiro de praia, de cemitério; os orixás são o mato, o mar, os rios, a pedreira, um deles contém a praia, outro a floresta, e assim por diante. Cada divindade traz consigo a sua geografia. Eis por que a morfologia da casa não se expressa apenas através da separação entre formas discretas, ainda que isso também esteja presente, mas também por meio da conexão produzida pela força associada aos seres sobrenaturais que vivem dentro dela[103]. Os limites da casa estão sempre muito além dela porque, de outro modo, ela própria está contida naquilo que contém. O mundo dos outros é o *lado* que concerne à participação heterogênea da casa na natureza e na multiplicidade do seu *axé*.

[103] Assim, por exemplo, afirmava eloqüentemente Pai Diamantino de Oxalá, chefe de uma casa cabinda localizada na cidade de Pelotas. 'Então dizem: "vocês idolatram todos os deuses". Nós dividimos deus em forma de natureza, em forma de orixá. Na verdade é um deus só. Tu entendeste? Só que se eu quiser falar com deus em forma de Iansã, eu vejo o vento [...] Para mim, deus está no vento' (Kosby, 2009: 45).

Epílogo da Parte I. Batuque na natureza

Esse pequeno epílogo, no qual descrevo, com trechos retirados do meu diário, duas festas de batuque celebradas na natureza, encerra a primeira parte, em particular o seu terceiro capítulo, sendo, ao mesmo tempo, parte da matéria que compõe o 'mundo dos outros', ao qual dedicarei os capítulos subseqüentes.

Dia 30 de dezembro de 2010.

Anteontem foi o ritual de agradecimento pelo ano que passou e também o de primícias por aquele que virá. Ele é anualmente celebrado por Pai Mano na praia do Totó, distante dois ou três quilômetros do Balneário dos Prazeres, onde está localizado o Ilê das Almas e onde, durante anos, morou Pai Luis. À tardinha, o céu escureceu, e as pancadas de chuva que se seguiram pareciam anunciar que o ritual seria curto, sem dança, já que o couro do tambor não pode ser molhado, e sem ele não há batuque. Meu amigo Paulo Luz, que estava comigo em meu carro, olhou para o céu e disse que as nuvens iriam embora. E foram. Podíamos ver as estrelas, mas não a lua. Um vento forte ficou no lugar da chuva, deixando algumas pessoas encolhidas de frio, embora a noite não estivesse especialmente fria. O ritual começou no mato, com uma oferenda de aves aos deuses mais novos (Bará, Ogum, Iansã e Xangô), e continuou na areia da praia, às margens da lagoa, onde comeram os deuses do mel (Oxum, Iemanjá e Oxalá). Sobre o *alá* (a toalha branca de Oxalá), cuidadosamente estendido no chão, foram dispostas as flores e as frutas, a comida seca e as aves sacrificadas, e na sua cabeceira, em pequenos buracos escavados na areia, acenderam-se algumas velas, as quais, juntamente com um lampião a gás, garantiram o ponto de luz em cujo contorno se formou a roda dos dançantes. Os orixás, um a um, foram chegando ao mundo, e logo corriam para saudar

as águas, para em seguida voltar ao interior da roda, onde se destacavam pelos movimentos mais graves que imprimiam aos corpos, sulcando com força a areia, sobre a qual também se deitavam, curvando a cabeça na direção da oferenda que recebiam. Consubstanciaram-se conosco, e cada um de nós com a praia, ao comermos a canjica de Iemanjá, bem doce e levemente aquecida, com coco desfiado, uma das comidas preferidas do *povo do mel*. Ao final, levantamos a obrigação: erguendo-a cuidadosamente pelas pontas e pelos lados do *alá*, fomos até a margem da lagoa, despachando o *axé* nas costas da primeira onda que se formou.

Dia 8 de maio de 2010.

Batuque na Natureza para o orixá Ogum. A festa aconteceu no último bosque situado um pouco antes do mato do Totó, entre a estrada e a praia, na intersecção dos domínios pertencentes aos senhores do caminho (Ogum, Bará, Exu) e aos comedores de mel (Oxum, Iemanjá, Oxalá). Ao lado desse bosque, alguns colegas arqueólogos trabalhavam em um sítio guarani cuja datação estimada recua à última década do século XIV. Nós então nos aproximamos, e um deles, o meu amigo e ex-aluno Aloísio, contou que já haviam encontrado, nas camadas estratigráficas mais superficiais, dezenas de vestígios da presença afro-brasileira, como restos orgânicos de oferendas e alguma cerâmica resultante do esfacelamento dos alguidares. Essa terra que já comeu era o prenúncio de um *bom axé*.

Pai Mano, seu filho Jhonatan, seu filho-de-santo Assis do Bará (um dos *tamboreiros* da casa) e eu chegamos ao local perto das 18h, quando já estava escurecendo. Decidimos ir antes de todos para poder organizar o lugar: um bosque fechado de árvores por todos os lados e com uma grande clareira no centro, ideal para a roda dos dançantes, e onde os orixás dariam então os seus primeiros passos naquela

noite. Pai Mano trouxe a imagem do Divino Espírito Santo, o Oxalá de sua cabeça, o *Jobocum*. Essa imagem foi posta na cavidade aberta no tronco de uma frondosa figueira, a *árvore sagrada*, atrás da qual se estendia uma faixa de areia que conduzia até as águas da Lagoa dos Patos. Ao lado da figueira, à esquerda de quem vinha pela estrada principal, um caminho, parcialmente iluminado por uma tocha, conduzia a essa praia, distante não mais do que dez metros do local onde estávamos. Aos pés da imagem, foram depositadas as comidas de alguns orixás e um tapete que as pessoas iriam usar quando batessem cabeça para Oxalá. Do lado contrário ao da figueira, uma pequena fogueira, improvisada na forma de um buraco aberto no chão, serviria para assar a carne dos dois cabritos sacrificados na noite anterior, e também da costela, carne preferida de Ogum, que havíamos comprado naquele mesmo dia. Quatro lampiões, pendurados em alguns galhos, circundavam o local, garantindo a sua iluminação. O ritual ocorreria nesse ponto de luz cercado de mato, e do qual só podíamos ouvir o barulho das ondas que rebentavam contra a areia e o adejar das folhas sacudidas pelo vento no cimo do bosque. Dois cães passeavam por ali, sinal de que Bará estava comendo e que havia recebido a *obrigação*: este orixá, junto com Ogum, sempre manda um cachorro para *confirmar* o *bom axé* do ritual. Um dos cabritos sacrificados era de Bará, o outro de Ogum, orixá das matas e da floresta.

Fazia um bocado de frio naquela noite, mas o bosque, pela espessura do seu cinturão de árvores, continha parcialmente o vento, dando a todos a impressão de que o frio não era tão intenso. Poucos minutos antes do começo do ritual, quando todos já estavam prontos para formar a roda e Pai Mano para fazer a *chamada*, cai sobre o local a primeira pancada de chuva. Como já estava anunciada pela previsão, havíamos decidido trazer alguns metros de lona que serviria para abrigar o local. Mas o seu tamanho, aquém do necessário, só cobriu a parte que ficava ao pé da figueira e um

pouco da roda dos dançantes. Na primeira estiagem, começaram a dançar, e nem mesmo as duas ou três pancadas que se seguiram foram capazes de interrompê-los. Os pés descalços ignoravam as poças de água, a terra gelada e o barro que se formava, e podíamos vê-los revolvendo aquela areia escura e lamacenta enquanto, ao lado, o *tamboreiro* tirava sucessivamente todas as *rezas*, cuidando para que o couro do tambor não fosse molhado. Começa então a *balança*, rito dentro do rito – necessário quando na véspera foi morto um animal de quatro patas – formado por pessoas que, em grupos de seis ou múltiplos desse número (que é o *axé* de Xangô, orixá associado à justiça e à sua representação na forma da balança), organizadas em uma disposição circular, enlaçam as mãos no interior da roda maior, e dão início a uma série de movimentos de aproximação e afastamento em relação ao seu próprio ponto central, até que os orixás se lancem sobre os corpos, para em seguida, largadas as mãos, assumirem o estilo que lhes é próprio, dançando na marcação que particulariza a cada um. Antes da chegada dos orixás, as mãos não podem, sob hipótese alguma, se soltar: em isso acontecendo, uma das pessoas que integram a roda, ou talvez um filho da casa, poderá vir a morrer. Sob aquela chuva insistente, mistura delicada de sacrifício e de benção, víamos os deuses dançarem, enquanto à sua volta, com passos mais lentos, continuavam os humanos, no seu ritmo mais humano. O *axé* gosta do barro e da chuva. Durante meses, essa festa deu motivo para inúmeras conversas, e Pai Mano decidiu introduzi-la definitivamente no calendário de sua casa. ‘Ali tem muito axé’, acrescentou.

Parte II – O mundo dos outros

> Vocês precisam entender que aqui nós tratamos com espíritos. É preciso ter cuidado.
>
> Pai Luis

> O espírito não sobrevive sem a matéria.
>
> Pai Mano

O mundo em que habitam os orixás, os exus e os eguns, o mundo dos outros de modo geral, não é exatamente apresentado pelas pessoas como descontínuo àquele em que se vive[104]. O discurso cosmológico evoca apenas raramente uma topologia própria ao mundo desses seres, e mesmo o destino pós-morte não é descrito dessa maneira, ainda que, nesse último caso, a pessoa seja confrontada com a possibilidade de uma significativa transformação. Padre Brazil (1911: 228) já havia notado, de forma, aliás, particularmente intrigada, que todos esses seres sobrenaturais (ele pensava, sobretudo, nos orixás), embora fossem invisíveis, não eram, contudo, imateriais, a começar pelo fato de que comem[105]. Mas a relação entre o invisível e a matéria não é a mesma para

[104] Risério (1996: 77) observava que as 'religiões africanas, como a iorubá, não estão somente voltadas para temas terráqueos. É a própria superfície terrestre que aparece como o palco por excelência para as ações dos deuses [...]' (1996: 76). E citando Paul Radin ('Mesmo nos poucos mitos que lidam com as chamadas... entidades sobrenaturais, detecta-se um geocentrismo quase obsessivo'), ele acrescenta dispor da 'forte impressão de que a Terra, a morada do ser humano, é o elemento que domina o corpus mitopoético tecido e entretecido nos quatro cantos da África. Na Iorubalândia, sem dúvida, quase tudo se passa em seu espaço. É aqui que Exu incendeia a savana, Iemanjá destrói pontes, Oxum coleciona jóias, Oyá dança com seu corpo de fogo, Oxóssi caça, Xangô luta'. Devemos acrescentar que esse aspecto 'geocêntrico' do mundo dos outros, ao qual Risério também associa o 'antropocentrismo', pois os deuses que fazem da 'Terra um teatro para as [suas] proezas' são igualmente '[...] deuses temperamentais, de vida tumultuosa, [que] realizam gestos e operações tipicamente humanos' (1996: 68), esse aspecto, como ia dizendo, transforma a terra em um conceito particularmente complexo, e mesmo a dimensão humana desses seres, pelo menos de acordo com o meu material, varia muito entre eles. O outro *lado* desses deuses geocêntricos e antropocêntricos (e todos eles não são essas duas coisas exatamente da mesma maneira) é fazer da terra e do humano algo muito diferente, é, por exemplo, fazer do mundo implicado neles um lugar povoado por uma lateralidade virtualmente infinita.

[105] 'Os deuses são grandes comilões', escrevia Bastide (2001: 331).

todos eles, e nisso ela talvez se assemelhe à descrição feita por Wafer (1991) a respeito do candomblé baiano com o qual pesquisou na fictícia cidade de Fernando Pessoa.

> 'In Christianity heaven is metaphorically "up" and hell is "down", which results in the popular conception of a three-tiered universe, with the human world in the middle. Candomblé's universe is structured differently, as is apparent from Padilha's remark that her place, in hell, is "more elevated" than Pomba-Gira's place in the world of mortals. In Candomblé the various entities that populate the universe, and the "places" they inhabit, are conceptualized as lying on a continuum between matter and spirit. The lowest place in this schema is the world of mortals, which is identified with matter – the human being is often referred to simply as "matter". All spirit entities occupy places that are metaphorically "above" matter. These places are themselves hierarchically arranged, according to their degree of proximity to one pole or the other. The *exus* are closest to matter […], for which reason it is considered more appropriate, and more efficacious, to call on them when one needs help in the material world, rather than to trouble the *orixás*, who are high on the spirit-matter continuum' (1991: 14).

Veremos no capítulo cinco que o inferno e a terra podem ser, pelo menos de acordo com certos exus, o mesmo lugar, ambos localizados no *meio* entre os eguns e os orixás, posição intervalar que talvez seja também aquela dos humanos. É perfeitamente possível interpretar a diferença entre o alto e o baixo em termos da maior ou menor proximidade com a matéria, e as pessoas de fato procedem muitas vezes assim, mas daí não se segue que os orixás, que estão mais acima quando comparados aos exus, estejam absolutamente mais distantes da matéria. Essa última é constitutivamente heterogênea. O fato de os orixás estarem mais longe de alguns dos seus *lados*, como a bebida alcoólica, o sexo, é o que permite a eles estarem mais próximos de outros, a saber, os corpos humanos e, particularmente, a cabeça das pessoas. Além disso, os orixás, tanto quando os exus, são hematofágicos, e a maioria dos rituais de sacrifício é destinada a essas duas classes de seres sobrenaturais.

Como dizia o filho de uma *casa de religião*, que durante muito tempo esteve afastado do *lado de santo*, 'os exus entram onde os orixás não entram'[106]. Outras

[106] Palavras que reencontramos na descrição proposta por Lísias Nogueira Negrão a partir de materiais procedentes da umbanda paulista. '[...] Os Exus entram em locais que, pela sua santidade, são vedados

pessoas, no entanto, talvez dissessem que alguns orixás também podem entrar. 'Até Oxalá tem a sua sombra', como ouvi certa vez de um pai-de-santo, mas mesmo que ele, por exemplo, não entre, deverá haver um Bará, eventualmente uma Iansã, quem sabe um Ogum, que possa ir a lugares que os deuses não têm por hábito freqüentar. Ocorre que eles não são sempre iguais a si mesmos. Os três mencionados, através de suas respectivas individuações denominadas de Lodê, Timboá e Avagã, poderiam ir porque são os orixás que se encontram *assentados* na rua. Assim, como sugere Wafer, existem graus diferentes na relação com a matéria, e mesmo o que é chamado por esse nome não recobre algo homogêneo. Se o espírito, como diz Pai Mano, não sobrevive sem a matéria, ela própria se torna, como acontece com as potências sobrenaturais, diferenciada. O politeísmo também é material, ou, para introduzirmos um termo tornado célebre pelas primeiras pesquisas afro-brasileiras e recentemente retomado de uma nova perspectiva (Goldman, 2009), o 'fetichismo' é a sua continuação como multiplicidade da matéria.

É suficiente notar, por enquanto, que o mundo dos outros é como um outro *lado* desse mesmo mundo, seguramente menos visível, porém indissociável dele e de alguns lugares e momentos privilegiados de intersecção, nos quais virtualmente se pode ver (tanto no sentido perceptivo quanto conceitual) aquilo que na maior do tempo não é visto[107]. Tais lugares são coextensivos a esses seres e, pelas razões que já vimos,

aos orixás: encruzilhadas e cemitérios. E há a necessidade de adentrá-los, pois é somente aí que se pode desfazer o mal, no mesmo local engendrado' (Negrão, 1996: 227).

[107] Vitória da Iemanjá, com quem Marilia Kosby realizou uma parte de sua pesquisa de campo, também na cidade de Pelotas, dizia que 'tudo está na nossa volta', pois, acrescenta Kosby, 'coabitamos, mais ou menos virtualmente, o mundo. Mas isso pode ser perigoso tanto quanto pode ser bom, o que requer que se faça algo para que esse contato tome um sentido' (Kosby, 2009:75). Uma das características essenciais do sistema nagô, segundo Juana Elbein dos Santos, é que a cada elemento espiritual corresponde uma representação ou uma localização material ou corporal (Santos, 2002: 40). 'O òrun é um mundo paralelo ao mundo real que coexiste com todos os conteúdos deste' (2002: 54). Tudo que existe no ayé possui um duplo espiritual no orun, e vice-versa. A relação entre a matéria e o espírito é antes de duplicação do que de dualidade. Em épocas remotas, contam os mitos, esses dois espaços não se encontravam desdobrados e podia-se passar entre eles sem problemas. A experiência se desdobrou depois que houve a separação entre os dois e, desde então, os humanos não podem mais ir ao orun e voltar vivos de lá (2002: 54). O que

simultaneamente externos à casa e imanentes a ela. Tanto a casa, como versão ampliada das pessoas e dos seus *assentamentos* rituais, quanto a natureza, da qual a casa é uma versão reduzida, ambas internamente descontínuas, existem em uma relação de continuidade com o mundo sobrenatural. Os corpos humanos, através dos quais e/ou nos quais alguns dos deuses e dos espíritos podem comer, mas também, por ocasião da possessão ritual, dançar, trabalhar, celebrar, constituem uma parte bastante importante do *lado* material desses outros[108].

Sansi-Roca (2003), cujos dados etnográficos provêm de sua pesquisa junto a casas de candomblé nas cidades de Cachoeira e de Salvador, descreveu algo semelhante a essa idéia do corpo humano (e também dos objetos rituais que são os seus duplos) como um dos *lados* materiais das potências sobrenaturais, as quais, devemos agora acrescentar, seriam como o *lado* invisível de cada pessoa[109]. 'Objects may not be only religious symbols, and bodies are not only repositories of individual consciousness, they can be also indexes of these bodiless persons, that use them as their visual form, their

separa esses dois planos da experiência é o 'ar divino' e a respiração que distingue os habitantes do ayé daqueles do orun (2002: 56). Os mortos, nesse sistema, podem ser tanto chamados de habitantes do orun quando de habitantes do ayé, donde o fato de o seu duplo material ter a forma de 'montículos de terra' e de serem invocados por uma batida ritual sobre a terra para que surjam e se manifestem a partir dela (2002: 56).

[108] Já se escreveu que os orixás se nutrem apenas simbolicamente (Santos. 2002: 226). Mas mesmo Juana Elbein dos Santos, neste seu trabalho repleto de descrições e intuições etnográficas especialmente profundas, chama a nossa atenção para o fato de que os seres sobrenaturais se alimentam da força vital sem a qual nenhuma forma ou matéria pode existir. Assim, embora ela não seja exatamente visível, está longe de ser imaterial. Além disso, devo acrescentar, os orixás, os exus e mesmo os eguns podem usar os corpos humanos para comer diretamente a matéria de algum ser vivo. Recordo, por fim, a descrição particularmente brilhante que Anjos e Oro fornecem para o funcionamento do *axé*. Escrevem eles: '[o] axé, como força cósmica, opera no encadeamento material de ícones' (2009: 61). O livro se constitui em um belíssimo desenvolvimento dessa idéia, a qual, inteiramente associada a uma cuidadosa análise da Festa de Nossa Senhora dos Navegantes na cidade de Porto Alegre, faz dele um dos trabalhos teoricamente mais importantes escritos nos últimos anos sobre as religiões de matriz africana no Rio Grande do Sul. Voltarei a ele mais tarde.

[109] Entendo que seja essa uma das idéias avançadas por Diana Espírito Santo em sua etnografia sobre o 'espiritismo cruzado' em Havana. Os guias (os *muertos*), escreve ela, 'se transformarão numa extensão do médium no mundo, nos seus olhos, assim como ele será o referente material dos espíritos, o corpo e a mente que lhes dará ocasião de desempenhar as suas tarefas' (Espírito Santo, 2010: 513). Halloy também havia observado, embora a partir de outra perspectiva, a ocorrência de algo parecido em sua etnografia sobre o candomblé em Recife, em particular para o caso dos orixás. Esses últimos 'são intangíveis, mas também capazes de agir fisicamente sobre o mundo, invisíveis e, ao mesmo tempo, localizáveis no espaço, oniscientes e suscetíveis de serem enganados' (2005: 625).

image' (2003: 3). Apenas acrescentaria que essas 'pessoas sem corpo' não encontram nos corpos humanos somente a sua forma visual ou a sua imagem: eles também são o modo através do qual podem comer os animais que lhe são oferecidos, e, no caso de alguns exus, mas, sobretudo, de algumas pombagiras, manter relações sexuais com os humanos, ou então, fato talvez mais comum, se aproximarem deles quando estão mantendo, entre si, tais relações, para que assim possam aproveitar um pouco do seu prazer. Os humanos são também o *lado* corporal de todas essas 'bodiless persons'.

O conhecido relato feito por Wafer (1991: 3, 4) a respeito da pombagira que perguntou se ele gostaria de beijá-la, e para a qual respondeu que sim, é um dos muitos que se pode encontrar sobre a aproximação entre os humanos e esses espíritos em contextos amorosos e sexuais[110]. Lúcio, espírito andarilho de Mãe Rita, costumava me convidar para ir com ele passar a noite nos cabarés, e, dado que estava em um corpo feminino, insistia no convite dizendo que deixaria todas as mulheres para mim. Era consenso na casa de Pai Luis que o seu exu, o Quebra Galho, tratava-se de um espírito particularmente 'assanhado', sempre fazendo gestos e propostas maliciosamente sexuais às mulheres que iam visitá-lo por ocasião de suas festas e terreiras. Outra mãe-de-santo comentava comigo que eram freqüentes as vezes em que a sua pombagira chegava quando ela estava mantendo relações sexuais com o seu marido, já que, nessas horas, ela se aproximava tanto que acabava por tomar o lugar de seu corpo. Recordo ainda de

[110] Carvalho (1994), em seu importantíssimo ensaio sobre a 'dimensão dionisíaca dos cultos afro-brasileiros', também oferece um relato bastante eloqüente sobre a presença desse *lado* em alguns espíritos. 'Subitamente, porém, enquanto relaxávamos em volta da mesa, baixou na mãe-de-santo uma entidade chamada Mestre Ritinha [o autor tem como referência a jurema e o seu principal ritual denominado de catimbó, ambos na cidade de Recife], que abertamente me convidou para ter relações sexuais com ela. Desconversei, ajudado pelos presentes, que argumentavam com a entidade. Esta aceitou finalmente ir embora, deixando-me tranqüilo, não sem antes expressar-se em termos extremamente explícitos e obscenos, segundo critérios da moral comum, sobre seu desejo [...] Sobre esta específica Mestre Ritinha, várias mulheres me disseram que a mãe-de-santo costuma recebê-la durante as giras, momento em que ela seduz algum homem da assistência, ou mesmo da roda dos dançantes. Afastam-se os dois do salão e têm relações sexuais, o homem em sua consciência comum e a mãe-de-santo possuída pelo espírito. Essa Mestra, porém, sempre deixa uma marca inconfundível de sua presença: no outro dia, após a relação sexual, o pênis do homem apresenta umas pintas, que demoram dias para desaparecer' (Carvalho, 1994: 103, 104). Sobre este mesmo tema, ver também Birman (2005).

uma jovem que desejava muito ter um filho, mas que, por ser homossexual, não se dispunha a manter relações sexuais com homens. Ela então pediu à sua pombagira que a ajudasse, solicitando que fosse possuída por ela durante o ato. Um amigo aceitou a proposta. Para engravidar o corpo, o rapaz possuiu o espírito. A tendência geral é que o corpo humano, na perspectiva dos orixás, esteja mais próximo do parentesco, ao passo que, na perspectiva dos exus, em particular os femininos, ele apareça como mais perto da sexualidade. Veremos adiante que os orixás da rua, sobretudo o Bará Lodê, tendem também a dissociar o parentesco da sexualidade.

O mundo dos outros dispõe de uma complicadíssima heterogeneidade interna, de cujo conhecimento dependem os humanos na arte de mobilizar o *axé* necessário à criação de suas próprias vidas. O saber sobre eles é um saber amplamente ritual, cuidadosamente distribuído de acordo com cada um dos *lados* (dos orixás, dos eguns, dos exus) que constituem esse mundo. As relações de proximidade e de distância que as pessoas estabelecem com esses outros são inseparáveis das relações que eles próprios estabelecem entre si. O mundo dos outros, nas relações internas que o constituem, é também a relação dos humanos consigo mesmos e com o seu mundo[111]. Os capítulos que integram a segunda parte deste trabalho investem na descrição de tais relações, privilegiando os três lados acima, que, muito embora não sejam os únicos, são, no entanto, aqueles que sintetizam o principal da matéria espiritual presente na máquina ritual das três casas.

[111] Vale aqui a mesma observação que Lienhardt (1978: 28) fez sobre os Dinka. 'Dinka religious notion and practice define and regulate the relations between beings [humanos e espíritos] of these two different natures in the single world of human experience which is their common home'. Recorde-se que os Dinka também não dedicam muito tempo a especular sobre um 'outro mundo' de natureza diferente, muito embora os espíritos, ou 'potências' ('Powers'), 'are regarded as higher in the scale of being than man and other merely terrestrial creatures, and operate beyond the categories of space and time which limit human actions'. Mas não se imagina que eles formem um mundo separado, e o seu interesse para os Dinka 'is as ultra-human forces participating in human life and often affecting men for good or ill' (1978: 28). Tais observações de Lienhardt oferecem uma síntese perfeita de muitos dos argumentos que esta tese procura desenvolver.

Capítulo 4. Os deuses e os mortos

A separação entre os orixás (os deuses) e os eguns (os mortos) aparece como uma das mais bem documentadas pela etnografia, presente em muitas das formas assumidas pelas religiões de matriz africana[112]. Já Bastide (2001: 79) notava, para o candomblé baiano, a presença de uma separação entre esses dois cultos, e, antes dele, Protásio Frikel (1972: 253) havia mencionado a existência de 'uma tensão de cultos dentro do sistema [do candomblé]'[113]. Mas há também casos em que essa separação é expressivamente atenuada. Uma mãe-de-santo de grande prestígio nas cidades de Recife e de Maceió afirmava que 'a sua Iemanjá era o espírito de uma mulher brasileira, morta havia relativamente pouco tempo com a idade de 33 anos, cujos nome e história de vida ela conhecia muito bem' (Motta, 2006: 22).

É bastante significativa essa definição do orixá como sendo o espírito de uma mulher morta, sobretudo porque, na literatura afro-brasileira, muitas das definições que as pessoas fornecem para essa classe de seres supõem, em negativo, os mortos ou mesmo o aspecto corporal implicado no fato da morte. Os orixás podem aparecer como seres que nunca viveram como os humanos – seja porque nunca teriam encarnado (Birman, 1985: 31) seja porque, ainda em vida, já eram (essa é a perspectiva de Pai Luis

[112] Assim, como um exemplo entre tantos outros que se poderia mencionar, a Casa das Minas do Maranhão. 'Os voduns não gostam de contato com os mortos, e o pessoal da Casa não costuma atualmente freqüentar o espiritismo. Alguns com problemas vão às vezes procurar centros espíritas. O senhor Waldemiro Reis, antigo espírito de muito prestígio na cidade, era amigo e costumava visitar a Casa ao tempo de Mãe Andressa e de Dona Manoca. A doutrina da reencarnação é aceita por muitos, e o espiritismo é considerado por elas um meio de lidar com os desencarnados' (Ferretti, 2009: 70).

[113] 'Temos, portanto, o caso de um só sistema religioso que se divide em duas linhas ou dois cultos, o dos ôurixá e o dos êgum, harmonizadas quanto à doutrina, incompatíveis, porém, quanto ao exercício de suas funções. O fato dessa separação de cultos dentro das religiões afro-baianas muitíssimas vezes é apontado pelos próprios pais-de-santo. Assim diz o velho Aprígio que se criou na lei de mina santê e mina pôpôu: "minha lei não permite trabalhar com êgum". Guajiru que é gêge faz uma observação toda equivalente. Eduardo se expressa mais claro ainda, dizendo da sua nação iguêxá (nagôu): "Iguêxá não trabalha com êgum. Não tem ilê-sahim. Na nação que tem, é muito afastado das outras coisas". E juntando a razão para isso, diz: "quem tem quarto-de-santo não pode ter ilê-sahim, não pode trabalhar com egum", porque [...] santo e alma e os respectivos cultos não se misturam' (Frikel, 1972: 253, 254).

e de Pai Mano) propriamente orixás – ou então como seres que nunca morreram como os humanos[114]. Para esse segundo caso, encontramos na etnografia a possibilidade de defini-los como *encantados*, a saber, como tendo passado por uma transição diferente à da morte: o corpo daquele que se *encanta* não é mais encontrado[115]. Por este *encantamento*, que pode significar ter sido engolido pela terra, pelo rio ou por algum outro elemento natural, eles teriam adquirido a sua natureza divina e viva, pois os orixás, nas palavras da mãe-de-santo Zite, 'são vivos e não mortos' (Haloy, 2005: 142-145).

Em outros contextos etnográficos, como o do batuque de Belém do Pará, os *encantados* se afastam dessa associação com os orixás. Enquanto permanecem em suas *encantarias*, localizadas abaixo da superfície da terra, no fundo das florestas ou do mar, os *encantados* possuem corpos, mas, quando vêm à terra, eles o fazem como espíritos,

[114] Os nagô, conforme Juana Elbein dos Santos, definem a existência como algo que ocorre, ao mesmo tempo, em dois níveis, 'diferenciando a vida do àyé da do òrun', e estendem, para esse último, a mesma diferença que o separa do espaço anterior, distinguindo os seres do òrun em orixás e ancestrais. Os primeiros seriam emanações diretas de Olorum, associados à origem da criação, enquanto os segundos estariam associados à história dos seres humanos. Essa separação entre os orixás e os eguns é ainda replicada em outra diferenciação interna a esses últimos, distinguindo-os entre os espíritos das pessoas (via de regra mulheres) iniciadas no culto dos orixás e aqueles iniciados (na maioria homens) no culto dos eguns, no qual também se incluem os espíritos dos mortos em geral (Santos, 2002: 102, 104).

[115] Alguns mitos descrevem o surgimento dos orixás como uma transformação associada a um desaparecimento. Martiniano do Bomfim, conhecidíssimo babalaô baiano da primeira metade do século XX, conta como Xangô virou orixá. Chamado à praça pública por um guerreiro inimigo, que suspeitava que a sua intenção fosse a de matar tanto a ele quanto a um companheiro seu, os quais, contudo, eram aprendizes do poderoso rei de Oyó na arte da guerra, Xangô ouviu de seu contendor que, se 'os queria matar, [que mandasse então] armar uma fogueira para [queimá-los] vivos'. Xangô o fez, mas 'a fogueira ardeu sem queimar os dois companheiros intrépidos'. Sucederam-se outras provas, como 'a das brasas e a do azeite fervendo', sem, contudo, qualquer resultado. 'Xangô, sem que ninguém conseguisse saber como, desapareceu do meio das tribos estupefatas. Houve um grande clamor na terra e, mal se dava pelo desaparecimento de Xangô, uma tempestade de violência nunca vista desabou sobre o mundo, com trovoada, relâmpagos e raios. Os homens da nação nagô tiveram medo e exclamaram: - Xangô se tornou um orixá! O maior guerreiro de Yorubá, desaparecendo, levara as favoritas entre as suas mulheres, Oxum e Oyá, para as nuvens' (Bomfim, 2005: 402, 403). Uma outra versão apresentada por Nina Rodrigues (1976/1906) torna o tema ainda mais evidente. Xangô, derrotado, foge na direção da terra de sua mãe, acompanhado apenas por uma de suas mulheres e por um escravo. Interna-se pelas matas, e, abandonado por sua mulher, perde-se no meio da floresta, vagando durante dias sem comer. Xangô pede então ao seu escravo que aguarde em um local, mas este, cansado, vai ao seu encontro e vê Xangô enforcado em uma árvore. O escravo descobre o caminho de volta e leva a notícia a Oyó (onde Xangô até então havia reinado). Aqueles que foram em busca de seu cadáver, já não mais o encontraram. 'Próximo à árvore havia uma depressão no solo da qual fazia procedência a extremidade de uma corrente de ferro. Colaram o ouvido no chão e ouviram Xangô falando debaixo da terra. Assim se convenceram de que Xangô não tinha morrido e sim se transformado em um orixá, ali construíram um pequeno templo e em torno mais tarde se desenvolveu a cidade de *Kusô*' (Nina Rodrigues, 1976: 224, 225).

'invisible to man, and it is thus that they enter human bodies' (Leacock, 1972: 53). Assim, se os *encantados* dispõem de seus próprios corpos quando estão entre si mesmos, transformam-se, no entanto, em espíritos ao se aproximarem dos humanos, fazendo dos corpos desses últimos o seu *lado* material. Para poder incorporar esses espíritos, os humanos se afastam dos seus corpos, ao passo que eles próprios deixam os seus corpos para serem, na relação com os humanos, espíritos. Acima dos *encantados*, estão 'Deus' e os 'santos'. Enquanto 'Deus' está no alto, 'terrivelmente remoto', inacessível, os 'santos' estão mais próximos, pois viveram na terra. Mas eles são tão 'puros' e 'elevados' ('alimentam-se apenas de preces') que não podem ser acessíveis como os *encantados*, ainda que se possa pedir que ajudem esses últimos na realização do que lhes foi solicitado. Além disso, não se espera que os 'santos' possuam as pessoas, embora, em casos especiais, isso possa acontecer. Por estarem mais próximos dos seres humanos ('eles, por exemplo, bebem e fumam'), e por serem também mais poderosos do que eles, os *encantados* são aqueles que fazem funcionar de modo mais eficaz a máquina ritual do batuque[116]. '*Encantado é do fundo, mas santo é do céu*' (Leacock, 1972: 55, 56, 57).

São três as possibilidades de combinação que parecem resultar dos exemplos comentados acima: os orixás não morreram porque não viveram, ou, se morreram,

[116] Vemos algo semelhante na Casa das Minas do Maranhão. 'Dona Deni diz que é muito difícil chegar até Deus. Tudo depende Dele através dos voduns. Depois de Deus vêm os santos da Igreja Católica, que são os verdadeiros santos, já estão purificados, e não pedem nada. Os santos podem resolver tudo, mas estão também muito longe e não precisam mais de nós para nada. Os santos não aparecem e não podem chegar até nós. Se não for através do nosso guia, o santo não chega até nós, pois os santos não baixam. Neste mundo nós estamos perdidos: como vamos chegar aos santos? Nós precisamos dos voduns para chegar a eles. Por melhor que seja, o vodum sempre tem alguma falha e acaba se irritando ou fazendo o que não deve. Os santos são mais puros. Os voduns pedem e os santos mandam. Os santos vivem no Sol, e os voduns, espalhados para administrar o Universo. Tem vodum muito antigo, do começo dos tempos. Não dá para entender se eles tiveram uma encarnação. Dona Celeste diz que os voduns devem ter tido vida na terra como os santos, e que eles não são considerados deuses. Diz também que não entende muito bem dessa história. Eles vieram da África, mas não dizem se têm parentes lá [...]' (Ferretti, 2009: 91). Na página seguinte, o autor acrescenta um comentário maravilhosamente paratático, neste estilo discursivo amplamente disseminado entre as religiões de matriz africana. 'Cada vodum tem devoção a um santo. Por isso, o povo diz que o vodum e o santo são um só, mas não são. O santo é um e o vodum é outro' (2009: 92).

continuaram a ser depois o que já eram antes, e não morreram porque o seu corpo nunca foi encontrado. De um lado, o corpo que jamais tiveram ou então que sempre tiveram como mais potente do que o nosso, de outro, o corpo que simplesmente desapareceu. Apesar das suas evidentes inflexões, os casos acima se assemelham pelo fato de que em todos eles o processo da morte é elidido ou quiçá minimizado, já que, inclusive naquele onde ele está mais explicitamente presente, o que vemos é a mesma atenuação da descontinuidade corporal[117].

Essa diferença é significativamente invertida quando passamos para a conexão ritual que os humanos estabelecem com os orixás e com os eguns. Os primeiros se apresentam em uma relação de maior continuidade com os corpos das pessoas, enquanto a aproximação corporal dos segundos, perfeitamente possível em várias situações, é, no entanto, sempre mais perigosa. A proximidade dos deuses fortalece, embora também possa enfraquecer, ao passo que a proximidade dos mortos enfraquece, ainda que, em circunstâncias específicas, possa igualmente fortalecer. Essa diferença entre os deuses e os mortos se expressa na distribuição heterogênea dos corpos humanos na máquina ritual: de um lado, a iniciação, de outro, a feitiçaria. Veremos, contudo, que essa separação nada tem de absoluta, pois essas duas posições, virtualmente comutáveis entre si, devem ser desencaixadas, ou então encaixadas de maneira específica, em cada ritual.

[117] Véronique Boyer, a partir de sua pesquisa na cidade de Belém, destacou uma significativa controvérsia entre mães-de-santo sobre a natureza dos caboclos. 'Edith conteste Cristina et Rita en lançant: "Beaucoup de gens appellent les *caboclos* des *eguns*, mais l'enchanté véritable n'est pas mort", prétendant par là que le *caboclo* n'a jamais été un esprit de mort [...] Mais en admettant finalement la possibilité d'une dissociation entre le corps et l'esprit lors de la disparition, les Fils de Saint parviennent à concilier ces deux versions du *caboclo*, en tant qu'*egun* et en tant qu'enchanté. Une personne subitement décédée dont le corps se volatilise ou, à l'inverse, un disparu dont le corps refait surface par la suite seront susceptibles d'être devenus des *caboclos* à la fois esprits de morts et enchantés: le retard dans la décomposition du corps constituera alors la preuve de la métamorphose [...] Le *caboclo* oscille ainsi sans cesse entre le monde des enchantés et celuis des hommes. Rosinha, la principale entité de Lurdes, comme une grande partie des *caboclos*, ne serait pas une "pure" enchantée. Elle tiendrait aussi des *eguns*, ces individus qui, n'ayant pas accepté leur mort, restent lies à la terre […]' (Boyer, 1993: 254).

Todos os filhos da casa de Pai Luis possuem um odú, espécie de egum que acompanha os orixás, trabalhando para servi-los[118]. Esses seres existem em número de quatro para cada pessoa: aquele que está à sua frente, outro que a acompanha por trás e dois que se encontram respectivamente à sua direita e à sua esquerda. O primeiro comanda a relação, e é ele que pode, se for o caso, possuir a pessoa. A relação desses seres com cada um não está definida, e é preciso verificar por um procedimento divinatório, o qual envolve um cálculo numérico que tem por base a sua data e hora de nascimento, o que deve ser feito com eles. O odú tanto pode ajudar a pessoa quanto atrapalhar a sua vida, e, nesse último caso, ele deve ser *despachado*. Há situações em que ele, para fortalecê-la, deve ser alimentado e *assentado*.

Pantera, como já vimos, é o odú de Pai Luis, o primeiro espírito que ele recebeu, quando tinha apenas quinze anos de idade. Desde então, ela o acompanha sempre. Pantera parece ter também um companheiro, um odú que Pai Luis chama de Antônio das Almas, que, por raramente *incorporar*, não cheguei a conhecer. Este odú, nas poucas vezes em que chega, fala de um modo incompreensível, com uma voz especialmente cavernosa, e mal consegue ficar em uma posição vertical. Pai Luis sempre explicava a todos aqueles que não o conheciam que, caso Antônio viesse, deveriam cobri-lo com um grande pano preto, que seria como o *alá* (a toalha branca) de Oxalá ao contrário, para que ele pudesse se comunicar. Diego da Oxum, companheiro de Pai Luis, está sendo preparado (está preparando a sua *matéria*) para recebê-lo.

[118] O termo odú, nesse caso, não possui qualquer relação evidente com o homônimo usado para designar os signos divinatórios de *Ifá*, e o paralelo etnográfico que se pode estabelecer, pelo menos em um primeiro momento, é, de um lado, com uma divindade chamada odú, que possuía uma ascendência sobre os mortos, mas a respeito da qual pouco se sabe, e, de outro, com um aspecto assumido pelas chamadas 'mães feiticeiras', ou *iyamis oxorongás*, cujo culto, aparentemente desaparecido, foi descrito por Pierre Verger. Ele escreve: 'O primeiro aspecto pelo qual [*iyami*] é conhecida é o de mulheres velhas, proprietárias de uma cabaça que contém um pássaro. Elas mesmas transformam-se em pássaros, organizando entre si reuniões noturnas na mata, para saciar-se com o sangue de suas vítimas, e dedicando-se a trabalhos maléficos variados [...] O segundo aspecto, menos conhecido, é o de *ìyàmi*, divindade decaída, nossa mãe chamada *Odù* (não confundir com o *odù* de *ifá*) [...]' (Verger, 1994: 16). Uma referência à divindade odú aparece também em Carneiro da Cunha (1984).

Preparar o corpo pode envolver diferentes rituais, desde aqueles através dos quais se alimenta o espírito que quer chegar, até a incorporação de outros espíritos que fortalecem o corpo para a sua chegada. É bastante freqüente, em particular no caso dos exus, que o primeiro a *dar manifestação* na pessoa esteja apenas abrindo o seu corpo para a vinda de um outro. Pai Mano, durante muitos anos, *incorporou* com o Exu das Sete Encruzilhadas, que sempre foi um *espírito cru*, com a fala arrastada e com um caminhar assimétrico, pois uma de suas pernas é de boi, e só mais recentemente começou a fazê-lo com o Tranca-Fér, tão cru como o primeiro. O Exu das Sete Encruzilhadas, também conhecido como Seu Sete, pode continuar a vir, mas é provável que Tranca-Fér assuma integralmente o corpo de Pai Mano.

Durante alguns anos, quando Pai Luis esteve afastado do *lado de santo*, foi Pantera quem reinou integralmente sobre ele. Distante dos orixás, o odú aproximou-se demasiadamente do seu corpo: às vezes, quando Pantera *se incorporava* em Pai Luis, aproveitava para se alimentar de seu próprio sangue. Ainda hoje podemos distinguir em seu corpo as marcas deixadas pelos cortes que ela fazia. Os eguns, de modo geral, tendem a fazer dos corpos humanos menos o prato em que comem do que aquilo que comem. Os animais são elididos e a pessoa pode ocupar integralmente o seu lugar; por isso sua proximidade é sempre perigosa. Mas quando se sabe lidar com eles, quando se tem *axé* suficiente para equilibrar a relação, eles podem também ser poderosos aliados, como é o caso de Pantera. Desde que saibamos moderar a sua gula, o próprio espírito que nos come pode também nos alimentar, trazendo fartura para a nossa casa.

Mas Pantera, que alguns também chamam de *Alassaia*, come igualmente animais de quatro patas, como, por exemplo, porcos. *Alassaia* talvez seja o seu verdadeiro nome, mas não posso ter certeza. Para chamá-la, Pai Luis sempre diz dezoito nomes, e apenas um deles é aquele através do qual ela efetivamente responde. Todos

esses nomes são para que ninguém, além dele, saiba qual é realmente o da Pantera[119]. Lembro que Pai Luis, quando reuniu alguns de seus filhos para lhes passar os nomes dos orixás, recomendou a todos que sempre memorizassem, para cada orixá, pelo menos uns seis nomes, pois, dessa maneira, aquelas pessoas que estivessem com eles na hora de fazer a *chamada* dos santos não teriam como saber por qual nome atendem. Só eles é que poderiam assim chamá-los. O cuidado com os nomes visa a impedir que se possam usar os deuses e espíritos de uma pessoa contra ela mesma, mas é também uma maneira de evitar que alguns deles sejam roubados. Pai Luis sempre diz que se alguém souber o nome do orixá da rua, aquele que protege a casa, poderá chamá-lo para ir consigo. A casa ficaria assim mais vulnerável à feitiçaria.

Tudo para a Pantera tem que ser no *axé* de número nove ou algum múltiplo seu[120]. Um amigo de Pai Luis explicou que isso é assim porque Pantera era uma das dez sacerdotisas que permaneciam trancadas em uma pirâmide no Antigo Egito. Junto com ela, estão sempre outras nove, a respeito das quais, contudo, nada se sabe. Sempre que Pai Luis faz *obrigação* (quando mata) para a Iansã (seu orixá de cabeça), ele alimenta, um pouco antes, a Pantera. É ela, por sua vez, quem alimenta a Iansã, ou melhor, pelo fato de já estar alimentada, é ela quem providencia o *axé* (neste caso o termo refere o dinheiro necessário à compra dos animais) para que a segunda possa comer. Se não o fizesse, Iansã não mais a deixaria 'chegar em' Pai Luis.

Foi com um pouco do sangue de Pai Luis, e também com o daqueles animais, que Pantera se fortaleceu. Nos últimos dois anos, quando finalmente ganhou a casa que

[119] Diego da Oxum, companheiro de Pai Luis, dizia que Pantera era somente um 'nome fantasia'. Esse fenômeno possui notável recorrência etnográfica, mas ainda não foi objeto de um trabalho específico. 'Segundo Euclides, chefe da Casa de Fanti-Ashanti, no Maranhão vigora o antigo costume de o pessoal dos terreiros não dizer o nome das divindades. Muitas vezes dizem apenas um apelido' (Ferretti, 2009: 89).

[120] O número nove, na etnografia do candomblé, 'aparece também em relação com os mortos e os ancestrais', e Juana Elbein Dos Santos menciona a existência de um mito que discorre sobre os nove filhos da Iansã do *balé* (2002: 58).

tanto queria, uma armação em forma piramidal feita de bambus que se encontra localizada na frente da casa de Pai Luis, ela abandonou a sua dieta hematofágica[121]. 'Quando ganhar a minha casa [ela dizia] não comerei mais sangue, e quando isso acontecer nada mais vai faltar para o Luis'[122]. Desde então, a vida de Pai Luis deu, como ele mesmo diz, 'um grande salto, principalmente financeiro'. 'Ela está devolvendo para a gente tudo aquilo que comeu durante todos esses anos', diz Pai Luis[123].

Mesmo um egum, em geral associado ao *axé de miséria*, pode, portanto, transformar o *axorô* (o sangue) em um *bom axé*. Pai Luis, no entanto, sempre lembra que essa relação, ainda que seja com aquele odú que nos favorece, nunca é simples e deve ser objeto de constante atenção. Um pouco antes de ganhar a sua pirâmide de bambus, Pantera andava revoltada com Pai Luis, reclamando por ele não dar jeito de providenciar a morada que tanto desejava. Certo dia, à tardinha, enquanto Pai Luis descansava no sofá localizado no piso superior de sua casa, na época ele ainda morava em um sobrado de dois andares, Pantera, que costuma falar em seu ouvido, gritou: 'Estou de saco cheio da tua cara!' Pai Luis, nesse exato instante, perdeu a consciência e, minutos depois, quando voltou a si, percebeu que estava na beirinha do terraço que dava para a calçada da rua, enquanto Pantera, controlando ainda o seu corpo, mas lhe permitindo ver onde estava, esbravejava em seu ouvido: 'Eu vou te matar, vou te jogar lá embaixo'. 'Felizmente, nessa hora, ela foi embora', comentou Pai Luis.

[121] Bastide (2001: 131) já havia observado, para o candomblé baiano, que os bambus eram consagrados aos eguns. 'As casas dos mortos são algumas vezes feitas de bambus'.
[122] O fato de Pai Luis ser travesti permite a alguns de seus espíritos mais jocosos, como o Quebra Galho, e mais eventualmente a Pantera, a se referirem a ele como 'o meu puto'. Pai Luis não deixa por menos, e quando se levanta, ainda muito cedo pela manhã, vai até o *pegi* e diz: 'Bom dia, Minha Mãe, Bom dia, Meu Pai, Bom dia a todos os orixás!'. E depois segue até a casa da Pantera: 'Bom dia, Vagabunda!'.
[123] Vê-se aqui a presença de uma assimetria temporal na restituição sacrificial sobre a qual a etnografia afro-brasileira tem sistematicamente chamado a atenção (Vogel; Mello; Barros, 2001: 107). Além disso, não são os humanos que aparecem, pelo menos nesse caso, como restituintes dos deuses, e sim os mortos, ou, mais especificamente, um deles. É ele que restitui aos humanos o que estes lhe deram.

De um modo geral, todos os seres sobrenaturais são, como se costuma dizer, 'facas de dois gumes'. O próprio orixá, quando a pessoa está em falta com ele, pode mandar o odú em seu lugar, como uma maneira de puni-la. Em uma festa de batuque, diz Pai Luis, ninguém perceberá a diferença, pois 'o odú, acrescenta ele, é um lado do orixá, o seu lado esquerdo'. Mas mesmo o odú tem também a sua *virada*. Dentro de sua casa de bambus, Pantera não come mais sangue, mas ela possui uma outra, ao que parece (pois essa eu não conheço) localizada nos fundos da casa de Pai Luis, na parte extrema do seu pátio, onde então, na sua *virada*, ela se alimenta de sangue. Se na *virada* dos orixás são, na maioria das vezes, os eguns que tomam a frente, eles próprios podem se dividir em um *lado* que se alimenta de *axorô* e outro que não o faz. O orixá e o odú estão sempre em paralelo, e Pai Luis demonstra isso para nós movimentado as suas duas mãos, com as palmas abertas uma sobre a outra, para frente e para trás, deixando entre elas um pequeno intervalo. Devemos ter cuidado para que ele não se estreite demais e para que nenhuma das mãos se afaste da outra, avançando ou recuando demasiadamente.

Tanto Pai Luis quanto Pai Mano definiriam como particularmente estranha, seguramente muito distante do *fundamento* de seus respectivos *lados*, aquela equivalência entre Iemanjá e o espírito de uma mulher falecida. Se, para ambos, a possibilidade de um humano virar egum é real, parece pouco provável, contudo, a possibilidade de que ele se transforme em um orixá. O caminho dos mortos encontra-se mais aberto do que o caminho dos deuses. Quando perguntei a Pai Luis o porquê dessa diferença, ele me explicou que era pelo fato de os orixás já existirem ('não pode aparecer mais um'), enquanto os eguns, por outro lado, seriam inumeráveis. Para Pai Mano, o egum é 'um e vários ao mesmo tempo': ele não se multiplica, mas se fortalece infinitamente com a captura de outros espíritos, os quais, por se tornarem parte dele,

podem se transformar naquilo que ele é. O egum, que Pai Mano costuma referir no singular, é intensivamente múltiplo, mas, para Pai Luis e Mãe Rita, ele também pode se reproduzir de maneira extensiva: há sempre um novo egum que pode aparecer. Voltarei a este tema no final desse capítulo.

Se todos os seres são muitos, os orixás são vários dentro de classes mais fechadas para os humanos, mas isso, como tudo, depende da casa. A perspectiva de Mãe Rita, embora não exatamente igual àquela da mãe-de-santo acima, é mais próxima à dela do que à de Pai Luis e de Pai Mano. O egum não é egum indefinidamente. Ele pode, por exemplo, se transformar em exu que, por sua vez, pode virar, ou pelo menos se aproximar muito, de um orixá. Mas não, contudo, de qualquer orixá, e sim daqueles que *respondem* na rua e que, precisamente por isso, não podem ser cultuados no interior da *casa de religião*. Refiro-me aos orixás que, nas casas de Pai Luis e de Pai Mano, encontram-se na casinha que fica do lado de fora e que são, como se costuma dizer, os principais *guerreiros*, a *frente de batalha*, aqueles que, quando é preciso, podem defender e atacar com mais força os inimigos, tomando parte, portanto, nas situações que envolvem algum tipo de feitiçaria. 'Não pode aparecer mais um orixá', mas o Exu de Mãe Rita contém, à maneira de uma transformação virtual, uma das individuações associadas aos orixás das casas de Pai Luis e de Pai Mano.

Mãe Rita não pensa que o espírito de uma pessoa que morreu possa se transformar imediatamente em orixá, mas sim que ele vira um orixá depois de ter passado por esses outros seres (os exus) que, para Pai Luis e Pai Mano, se distinguem dos orixás. Recorde-se que na casa de Pai Mano os exus se encontram *assentados* juntamente com os orixás da rua, realizando no plano ritual uma aproximação semelhante àquela que Mãe Rita postula no plano escatológico, o que, por outro lado, não acontece na casa de Pai Luis, onde eles se encontram em lugares separados. Para

Pai Mano, o Bará da rua é como um exu, mas Pai Luis, que é filho da Iansã Timboá, também ela um orixá da rua, distingue os dois, muito embora reconheça a sua afinidade por serem ambos de fora da casa.

Pai Luis permaneceu com a Timboá na cabeça durante um ano, até que a sua mãe-de-santo, Mãe Odete do Xapanã, vendo que ele 'andava completamente virado', resolveu tirar essa Iansã da rua e pôr no seu lugar uma que fosse de dentro da casa. Foi então que Oyá passou a comer em sua cabeça. Mas se Pai Luis, como ele costuma dizer, se *ocupasse* com a sua mãe, isto é, se fosse possuído por ela, quem, no entanto, chegaria seria justamente a Timboá e não a Oyá. Dada a natureza de sua força, Pai Mano entende que não se deve *assentar* a Timboá. Em sua casa, os únicos orixás da rua que estão *assentados* são o Bará Lodê e o Ogum Avagã, enquanto Pai Luis, além desses dois, tem aquela também *assentada*. A mãe de Pai Luis, que é um pouco *forte* para a sua cabeça, torna-se demasiadamente *forte* para Pai Mano. 'Se o Lodê tem um filho, explica Pai Mano, nós deixamos', mas, quando se trata da Timboá, 'não cultuamos matar na cabeça de ninguém, pois é um orixá muito forte e no futuro pode atrapalhar a vida da pessoa. Geralmente se põe a Oyá no lugar, e se corta de lado para a Timboá'. Ela come na *vasilha*, mas não na cabeça. A tendência ritual é que nenhum orixá (e nisso eles diferem, em parte, dos eguns e de alguns exus) coma diretamente no chão. Por isso, quando elidido o corpo, a interposição da *vasilha*.

O destino pós-morte de Mãe Rita supõe a possibilidade (nem sempre, contudo, atualizada pelos espíritos) de uma diminuição progressiva, mediada pelos exus, da distância entre os eguns e os orixás, ainda que esse encurtamento seja interrompido precisamente na diferença que separa os orixás em dois conjuntos heterogêneos, a saber, os da rua e os da casa. No Ilê das Almas, a *passagem*, ou a aproximação, entre os eguns e os orixás, retoma uma das separações que, nas casas de Pai Luis e de Pai Mano,

distingue, embora não exatamente da mesma maneira, os orixás entre si. Um *lado* dos deuses, não por acaso o mesmo que os aproxima mais da feitiçaria do que do parentesco, preenche o intervalo que os separa dos mortos.

A etnografia de Halloy (2005) documenta a ocorrência de algo bastante similar. As casas de candomblé com as quais pesquisou na cidade de Recife expressam na topologia ritual a separação entre os eguns e os orixás. Exatamente como na casa de Pai Mano, os primeiros são cultuados no *balé*, enquanto o *pegi* é reservado aos últimos. Da diferença entre esses dois espaços resulta uma série de cuidados rituais: um *assentamento* de orixá não pode adentrar o *balé*, e, quando de uma *obrigação* dedicada aos eguns, as pessoas devem evitar a entrada no *pegi*, o inverso sendo rigorosamente verdadeiro (2005: 327). O seu material, no entanto, chama a atenção para a existência de dois assentamentos de orixás (um Exu e uma Iansã) simultaneamente presentes no *pegi* e no *balé* (2005: 328, 329). Não se trata, seguramente, do Exu e da Iansã nas suas respectivas formas gerais, mas sim de alguma individuação especial dos dois (na literatura, essa individuação é geralmente referida como *qualidade*, *passagem* ou *caminho*). O fato de que esses dois orixás possam transformar um grande intervalo em um pequeno intervalo deriva da particular divisibilidade interna de sua forma, a saber, da possibilidade de serem ritualmente individuados como deuses *e* como mortos[124]. São

[124] Halloy também notou que se, por um lado, 'a "natureza" dos *orixás* é (em parte) concebida por oposição àquela dos *eguns* ou dos "espíritos" da *jurema*, alguns testemunhos [por outro lado] tendem a relativizar essa oposição. 'O *orixá* é vivo. É como um *egun*, mas um *egun* diferente, um *egun* leve. É um santo mais leve. Um *orixá* é leve, é um espírito leve. "Pesados" são o Zé Filintra, o Zé Bebinho e toda essa turma: Pomba-Gira, Paulina...' (2005: 145). Nota-se também a existência de uma relação entre os eguns e os espíritos da jurema, entre os quais haveria uma 'equivalência de "natureza" [...] posto que os primeiros podem ser considerados como sendo uma variedade particular de espírito' (2005: 147). Mas essas 'duas categorias de entidades espirituais' são 'claramente diferenciadas' tanto no 'plano ritual' quanto no 'plano conceitual'. 'No plano ritual, o culto aos *eguns* pertence ao próprio rito do *candomblé*, enquanto o culto aos "espíritos" é feito na *jurema* e na *umbanda*. Assim, quando um mesmo terreiro abriga as duas categorias de entidades espirituais, os espaços onde estão localizados os seus respectivos objetos cultuais são claramente separados e o culto de ambos não pode ocorrer simultaneamente [...] No plano conceitual, os *eguns* se diferenciam dos "espíritos" da *jurema* pelo fato de que são "espíritos" dos ancestrais da família-de-santo, ao passo que os segundos são "espíritos" de antigos mestres da *jurema*, de

deuses que dispõem internamente de (pelo menos) dois *lados*. Pai Luis entende que esse é o caso da maioria dos orixás, e define esse *outro lado* como sendo a sua *virada*. Mãe Rita também costuma dizer que, dentre todos os orixás, há sempre um que é só para *dano* (feitiço).

Nas casas de Pai Luis e de Pai Mano, o mesmo sendo válido para todas as casas de *nação* que conheci, os orixás se organizam internamente a partir de várias divisões. A mais familiar à etnografia é, provavelmente, aquela que os separa em duas classes etárias: os novos e os velhos. Teríamos então, nessa ordem, os seguintes orixás: Bará (masculino), Ogum (masculino), Iansã (feminino), Xangô (masculino), Odé e Otim (masculino/feminino), Ossanha (masculino), Obá (feminino), Xapanã (masculino), Oxum (feminino), Iemanjá (feminino) e Oxalá (masculino). Os orixás novos são aqueles que vão de Bará a Xapanã e os velhos de Oxum a Oxalá. Iemanjá e Oxalá são considerados mãe e pai de todos os outros, e, por isso, os mais velhos entre os velhos, 'os primeiros que foram criados', como diz Mãe Rita. Note-se que Exu, ao contrário do material de Halloy, não aparece entre os orixás, o seu lugar sendo ocupado por Bará. A relação entre Exu e Bará é particularmente complicada e será examinada com mais cuidado no próximo capítulo.

Essa diferença dispõe esses seres em uma ordem crescente, a qual não necessariamente corresponde à existência de uma hierarquia entre eles. Embora essa separação possa ser recoberta pelas categorias de alto e baixo, Oxalá sendo aquele que está mais acima e Bará o que está mais embaixo, nenhuma assimetria quanto a seus respectivos *axés* decorre daí. Os novos, tanto nas relações internas ao *orumalé* (nome

escravos africanos, de prostitutas, etc., mais comumente exteriores à linhagem familiar do chefe de culto' (2005: 147).

que designa o panteão dos orixás) quanto na idade ritual de sua *feitoria*, devem respeito aos velhos, mas a senioridade não representa, necessariamente, uma divisão hierárquica de suas potências[125]. Os poderes de cada orixá são sempre relativos, não excedendo o domínio que é próprio a cada um. Se um chefe precisa fazer para alguém uma *abertura de caminho*, ou um *axé de movimento*, para que a sua vida possa fluir com mais facilidade, ele provavelmente o fará com os Barás (ou mesmo com os exus), que são os donos das encruzilhadas e cujo *axé* está sempre associado à mobilidade, e não, por exemplo, com Oxalá, para quem o *axé* remete antes à clareza e à visão. Alguns chefes podem reunir, em operações rituais diferentes, os dois *axés*: com Bará, abrem o caminho e, com Oxalá, conseguem iluminá-lo.

Na relação entre os orixás não há nada parecido com um reinado, mesmo quando alguns deles são considerados reis ou rainhas de determinadas *nações*. Cada orixá, na realidade, tem vários reinos, e esses reinos, conforme já vimos, são as casas de seus filhos que se tornaram pais ou mães-de-santo[126]. Nenhum desses reinos pode aspirar a uma relação de soberania sobre os demais: a relação de um orixá com outro orixá é como a relação de uma casa com outra casa. Os orixás, contudo, não reinam sozinhos. Para que um chefe possa abrir a sua casa pelo *lado da nação*, ele deve ter *assentado* todos os orixás e não somente aqueles que comem em sua cabeça e no seu corpo[127]. Como uma significativa transformação daquele chefe que, alhures, pode 'ter o *pegi* na cabeça' (Segato, 2005: 243), cada casa aqui deve conter o *orumalé* inteiro: todos os

[125] É possível que um pai-de-santo mais velho, por alimentar há mais tempo o seu orixá, disponha de mais força do que um jovem pai-de-santo, mas isso está longe de ser a regra. Os casos de guerra de feitiçaria entre chefes que foram, ou eventualmente são, pai e filho-de-santo um do outro não têm o seu desfecho assegurado para nenhum dos lados.

[126] Se a casa pode ser como um reino, a etnografia demonstra que a cabeça é também passível de ser descrita como tal. Foi o que observou Opipari (2009: 196) em sua monografia sobre o candomblé de São Paulo: 'Kilombo [pai-de-santo] pensa o ori como um reino, onde o primeiro santo é um rei cercado por seus príncipes e princesas (o segundo, terceiro... orixá do enredo), por seu escravo (o exu-escravo) e, ainda, por um bufão (o erê)'.

[127] A etnografia da Casa das Minas do Maranhão registra um fenômeno parecido. 'Para ser uma Casa completa tinha que ter voduns de todos os pelotões' (Ferretti, 2009: 58).

orixás acima mencionados encontram-se *assentados* nas várias casas que seguem o *lado da nação*. Os chamados *orixás da casa*, apesar de não comerem necessariamente no corpo do chefe, são, no entanto, individuados na relação que mantêm com ele. Um dos comentários maliciosos que se pode fazer a respeito de um chefe é dizer que ele, mesmo dispondo de *casa aberta* e já tendo posto diversos filhos no *chão*, não possui ainda todos os santos *assentados*. Para que um chefe possa fazer pessoas em sua casa, é preciso que todos os seus santos já tenham sido feitos em outra casa: *assentar* os orixás de alguém é ter os orixás *assentados* por outrem.

Esse *fundamento* se altera bastante quando passamos para o *lado de exu*. Nenhuma casa, a rigor, possui todos os exus *assentados*, precisamente porque ninguém sabe quantos eles são. O seu número virtualmente infinito torna possível, e necessário, apenas o *assentamento* daqueles que são os exus do chefe e também, quando for o caso, daqueles de seus filhos. O menor número, no plano ritual, é como a outra face de sua inumerabilidade no plano cosmológico. Mas os exus, por outro lado, podem ser individualmente classificados com base em quatro grandes *linhas*: a *linha das almas*, a *linha do cruzeiro*, a *linha da praia* e a *linha da mata*. Assim, por exemplo, Maria Molambo de Mãe Rita e o Tranca-Fér de Pai Mano são exus conectados ao *axé* da primeira *linha*, bastante próximos, portanto, dos eguns. Já o Exu Quebra Galho de Pai Luis está ligado à *linha da mata*, muito embora ele disponha de outro, a Pombagira Molambê, que pertence à *linha das almas*. É possível também que essas *linhas* se cruzem, e, quando isso acontece, o exu pode ser identificado como dispondo de um *axé* associado, por exemplo, ao cruzeiro de cemitério, ou ao cruzeiro de praia. Cada uma dessas *linhas* pode, por sua vez, ser ainda mais individuada. No caso da *linha da mata*, há, por exemplo, a Pombagira da Figueira, o Exu do Lodo, o Exu Formiga, o Exu Morcego, o Exu Cobra, o Exu Jacaré, etc., esses últimos podendo eventualmente se

apresentar sob a forma de seus animais epônimos. Alguns desses exus podem também se dividir, à maneira dos orixás, através de classes de idade: Molambê, Molambo e Molambinho seriam respectivamente os *lados* velho, adulto e novo do mesmo espírito.

Voltemos aos deuses. É aquela disposição etária que vemos ser recapitulada na seqüência ritual das festas de orixá. Sempre se começa com as *rezas* do Bará, o primeiro entre os novos, e termina-se com aquelas de Oxalá, o último entre os velhos, o caminho inverso não podendo ser trilhado: depois que se avançou, não se deve voltar[128]. Mas a etnografia registra modos diferentes de organização para essa seqüência. Mãe Neida do Xangô e Pai Donga da Iemanjá, ambos do *lado de oió*, afirmavam que Iansã era a rainha dessa nação, e por isso, ao final da ordem ritual dos orixás, cantava-se para ela juntamente com Oxalá (Corrêa, 2006: 185). Iansã, como diz Pai Luis, é 'a menina dos olhos de Oxalá', o que faz deles orixás muito próximos, embora não possam se associar para compor o *ajuntó* de uma pessoa. Ainda do *lado de oió*, há casas cuja estrutura ritual segue uma ordem de gênero e não etária: começa-se então pelos orixás masculinos e termina-se com os femininos, cantando-se para Oxalá entre esses últimos.

Qualquer que seja, no entanto, a natureza da ordem seqüencial, Bará sempre começa e Oxalá termina. Essa dimensão linear organiza a série em que o *tamboreiro tira as rezas*, mas não se aplica à *chegada* dos próprios orixás. Bará e Oxalá podem possuir ao mesmo tempo cada um de seus filhos, e todos os orixás se fazem simultaneamente presentes em todas as festas. A seqüencialidade da música ritual coexiste com a simultaneidade dos deuses: as suas *rezas* são serializadas, mas eles dançam juntos. Não encontrei nenhuma organização semelhante a essa nas festas dos

[128] Corrêa descreve essa inversão da seqüência como o gesto de 'virar o tambor', cheia de perigos, e provavelmente associada aos mortos. 'O Ayrton do Xangô conta o caso em que seu pai-de-santo, de outro local da casa, percebeu que o tamboreiro virara o tambor. "Ele veio correndo e gritou: tá querendo atrasar a minha casa, me matar, filha da puta?" (Corrêa, 2006: 119). Nunca me deparei com essa expressão, mas ela repete, na relação com o instrumento musical, o mesmo sentido contido na idéia da 'virada do orixá'.

exus. Cada *ponto* cantado pelo *tamboreiro* pode ser retomando inúmeras vezes durante o ritual, freqüentemente a pedido dos próprios exus. A diferença mais marcada é aquela entre o *ponto* que se usa para chamar esses espíritos e aquele usado para mandá-los embora. Mas entre um e outro, todas as combinações são teoricamente possíveis.

Pai Luis, diferentemente de Pai Mano, menciona a existência de Olorum acima de Oxalá, e que seria como o criador de tudo aquilo que existe. Olorum, no entanto, não é um deus ritual, não possui filhos humanos e não toma parte na culinária do sacrifício, como se, uma vez criado o mundo, ele houvesse se retirado, à maneira de um 'deus ocioso'. Destoando de todos os outros orixás, Olorum é um deus que não come. Abstém-se, portanto, de participar diretamente dos assuntos humanos, guardando certa distância relativamente à vida que ele próprio criou, sendo geralmente lembrado quando já se esgotaram as alternativas disponíveis para agir sobre um evento adverso, nada mais restando a fazer senão entregar tudo em suas mãos[129].

Olorum, pelo menos sob esse aspecto, é um pouco como o análogo daquilo que as pessoas chamam de destino. A Pombagira Maria Molambo de Mãe Rita costuma dizer que 'quem dá o destino é deus e não o diabo', e a própria Mãe Rita acrescenta que o destino de alguém não pode ser exatamente mudado, somente atrasado ou adiantado.

[129] Após observar que Olorum, 'o criador de tudo', não recebe culto específico, Padre Brazil nota que são os orixás que constituem o objeto de ritos particulares, apresentando-se como seres que, por sua vez, estariam muito proximamente relacionados com os mortais (Brazil, 1911: 208). A relação entre eles e o criador intriga o padre, a quem uma senhora, provavelmente mãe-de-santo, fornece uma profunda explicação, mas que deve ter parecido a ele como teologicamente insatisfatória. 'Para saber se Olorum é mais que os santos é preciso ser deus', disse ela (1911: 210). Um humano, pela sua posição, não pode, portanto, responder uma questão que diz respeito à relação entre os deuses. Quem seriam então os orixás, espíritos criados por Olorum ou 'phantasmas humanos'? A pergunta toca na questão com a qual comecei o presente capírtulo: os orixás terão vivido como nós ou serão seres, eventualmente forças, emanadas de Olorum? Não há, como já deve estar claro, uma única resposta para ela, mas o problema implicado aí é que nos parece decisivo. Se os deuses um dia viveram como humanos, o que faz deles seres diferentes dos mortos? A cosmologia é atravessada por uma questão propriamente antropológica, concernente à posição dos humanos. Voltarei parcialmente a ela nas páginas finais desta tese.

O que é para ser, será, pode-se apenas empurrá-lo ou então antecipá-lo parcialmente[130]. Esse maior ou menor intervalo para frente e para trás faz da relação com o destino não uma fatalidade com a qual se deve pactuar, mas um afrontamento constante do limite que ele põe para cada um, até o ponto em que o *amor fati*, a assunção ativa da passividade, modifique essa relação, pois mesmo aquilo que não se pode mudar exige uma ação da pessoa sobre ela própria. Escolher o destino é também aproximar o que está mais longe. Tanto Pai Luis quanto Pai Mano e Mãe Rita sempre diziam que há situações pelas quais todos devem passar: elas fazem parte do próprio aprendizado da *religião*.

Pai Luis freqüentemente brincava dizendo que tinha a impressão de que para muitas pessoas o pai-de-santo seria um imortal. Longe disso. Ele próprio recorrentemente sonhava que acabaria a sua vida em uma cadeira de rodas. Mas isso não parecia lhe impingir maior medo. Raramente os filhos e amigos de sua casa podiam vê-lo reclamar das dores terríveis que, no entanto, todos sabiam que ele sentia, e que acometiam principalmente as suas costas, pernas e pés. Poucas eram as atitudes que o deixavam mais impaciente, verdadeiramente exasperado, do que as reclamações de cansaço que algum filho-de-santo seu pudesse fazer para justificar a sua ausência nos rituais da casa ou o descumprimento de alguma de suas obrigações cerimoniais[131]. 'A África, no dizia ele, não é conforto, não é luxo, e um pai-de-santo deve passar e ter passado por dificuldades na vida'.

[130] Segato (2005), ao comentar os materiais etnográficos yorubás analisados por Bascom, os quais têm na noção de destino um importante articulador conceitual, escreveu que '[o] destino não pode ser alterado, mas sua boa qualidade pode ser assegurada e, em caso de ser extremamente desfavorável, pode ser atenuado por meio da realização de sacrifícios à cabeça recomendados pelo oráculo de Ifá' (Segato, 2005: 83).

[131] Veremos posteriormente que o cansaço traz consigo outras implicações, relacionadas, por exemplo, com a iniciação e também com a feitiçaria.

Aceitar as suas próprias dores, enfrentar todas as dificuldades insurgidas do decurso da vida, é rigorosamente análogo ao animal de quatro patas que não pode dar sequer um grito no instante em que será sacrificado, pois, naquele momento, ele está doando a si mesmo ao deus que irá comê-lo: se gritar, ou então se a ave bater as suas asas, o sacrifício deve ser imediatamente interrompido[132]. Mas a sua entrega é também o efeito produzido pela força do orixá ou do exu, o desejo voraz que, partindo deles, atrai o primeiro até a cena sacrificial. O animal que gritasse seria como o deus que se recusa a comê-lo. 'Tira-se uma vida para se fazer outra e assim não se pode imaginar que a própria vida não irá oscilar', acrescenta Pai Luis. Retomarei o destino no capítulo sobre a feitiçaria. Noto que, na perspectiva da ação ritual, o mundo dos outros que conta para as pessoas é sempre aquele que se situa em uma região intermediária: nunca tão longe como Olorum, mas cuja proximidade varia muito conforme cada um dos outros seres sobrenaturais. O intervalo entre ele e os humanos é altamente povoado, e ele próprio é cheio de inúmeros outros intervalos.

A diferença entre velhos e novos que separa os orixás em dois grupos é retomada em cada orixá. Orixás velhos como Oxalá, Iemanjá e Oxum dispõem de *passagens* mais novas, o mesmo acontecendo com os orixás novos, os quais também se apresentam com *passagens* mais velhas. Cada orixá conhece, portanto, as suas próprias divisões. Bará se divide em cinco orixás: Légba e Lodê (ambos da rua) Lanã (que seria como o Lodê do interior da casa), Adague e Agelú; Ogum em quatro: Avagã (da rua), Onira, Olobedé e Adiolá (este o mais velho); Iansã em quatro: Oyá Timboá (a da rua), Oyá Dirã e Oyá (ambas jovens e de dentro da casa) e Iansã (que é a sua *passagem* mais velha); Xangô em três: Aganjú de Ibeji (santo gêmeo à Oxum Pandá de Ibeji), Aganjú e

[132]Sobre uma casa de candomblé do Rio de Janeiro, Augras descreveu que 'o preceito requer que o animal, por exemplo, um carneiro, aceite voluntariamente o sacrifício. Dão-lhe folhas para comer. Se as aceita, é sinal de aquiescência. A mais elementar prudência recomenda que se deixe o animal jejuar de véspera' (2008: 71).

Agodô (esses dois últimos respectivamente o jovem e o velho); Xapanã em três: Jubeteí, Belujá e Sapatá (este o mais velho); Oxum em quatro ou cinco: Pandá de Ibeji e Pandá (essas duas as mais novas), Demum, Olobá e Docô (esta a mais velha); Iemanjá em dois ou três: Bocí, Bomi e Nanã Burukum (a mais velha de todas); Oxalá em cinco: Obocum, Olocum, Dacum, Jobocum e Orumilaia (este o mais velho e o dono do *axé de búzios*). Cada uma dessas *passagens* é como um orixá contido em um orixá, replicando, no plano cosmológico, aquela indissociação entre o 'singular e o plural' que define o chefe como uma pessoa composta por outras pessoas[133].

Algumas dessas *passagens* entram em relação umas com as outras para compor, na conexão ritual com os humanos, o que se chama de *ajuntó*. Cada pessoa possui três orixás que comem diretamente em seu corpo por ocasião da sua iniciação e de todos aqueles ritos que, no decurso inteiro de sua vida, reforçam o *axé* desse primeiro ritual. Um deles come em sua cabeça, o outro em seu tronco (também chamado de *orixá do corpo*) e o terceiro nas suas pernas (nos pés dizem alguns), e a este se dá o nome de *orixá da passagem*[134]. O primeiro, junto com o segundo, constituem o centro vital da pessoa, aquele que define, em ampla medida, a sua maneira de ser, as suas relações com os outros, o seu dom, o seu *axé*, as suas qualidades e defeitos, enquanto o terceiro, o da

[133] Nesses termos, é possível que estejamos aqui diante de algo semelhante – embora etnograficamente afastado – ao 'sistema sociocosmológico' Yudjá, que Tânia Stolze Lima descreve como um sistema que 'constrói um contínuo entre os estados da subjetividade [poderíamos talvez dizer os 'regimes de subjetivação'] e as propriedades do cosmos [...]' (Lima, 2005: 214), o que permite a ela, se bem entendo o seu trabalho, retomar o conceito melanésio/wagneriano de 'pessoa fractal' no contexto de uma importantíssima pergunta: '[é] o cosmos uma pessoa fractal [...]?' (Lima, 2005: 217). Talvez seja este o caso de Olorum, segundo a definição, já citada, de Pai Diamantino de Oxalá, para quem 'deus é um só', mas dividido 'em forma de natureza, em forma de orixá' (ver nota no final do capítulo 3). Acrescentemos ainda que cada uma dessas divisões é igualmente divisível em outras. Vê-se, portanto, que o politeísmo pode ser bem mais complexo do que o simples fato da existência de diversos seres sobrenaturais.

[134] Essa divisão tripartite, que segmenta o conjunto do corpo, reaparece, na etnografia do candomblé, como uma diferenciação contida na cabeça. Gisèle Cossard descreve o *ori* (a cabeça) como abrangendo três pontos essenciais: 'atari, a parte de cima; iwaju, a testa; e pacó, o occipúcio ou nuca, que representa a ligação com o passado. O ori representa a força da cabeça; é o responsável pela inteligência, o raciocínio e o poder de discrimação' (Cossard, 2006: 99). Goldman (1984) apresenta um diagrama da cabeça no qual, além desses três orixás, constam outros quatro, distribuídos em dois pares respectivamente responsáveis pela 'visão mediúnica' e pela 'audição mediúnica'. Acompanhando esses sete, vemos um egum, 'que representa a ligação da pessoa com o passado', e um exu, 'que se projeta no futuro' (1984: 124).

passagem, é o orixá que leva a pessoa, o que a conduz e a faz andar. Em muitas casas, este terceiro orixá, independentemente dos dois primeiros, é sempre o Bará, cujo *axé*, em todas elas, está associado à mobilidade.

O orixá da cabeça, sobretudo para Pai Mano, pode ser qualquer um daqueles que integram o *orumalé*, e por isso é preciso jogar os búzios para descobri-lo. Mas como cada orixá está associado a um dia da semana, Pai Luis, que também jamais deixa de recorrer aos búzios para *confirmar a cabeça* de um filho seu, entende que o dia em que ele nasceu é muitas vezes determinante[135]. Ele próprio, como vimos, nasceu em um sábado ao meio-dia, e o seu orixá, portanto, deveria ser a Oxum. Iansã, contudo, assumiu a sua cabeça porque, sendo ela a *rainha dos eguns*, foi quem trouxe Pai Luis de volta dos mortos, pois os médicos já o haviam desenganado. O horário de seu nascimento (meio-dia e meia-noite, simétricos entre si, constituem o que se chama de *hora grande*) definiu a *passagem* da sua Iansã como sendo a Timboá, aquela que, como ele costuma dizer, tem uma relação mais próxima com o *outro lado*: a hora do dia também pode individuar um deus, determinando o seu *lado* (o da rua) como mais perto dos mortos. De todo modo, à medida que se define o orixá da cabeça, tendem a se reduzir as possibilidades relativas à definição do segundo e, dependendo da casa, do terceiro. Leia-se a explicação em um trecho de uma das muitas conversas que mantive com Pai Mano:

> ‘Tem um orixá na cabeça, um no tronco e outro nas pernas. O nome que se dá a essa junção é ajuntó. [E se o teu orixá de cabeça é Oxalá, não é qualquer outro que pode ser do tronco?] Sou filho de Oxalá, com Oxum e Iemanjá nas pernas.

[135] O conjunto que se segue é comum às casas de Pai Luis e de Pai Mano. Segunda-Feira: Bará Légba, Lodê, Lanã e Adague, Ogum Avagã e Ossanha; Terça-Feira: Iansã Oyá, Oyá Timboá, Dirã, Xangô Aganjú de Ibeji, Aganjú e Agodô; Quarta-Feira: Obá, Xapanã Jubeteí, Belujá e Sapatá, Oxalá Obocum, Olocum e Dacum; Quinta-Feira: Ogum Onira, Olobedé e Adiolá; Sexta-Feira: Bará Agelú, Odé e Otim, Iemanjá Bocí, Bomi e Nanã Burukum; Sábado: Oxum Pandá de Ibeji, Pandá, Demum, Olobá e Docô; Domingo: Oxalá Jobocum e Orumilaia. Os exus e os eguns não têm dias da semana determinados, embora tenham, como veremos mais adiante, períodos específicos do ano, como meses, e, sobretudo, algumas datas estabelecidas pelo calendário católico.

> Dificilmente eu seria filho de Oxalá com passagem de Bará ou de Ogum, pois dificilmente entraria um orixá de dendê nesse ajuntó. Poderia acontecer com Xapanã, mas aí pegaria lá nas pernas, onde está terminando. Mesmo assim, em respeito ao orixá maior que é o da cabeça, eu não poderia profanar o meu corpo com dendê. [E o Bará Agelú...] É o Bará da praia, filho de Iemanjá... [Esse Bará, que é também um orixá do mel, poderia, ou não?] O Bará poderia casar com Oxum, com Iemanjá e com Oxalá também, mas este é o Bará Agelú, que, como tu disseste, é do mel, é da praia. Xangô também casa com Oxum. Nesse caso poderia ser: Xangô, Oxum e Oxalá. Mas aí seria o Xangô Aganjú, um orixá que não come azeite, só come mel. Por isso ele pode casar com os santos de praia'.

As relações entre as diferentes *passagens* não são aleatórias, e nem todas elas podem, ou devem, se aproximar umas das outras: na relação (assimétrica) entre a cabeça e o corpo de cada pessoa, está implicado o mundo inteiro dos deuses. Se a cabeça é da Timboá, como no caso de Pai Luis, o corpo será do Ogum Avagã (como de fato é) ou então do Bará Lodê: quando a cabeça está na rua, o corpo não pode estar dentro de casa[136]. A cabeça e o corpo, por outro lado, são sempre de sexo oposto, mas devem, no entanto, ser compatíveis de acordo com a culinária (mel ou dendê), com a idade (velho ou novo), com a topologia (casa ou rua)[137]. Toda pessoa, na relação com os seus orixás, é feita simultaneamente de uma descontinuidade de gênero e de uma continuidade de substâncias, idades e lugares. Mas tudo isso pode se complicar ainda mais: se, do lado do gênero, não há, até onde sei, a possibilidade da continuidade, do lado restante, onde prevalece o contínuo, podem se introduzir significativas descontinuidades. Assim, por exemplo, a Iemanjá Bocí, *passagem* mais nova desse orixá mais velho, pode casar com o Ogum Adiolá, *passagem* mais velha desse orixá mais novo[138]. Todos os Oguns

[136] Há aqui uma diferença bastante importante relativamente ao que Segato (2005) observou em sua etnografia: 'todas as combinações de santos "na cabeça" [os santos neste caso estão todos localizados na cabeça] de um filho são, em princípio, possíveis e, de fato, todas elas existem'. Mas a essa potencial indeterminação se associa, no entanto, uma lógica preferencial. A autora então acrescenta: '[são], por exemplo, inconvenientes as combinações de quaisquer dois santos masculinos, ou quaisquer dois santos femininos, na posição de dono da cabeça e ajuntó, bem como combinações de pares de santos "que não vão bem um com o outro" no mito' (2005: 236).

[137] Wafer (1991: 17) menciona uma mulher que possuía somente orixás masculinos em sua cabeça [no seu material os santos também estão situados apenas na cabeça], mas não chegou a explorar as interessantes implicações associadas a este caso.

[138] Esse mesmo Ogum poderia casar, em um *ajuntó* que Pai Mano, no entanto, define como raríssimo, com a Pandá, também ela uma das *passagens* mais novas da Oxum.

recebem as suas oferendas no mato, mas o Adiolá, por formar *ajuntó* com dois *orixás de praia*, introduz a possibilidade de aproximar a floresta e as águas. Ele então receberá as suas oferendas em um mato próximo à praia ou mesmo a uma cachoeira. O Adiolá, embora não seja um *orixá do mel*, tem, no entanto, uma *passagem* muito importante com o *povo da praia*. A aproximação entre este Ogum e dois dos orixás mais velhos, Oxum e Iemanjá, é uma das diferenciações internas ao próprio orixá Ogum.

Já apresentamos, no segundo capítulo, um exemplo que demonstra que mudanças significativas podem ocorrer na composição dos *ajuntós* quando se passa de uma casa para outra. A passagem de Mãe Rita pelo *lado da nação*, ao qual se iniciou pela *mão* de Mãe Cassandra da Iansã, cuja casa era *cabinda de nagô*, e onde permaneceu durante quatro anos, constitui uma fascinante experiência de alteração parcial do *ajuntó*. Mãe Rita trocou o orixá do corpo para melhor equilibrar a relação com o da cabeça, compondo um *ajuntó* que não consta como possível nas casas de Pai Luis e de Pai Mano. Aquilo que na casa de Mãe Cassandra foi feito como forma de resolver um problema, daria origem, provavelmente, a um problema muito mais grave nas casas de Pai Luis e de Pai Mano: quando dois orixás que não casam são aproximados no corpo de uma pessoa, ela corre um sério risco de se dissociar da sua cabeça, com todos os efeitos negativos que isso pode ter sobre, por exemplo, a sua saúde. Mas o que se perde em uma casa pode ser o mesmo que se ganha em outra.

> ‘Pratiquei nação com a Mãe Cassandra até os meus vinte e dois anos, quando ela então faleceu. Sabes como é na nação: as pessoas tocam quatro vezes por ano, e, no resto do tempo, seguem tocando umbanda, quimbanda. Mas fiz toda a minha obrigação pelo lado da nação. Eu era filha de Obá com Ogum, e com o Bará nos pés. Acontece que como os dois primeiros são senhores do corte, resolveram então me dar para Oxalá. A Cassandra me deu para o Oxaguiã, que é o Oxalá novo, revoltado, igual à Obá, para poder balançar, ter equilíbrio. Já pensaste, com o gênio que tenho, se fico com a Obá e o Ogum? Eles não casam. A Obá ficou assentada como minha mãe. O meu ori (a cabeça) ficou com ela, mas o meu pori (corpo) mudou: para não mexer na mãe, mexeram no pai. Mexi no corpo, mas não na cabeça. Agora, se caio na mão de outro pai-de-santo, ele me deixava assim mesmo: ‘já que os dois estão gritando, vamos manter desse

> jeito e depois a gente vê o que vem pela frente'. É claro, porque aí, nesse caso, como eu nunca teria uma vida tranqüila, ficaria sempre dependendo desse pai-de-santo'.

Ogum é o dono do *obé* (da faca) e Obá é a dona do corte, a navalha sendo uma das ferramentas que podem estar presentes junto com o seu *ocutá* (pedra). Esse *ajuntó* poderia levar Mãe Rita a ter uma vida pouca equilibrada, pendendo sempre para o lado da guerra e da confusão, cheia de *cortes* no amor, no dinheiro, na saúde, etc. Um pai-de-santo mal-intencionado poderia usar isso a seu favor, deixando-a em uma relação de estrita dependência com ele. A troca completa de um *ajuntó,* como ocorreu com Pai Luis, que substituiu a rua pela casa em sua cabeça, ou uma troca apenas parcial, nunca é simples. Mãe Rita jamais me disse, mas é provável que Mãe Cassandra tenha jogado os búzios para, inicialmente, ver se Ogum aceitaria comer apenas na *vasilha,* abrindo mão de seu corpo, e, num segundo momento, para saber qual orixá assumiria em seu lugar. Oxaguiã (que nas casas de Pai Luis e de Pai Mano corresponde a Obocum, Olocum e Dacum), *passagem* nova de um santo velho, mas, assim como Ogum, também ele associado à guerra, tornou-se o corpo de Mãe Rita.

Trocar deliberadamente os santos com o objetivo de ajudar a pessoa é como uma ação inversa àquela que leva um chefe a pôr o santo errado na cabeça de alguém. Estar com a *cabeça trocada* é o resultado de um erro cometido pelo pai ou mãe-de-santo na hora de determinar, através do jogo de búzios, qual o santo deveria comer no lado mais alto do seu corpo. Os efeitos sobre a pessoa poderiam ser tão ou mais desastrosos do que aqueles produzidos pela manutenção de um *ajuntó* que, embora correto, seria, no entanto, inadequado ao equilíbrio de sua vida. Trocar sabendo que se está trocando é uma ação ritual análoga a destrocar por não ter sabido ver corretamente[139]. A suspeita

[139] Segato (2005) também havia destacado, a partir de seu material, essa dupla possibilidade de estar com a 'cabeça trocada' em razão de um engano ou como uma forma proposital 'para modificar o caráter de uma pessoa' (2005: 245, 248, 249). 'A margem de manipulação na atribuição dos santos' obedece a uma geometria variável e bastante delicada.

de que se está com a *cabeça trocada* consta entre os motivos mais fortes que leva alguém a sair de uma casa para outra: destrocar a cabeça é sempre *trocar de mão*.

O aspecto propriamente classificatório que constitui o *lado dos orixás*, e que responde por uma complexa lógica de aproximações e de afastamentos entre eles, é inseparável dos processos rituais de iniciação: a classificação cosmológica encontra-se em relação de variação contínua com a individuação ritual[140]. Mas é preciso ir um pouco mais longe e adiantar um argumento que será mais bem trabalhado posteriormente. Além do nome geral e daquele da *passagem*, cada orixá dispõe de um terceiro nome, raramente, ou nunca, mencionado pelas pessoas. É essa composição tripla que se mostra como fundamental à compreensão do aspecto individuante implicado na iniciação, e que Corrêa, em sua etnografia, captou em uma observação particularmente profunda:

> 'Sabe-se que Ogum [...] vive no mato. Mas aí se trata de um Ogum genérico. O Ogum específico do Fulano fica no ocutá, embora, como todos os demais, não deixe de ser "do mato", lá podendo receber oferendas. O orixá da pessoa é exclusivamente seu. É possível duas pessoas terem cabeça de Ogum e que sejam do Ogum Oníre. Mas há uma infinidade de Oguns Oníre e cada indivíduo tem o seu' (Corrêa, 2006: 179).

Digamos que a onomástica dos deuses é composta por um lado classificatório (mais acentuado no nome geral do que no segundo, o qual, por sua vez, já se apresenta como mais particularizado) e por um lado predominantemente individuado, inseparável do rito de iniciação, e que faz do orixá de cada pessoa um ser virtualmente irredutível a

[140] Penso aqui em um processo análogo àquele descrito por Opipari (2009), onde o orixá é apresentado como simultaneamente singular e plural, acentuando essa sua pluralidade na passagem, atualizada por variação contínua, para o plano da *feitura* ritual, cujo efeito é a sua transformação no orixá, ou no santo, de uma pessoa específica. A individuação dos orixás repete, mas agora para cada pessoa, a indissociação entre singular e o plural interna aos próprios orixás. A descrição de Opipari é complexa, e supõe uma gradação maior do que essa que apresentei (ver seu esquema na página 197). As palavras do pai-de-santo Silvio a ajudaram, juntamente com aquelas de outros chefes, a compô-la: 'Orixá e santo é a mesma coisa; só que orixá são todos os orixás e santos, não é mesmo? E santo, só tem um, santo é: meu santo. Oxóssi é um orixá e é meu santo, meu santo Oxum é outro; o termo utilizado, orixá, é a reunião de todos os orixás, de todos os santos' (2009: 185).

todos os outros[141]. Desde pelo menos Edson Carneiro (1991/1948: 94), a etnografia do candomblé chama a atenção para 'o caráter pessoal dos orixás', e devemos apenas acrescentar que cada pessoa, tanto as visíveis quanto as invisíveis, possui uma existência distribuída (Gell, 1998). O outro lado de um deus pessoal é uma pessoa plural.

Retornemos às *passagens* dos orixás. O *tamboreiro*, por ocasião das grandes *festas de batuque*, canta para todas elas, ainda que algumas, de acordo com cada casa, possam ser elididas. Pai Luis jamais pede ao *tamboreiro* que tire o *axé* (a *reza*) do Légba, e assim, ao invés de começar por ele, inicia pelo Lodê. Para Pai Luis, Légba corresponde a uma daquelas *viradas*, e, mesmo sendo um orixá, é também um pouco mais, ou talvez menos, do que isso: o seu *lado* de egum é pronunciado demais para que se possa cantar para ele no interior do *salão* junto com os demais orixás. *Tirar*, dentro de casa, a *reza* desse orixá poderia trazer *axé de miséria*, afinal, dizia Pai Luis, 'Légba é o homem lá debaixo'[142]. Há casas na quais Légba é antes um Xapanã do que um Bará. Em tais casos, ele aparece como o Xapanã na sua *passagem* mais velha, o Sapatá, que, novamente para Pai Luis, é um 'Xapanã de buraco', uma *virada* de orixá, muito embora,

[141] Segato, em sua etnografia sobre o xangô (ou candomblé) de Recife, também anotou essa mesma relação. 'Assim, existem tantos santos quantas forem as pessoas e, utilizando aqui o orixá Xangô meramente como exemplo, embora muitos indivíduos sejam filhos de Xangô, em nenhum caso dois deles possuem o mesmo Xangô, nem mesmo no caso de partilharem a mesma qualidade daquele deus. Portanto, dois filhos de Xangô Aganju ainda serão dois Xangôs diferentes quando possuídos, e terão duas pedras diferentes, cada uma delas sendo o Xangô particular assentado para cada um desses filhos. Além disso, se uma mãe ou pai-de-santo tiver cinco filhos de Xangô, manterá em seu quarto do santo cinco pedras diferentes assentadas como Xangôs, uma para cada um deles, mesmo no caso muito raro e hipotético de alguns deles serem da mesma qualidade; além desses assentamentos, o sacerdote da casa terá seu próprio Xangô, ou o "Xangô da Casa", como é chamado' (Segato, 2005: 96, 97).

[142] Légba é um vodum cujo culto é bastante difundido no Benim (antigo Daomé). A etnografia afro-brasileira refere a sua presença na Casa das Minas, onde, no entanto, 'não existe um culto organizado' para ele (Ferretti, 2009: 124). É discorrendo sobre essa ausência que as pessoas refletem a respeito da natureza deste vodum. 'As filhas dizem que Legba significa guerra e confusão e que Zomadônu não o quis lá, pois as fundadoras já vieram da África sacrificadas. Por isso, Legba não vem à Casa das Minas e não é o mensageiro dos voduns [...] Dona Deni diz que Legba toma todas as formas, de anjo, de cachorro, de porco, de gato etc. Ele não tem chifres e foi criado como um anjo. É um anjo mau. Deus lhe deu poderes para administrar o Universo. Ele se envaideceu e se considerou melhor do que Deus. Quem o adora "não vai a lugar nenhum". Ele tem aparência de uma pessoa boa e nobre, mas não é. Na Casa das Minas seu culto é proibido, pois Legba equivale a Satanás' (Ferretti, 2009: 124).

para este, ele cante. Pai Mano também diz que Légba é mais egum do que orixá, o próprio Exu Tranca-Fér sendo um *enviado* dele, mas, por ser também uma individuação, uma *passagem* do Bará (este o primeiro orixá a comer e a ser saudado em todos os rituais), deve-se então começar por ele. Mas ambos, Pai Luis e Pai Mano, entendem que não se deve dar a cabeça de um filho para Légba. Voltarei a ele no próximo capítulo.

A mesma elisão acontece com o Xangô Kamucá, cujo nome completo, como escreveu recentemente o pai-de-santo *cabinda* Paulo Tadeu Ferreira, é Xangô Agodô Kamucá Baruálofina (Ferreira, 2008: 9). Trata-se de um Agodô, a *passagem* velha do orixá Xangô, e os dois últimos nomes (que, segundo Pai Mano, constitui um só, devendo, portanto, ser escrito Kamucá-Baruálofina) indicam a sua forma mais individuada, aquela através da qual o orixá, qualquer que seja ele, come efetivamente na cabeça de um humano. Como vimos no capítulo anterior, Xangô Kamucá foi o orixá do Pai Waldemar Antonio dos Santos, o principal ancestral da *nação cabinda*[143]. A sua *reza* é obrigatória na casa de Pai Mano, sempre tirada junto com as *rezas* de todos os outros Xangôs. Ocorre que nela, ao invés de dançarem, as pessoas se abaixam, curvando a cabeça na direção do tambor ou do centro da roda. Trata-se da única *reza* que, por deferência, não se deve dançar. Na casa de Pai Luis, assim como em muitas outras que conheci, essa reza é rigorosamente proibida, pois, para ele, Kamucá é uma *virada* do Xangô e, como tal, responde privilegiadamente na *kalunga* (no cemitério). Cantar para ele seria como trazer a *kalunga* para dentro do *salão*. As pessoas evitam inclusive de pronunciar o seu nome: ancestral para Pai Mano, 'orixá de buraco' para Pai Luis.

O livro citado de Paulo Ferreira, pai-de-santo *cabinda* pertencente à terceira geração ritual relativamente à de Pai Waldemar, foi escrito com a intenção de resolver

[143] Em algumas casas que seguem o *lado da cabinda*, mas não na de Pai Mano, é possível encontrar fixado à parede do *salão* um pequeno retrato contendo a foto de Pai Waldemar.

essa controvérsia, afastando qualquer equivalência entre Kamucá e a *kalunga*, cujo responsável seria, no entanto, ainda um Xangô: o Aganjú (Ferreira, 2008: 69). Se 'Iansã é a rainha dos eguns e Xapanã é o príncipe', diz Pai Luis, 'Xangô é o rei'. Afora esta idéia, bastante disseminada entre as casas, consta, em minhas notas de campo, apenas uma única referência a essa associação entre o Xangô jovem e o cemitério, presente em um rito de feitiçaria (ou, neste caso, talvez de contra-feitiçaria) denominado *troca de vida*, do qual este Xangô (juntamente com a Iemanjá velha, a Burukum que, para Pai Luis, é a *virada* desse orixá) participa de modo decisivo (ver capítulo 6). A etnografia de Corrêa (2006) registra, para o contexto de Porto Alegre, uma ocorrência mais ampla para essa aproximação. 'Segundo Mãe Moça, [Aganjú] "come com os eguns e não respeita defunto". "A morte para ele é uma festa!", [acrescenta Mãe Ester]. Por esta razão é que existe a crença [observa Corrêa] de que filho de Aganjú tem "a mão para o lado de lá", isto é, habilidades na arte da feitiçaria, em lidar com os eguns' (Corrêa, 2006: 186).

Voltemos ao livro de Paulo Ferreira. Ao procurar desfazer uma das identidades de Kamucá, este pai-de-santo chama a atenção para um aspecto particularmente importante da relação entre os orixás e os eguns, condensado na pergunta sobre o que acontece com o orixá da pessoa quando ela morre, tema fundamental para que se possa compreender, mais tarde, o que está implicado no *arissum* (o rito fúnebre). Cito-o:

> 'Para as pessoas que porventura ainda não saibam: o local onde, a partir da morte da pessoa se vai cultuar o Orixá desta, que passou a ser denominado de "Egum" (ou "Egungum") face à sua morte, é o Balé [...] Logo, é necessário que saibam, ou que aprendam que, com a morte da pessoa (filho ou filha) o Orixá-de-cabeça, a partir daquele momento (morte) passa a ser denominando de Egum, e passa a receber as suas oferendas no Balé [...] O que se Assenta é o próprio Balé. Os Eguns apenas são servidos (através de oferendas) no Balé, ou seja, são chamados para receberem as suas oferendas no Balé. Obviamente que os Religiosos da Nação de Cabinda que desejam servir oferendas para o Egum XANGÔ KAMUCÁ (Orixá Rei XANGÔ KAMUCÁ que, a partir da morte do Babalorixá Rei WALDEMAR ANTONIO DOS SANTOS passou a ser denominado de Egum) devem fazê-lo no Balé que é o lugar onde devem ser servidos os Eguns' (Ferreira, 2008: 61, grifos em sublinhado do próprio autor).

O orixá se mantém como egum 'até que escolha, no ventre de alguma mãe', um 'novo filho-de-cabeça', passando então a ser novamente um orixá (Ferreira, 2008: 63). O egum é um orixá que se encontra provisoriamente sem filho, mas, por ser essa uma condição transitória, ele nunca deixa de ser (virtualmente) um deus, como se, nesse caso, fosse a sua relação com o *lado* morto ou vivo de um humano que determinasse a sua condição como egum ou como orixá. Se o egum, para Mãe Rita, é uma *passagem* provisória do próprio espírito da pessoa, aqui ele se torna a situação reversível do orixá que comeu sobre ela. Kamucá, contudo, é um rei e, por isso, nenhum de seus descendentes pôde ainda assentá-lo como um orixá: o seu nome está circunstancialmente retirado do estoque de nomes disponíveis para os humanos. Aquele que o *assentar*, por uma escolha que, no entanto, pertence ao próprio orixá, assumirá a condição de 'babalorixá [pai-de-santo] rei da cabinda'[144]. Pai Mano, quando sacrifica no *balé*, sempre *tira a reza* do Kamucá, além daquelas dos orixás de outros chefes importantes já falecidos, mas quem come é o egum que está *assentado* ali. O povo de sua casa canta para aqueles deuses cujos filhos humanos não mais existem no momento em que alimentam os mortos: estes comem de tudo, inclusive a comida que um dia foi a daqueles. A distância entre os deuses e os mortos não é a mesma quando se está no *balé* ou no *pegi*.

A diferença etária antes mencionada não é a única que separa os orixás entre si e cada um deles internamente. Os deuses também integram uma divisão em dois grandes *povos*: o *povo do mel* e o *povo do dendê*, o primeiro sendo também um *povo de praia*. Os orixás velhos são comedores de mel, deuses de beira de praia, ao passo que os novos comem dendê. Mas essa separação, no entanto, é maior para o *povo do mel* do que para

[144] É claro que isso, como sempre, não se aplica a todos os casos. Paulo Luz, médium de umbanda autor da frase 'cada casa é um caso', foi durante muitos anos de uma casa chefiada por uma mãe-de-santo cujo marido tinha Xango Kamucá como orixá de cabeça. Nenhum dos *cabindeiros* reconhecia este pai-de-santo como rei de sua nação. Pai Mano, por exemplo, sequer o conhecia.

o *povo do dendê*. Assim, por exemplo, durante o preparo das *frentes dos orixás* (as chamadas *comidas secas*, sem sangue, destinadas a cada um deles), a pessoa que é de um santo do mel deve ter todo o cuidado para não encostar o dendê em seu corpo, sobretudo em sua cabeça, pois, se isso acontecer, como me explicou Mãe Michele, ela poderia inclusive ter que *fazer um chão* (alimentar o seu orixá de cabeça) às pressas. Pai Mano e Mãe Michele, por outro lado, acrescentam um pouco de mel à culinária do *povo de dendê*, temperando os novos com um *lado* mais velho, para evitar que fiquem muito agitados e perturbem os seus filhos humanos[145]. Todos aqueles que comem dendê comem igualmente mel, mas em uma quantidade menor, enquanto os demais, os que comem mel, não podem chegar minimamente perto do dendê. Além disso, entre os orixás mais novos, há os que comem somente mel, como o Bará Agelú, que é o Bará criança, e Xangô, nas suas *passagens* como Aganjú de Ibeji (também criança) e Aganjú (jovem).

Pai Luis também utiliza apenas o mel para os orixás Odé e Otim, os quais, embora associados à atividade da caça, que exige uma agilidade ausente entre aqueles que são os orixás mais velhos entre os mais velhos (estes sempre caracterizados por certa imobilidade, manifesta, por exemplo, no fato de que são deuses que nunca dançam durante as festas), têm também, Odé em particular, uma proximidade com Iemanjá[146].

[145] Uma narrativa cubana conta como Oxum usou o mel para 'fazer Ogum sair da selva, onde vivia sozinho, sem outra companhia que não a de seus cachorros', levando-o de volta para a aldeia. 'Oxum canta. A voz de Oxum é tão doce que Ogum fica em silêncio, ouvindo-a. Arrisca-se a pôr a cabeça para fora e ela, rápida, passa em seus lábios um pouco de *oñi*, o mel que leva na cabaça. Em seguida, Ogum se aventura a dar alguns passos para fora do matagal. Oxum dança e lhe oferece mel. Oxum não pára de cantar com sua voz doce e pouco a pouco o deus amansa [...] Ogum, domesticado, não se modificará. Continuará a ser o grosseirão indócil, inflamável, sanguinário, que faz os trens descarrilharem, provoca os acidentes de automóvel, e que, ao menor descuido, bebia o sangue de algum escravo. Mas depois que ele provou o mel – "provou a mulher" – não pensou mais em afundar-se na selva, dedicou-se a guerrear e a trabalhar em sua tenda de ferreiro' (Cabrera, 2004: 78, 79). O mel acalma, mas não altera completamente a natureza do guerreiro. Há um feitiço que se pode fazer com mel, chamado de *adoçamento*, usado para levar alguém a agir da maneira mais favorável àquela pessoa que o fez, roubando-lhe uma parte de seu discernimento. Observo ainda que as abelhas são uma espécie que pertence a Oxum.

[146] Oxóssi, orixá que consta na etnografia do candomblé, em particular das casas de *nação ketu*, em algumas das quais é considerado rei, não aparece entre os orixás do *lado do batuque*, o seu lugar sendo

Odé e Otim, em suas passagens mais novas, são vistos como irmãos, e, naquelas mais velhas, como um casal. Pai Luis tende a vê-los como um único orixá de natureza andrógina, cujos filhos humanos seriam seis meses do ano masculinos e, nos outros seis, femininos. Uma pessoa que tenha Otim na cabeça, filiação que consta entre as mais raras, terá necessariamente Odé no corpo, ao passo que aquela que tenha Odé na cabeça, caso mais comum, terá (apenas) provavelmente Otim no corpo. Ocorre que Odé também pode formar *ajuntó* com a Iemanjá Bocí, isto é, com a *passagem* mais nova deste orixá mais velho. A aliança que atravessa as classes de idade faz do caçador um comedor de mel, assim como, segundo vimos anteriormente, a aliança entre a Bocí e o Ogum Adiolá faz desse último não exatamente um orixá que come mel, mas sim um orixá que come na praia ou próximo a ela[147].

Anjos e Oro (2009:77) observam que a oposição entre Xangô e Odé, presente em alguns mitos relacionados com Iemanjá, se deve à natureza da relação de parentesco que mantêm com ela. Ambos são seus filhos, mas enquanto Xangô a reconhece apenas como mãe, Odé se apaixona por ela e a deseja como mulher. Noto que apesar dessa aproximação imoderada em relação a Iemanjá que opõe Xangô a Odé, sobre a qual, aliás, não disponho de nenhum registro em minhas anotações de campo, ambos podem formar *ajuntó* com ela. Como vimos, Odé *casa* com a Iemanjá Bocí, mas Xangô Aganjú, a *passagem* nova deste orixá, também o faz, e pelo mesmo motivo, a saber, pelo compartilhamento da mesma substância sensível. Transcrevo aqui o mito citado pelos dois autores, tal como lhes foi narrado por Luis Antônio de Xangô:

---

ocupado por Odé. Os materiais relativos ao candomblé na cidade de Recife atestam a presença de Odé, também associado à caça, e Halloy, antropólogo que durante a sua pesquisa foi iniciado como filho deste orixá, fornece uma primorosa, e sem dúvida alguma raríssima, descrição do ritual em que *se incorporou* com ele (Halloy, 2005: 413-416).

[147] O mesmo, acrescentemos, ocorre com o orixá Ossanha, que é do mato e recebe as suas oferendas em um coqueiro localizado no meio da mata. Mas ele também faz *ajuntó* com a Iemanjá Bocí e, por isso, pode receber as suas homenagens em um coqueiro de praia. Para Pai Luis, Ossanha é também o dono da figueira, e aceita nela as suas oferendas.

> ‘Iemanjá é uma deusa linda, foi mãe de Xangô, mãe de seio de Xangô, amamentou o seu orixá Xangô. E ela é um orixá maravilhoso [...] Foi encantado pelo seu filho Odé, que era apaixonado pelo seio da mãe... Corria pelo mar o tempo inteiro atrás da mãe; por isso ela acabou se escondendo numa ostra. Porque sexo entre mãe e filho é incesto. Ele se apaixonou por ela. E o que acontece: Ogum, que é o Adiolá [a *passagem* mais velha de Ogum], que seria o Ogum Beira Mar na umbanda [este Ogum é o caboclo de Pai Luis], o Adiolá na nação é o guardião de Iemanjá porque ele ficou cuidando de Iemanjá pra Odé não avançar na mãe. E Xangô também gosta muito da mãe, mas não como mulher e sim como mãe, porque ela o alimentou na hora da fome. Ela tem os seios muito bonitos, ela tem cabelos longos, ela é o orixá da beleza, ela é a dona da natureza marítima, do mar, das riquezas todas... grandes tesouros que têm no mar são dela. Ela é a dona do pensamento, conduz a nossa vida no pensamento. Tudo que tu fazes de mal não é ela que está te conduzindo. Quando a criança vai pra escola e começa a rodar a gente faz um trabalho pra Iemanjá e Xangô. Xangô é dono da escrita, Iemanjá é dona do pensamento, os dois juntos funcionam bem. A criança se sai muito bem porque ela é poderosa. É uma deusa linda, orixá das pernas. Odé se encantou pela mãe e as lágrimas dela viraram mar [...]’ (Anjos e Oro, 2009: 77, 78).

À luz do argumento que desenvolvem em seu livro, ao qual retornarei em seguida, estes autores oferecem uma pequena glosa para este mito: ‘Xangô versus Odé, a constituição do território materno em oposição ao caos de uma paixão incestuosa, são as duas dimensões esperadas de Iemanjá, a saúde e o desequilíbrio do mau encadeamento’ (Anjos e Oro, 2009: 78). Gostaria, no entanto, de acrescentar um comentário ligeiramente diferente. É precisamente o fato de a mãe não ceder à iniciativa do filho, restando a ela, depois de muito fugir, a opção de se esconder no interior de uma concha (material significativo que parece simultaneamente ocultar a mãe e revelar o sexo que o filho buscava), que confere a este incesto evitado o seu lado inequivocamente criativo: são as lágrimas produzidas pela tristeza dessa paixão que geram o mar. A obstinada evitação da cópula, interiorização sexual que inverte a separação filial, se traduz, ao final, por uma nova exteriorização: o filho, saído da mãe, tira o mar de dentro dela.

Iemanjá e Aganjú aparecem como irmãos em uma versão (na qual são respectivamente água e terra) proveniente de materiais yorubás[148], ambos nascidos da união entre Obatalá (o céu) e Odudua (a terra), casal que em outros mitos se apresenta como uma única divindade andrógina, de cuja fusão teria resultado, segundo ainda outras versões, o orixá Oxalá e o aspecto andrógino que, conforme indica uma parte da etnografia, seria uma das principais características deste que é o pai de todos os outros deuses[149]. Iemanjá desposa o seu irmão Aganjú, com quem tem um filho, Orungã. Odé não consta nessa versão, e cabe a Orungã, filho de uma união incestuosa, apaixonar-se por sua mãe[150]. Orungã se põe então a perseguir insistentemente Iemanjá, e quando seu pai se ausenta, aproveita para violentá-la. A perseguição, no entanto, não termina aí, pois Orungã queria viver com a sua mãe, e, quando se encontrava na iminência de alcançá-la, Iemanjá cai de costas no chão. O seu corpo começa então a crescer desmedidamente, 'até que dos seus seios começam a jorrar duas correntes de água, que se reúnem até formar um grande lago'. O seu ventre se rompe e do seu interior saem quinze deuses, dentre os quais se encontram, por exemplo, Xangô, Ogum, Oyá, Oxum, Obá, Oxóssi, Xapanã (Ramos, 2003: 252, 253).

A indiferença em relação ao incesto entre irmãos, do qual resulta um filho, é explicitamente contrastada com a ojeriza produzida pelo incesto filial, que, embora não

[148] Recolhida, segundo Bastide (2001: 161), pelo Padre Noël Baudin, provavelmente na segunda metade do século XIX, e que posteriormente servirá de fonte para o trabalho de Ellis.

[149] Como demonstrou Barber (1990), os processos de fusão e de separação, onde os deuses podem aparecer como irmãos, como casais ou mesmo como divindades andróginas, são imanentes à cosmologia yorubá e ao seu estilo paratático. Talvez possamos sugerir, por uma generalização, que o sincretismo a respeito do qual a etnologia afro-brasileira tanto insistiu seja como uma versão 'molar' de uma parataxe politeísta infinitamente 'molecular'. Este tema daria outra tese, e devo deixá-lo apenas indicado, observando ainda que já conhecemos exemplos que atestam a sua viabilidade etnográfica. Ver Ochoa, 2007. Na etnologia afro-brasileira, versões moleculares do sincretismo podem também ser encontradas no trabalho profundamente criativo que vem sendo desenvolvido, nos últimos anos, por José Carlos dos Anjos (Anjos, 2006, 2008; Anjos e Oro, 2009).

[150] Odé não aparece, mas Oxóssi sim: ele é um dos filhos de Iemanjá. Esses orixás, ambos caçadores, ocupam posições similares, e em outras etnografias podem aparecer como um só, Odé sendo, muitas vezes, uma das *passagens* de Oxóssi. Mas se esse último não consta como orixá pelo *lado da nação*, em particular nas casas de Pai Luis e de Pai Mano, ele, no entanto, pode ser encontrado pelo *lado da umbanda*, no qual se mostra como um orixá, mas também, em alguns casos principalmente, como um caboclo.

consentido como o primeiro, é tão fecundo quanto ele, e talvez até mais. Os filhos de Iemanjá não provêm apenas, nem mesmo principalmente, do estupro cometido pelo seu filho[151]. É do desejo manifesto por ele de transformá-la em sua mulher que nascem, da água jorrada dos seus seios, um grande lago e, do seu ventre rompido, os deuses. A virtualidade do incesto como aliança, e não somente a sua atualização como violência sexual, torna o corpo de Iemanjá capaz de reproduzir e procriar de um modo aparentemente heterogêneo àquele que gerou o filho que a violentou.

A interpretação mais detalhada desse mito, e da sua relação com o anterior, exigiria reconsiderar uma série de temas, ou 'mitemas', que atravessa esse *corpus* mitológico e que estou longe de poder reunir no presente trabalho. Mas penso que ainda é possível avançar um pouco mais. Os materiais etnográficos apresentados por Juana Elbein dos Santos mostram Iemanjá como 'mais relacionada ao poder genitor do que à gestação', e, por outro lado, como 'associada à interioridade, a filhos contidos em si mesma' (Santos, 2002: 90). Mãe Rita sempre dizia que todo filho de Iemanjá deveria ter uma *passagem* com a Oxum, a mais jovem delas, a Pandá, porque, explicava,

> 'Iemanjá não cria os próprios filhos, e todos aqueles que ela teve, entregou ou na beira da água para Oxum criar ou então no portão do cemitério, como aconteceu com o Omulu [exu], que ela deu para que a Vó Catarina das Almas [preta-velha] o criasse. Foi a mesma coisa com o Exu João Caveira, filho que veio depois, e que foi abandonado no cemitério. Por isso é que os filhos de Iemanjá são revoltados: a mãe não criou, não cuidou'[152].

Os filhos que Iemanjá contém dentro de si mesma, impedindo que se separem dela, podem aparecer como aqueles que ela, ora afasta excessivamente, enjeitando-os, ora, na inversão da iniciativa, desejam incestuosamente aproximarem-se de sua mãe.

[151] É o que sugere uma das versões cubanas desse mito, na qual o filho de Iemanjá com seu irmão Aganjú, também ele apaixonado por sua mãe, tentou, porém sem sucesso, violentá-la. Iemanjá, mesmo assim, dá à luz a laguna (*Ossá*) pelos 'dois mananciais jorrados de seus seios' e aos santos pelo seu ventre inchado e rebentado (Cabrera, 2004: 32). A versão apresentada por Nina Rodrigues (1976: 222) mostra que o ventre de Iemanjá se rompe quando ela, após ter caído no chão, encontra-se morta.

[152] As palavras de Pai Áureo parecem também dizer a mesma coisa: 'Iemanjá estrutura quando são adultos [tudo indica que ele esteja se referindo aos filhos deste orixá]. Dificilmente veremos crianças na volta de Iemanjá. [E o pai-de-santo prossegue falando de Nanã] E Nanã cuida o nosso corpo; por isso ela é a senhora do lodo e da água parada; é a transformação do corpo em matéria orgânica de novo' (Anjos e Oro, 2009: 76). No material cubano apresentado por Lydia Cabrera, a relação se inverte: 'Iemanjá cria os filhos das demais santas', inclusive aqueles de Oxum, 'que os abandona' (Cabrera, 2004: 42).

Note-se ainda que os filhos que Iemanjá gerou, mas não criou, são também heterogêneos ao seu *lado de orixá*: eles são exus, e exus associados à *linha das almas*[153]. Juana Elbein dos Santos chama ainda a atenção para a existência de uma relação fundamental entre Iemanjá e Xangô, sempre havendo, no *assentamento* da primeira, um altar do segundo. Além disso, ela come de todos os sacrifícios que são oferecidos a ele (Santos, 2002: 90). Nas casas de Pai Luis e de Pai Mano, mas também em todas as outras que conheci e nas quais a *nação* é cultuada, Iemanjá e Xangô comem o mesmo animal de quatro patas, porém de sexo oposto: ela come ovelha e ele carneiro.

Pai Luis, no entanto, sempre diz que o carneiro que se mata para Xangô poderia ser oferecido para a Iemanjá mais velha, a Burukum, que como vimos é também a *virada* desse orixá, mas com a condição de que o pai-de-santo procedesse a sua castração enquanto o sangue estivesse escorrendo de seu pescoço degolado. A *passagem* mais velha da Iemanjá, a qual pela sua proximidade maior com o *lado* dos mortos não pode ou não deve ter filhos humanos, é aquela que pode comer o animal de sexo oposto que, subtraído de seus testículos, é impedido de reproduzir no instante de sua própria morte[154]. Pai Luis também costuma dizer que a mesma operação ritual poderia ser repetida com a sua Iansã, a Timboá, mas, nesse caso, o cabrito castrado seria aquele do Ogum. A maior proximidade com a rua, e com o *outro lado*, expressa, sob a forma de uma tendência nem sempre realizada, a maior distância em relação à filiação ritual: a castração do animal de quatro patas é a sua expressão sacrificial.

Da reunião das águas que jorram de seus seios, Iemanjá gera um grande lago, das lágrimas que escorrem de seus olhos, ela gera o mar. Este, análogo à concha na qual

[153] O que parece ainda mais significativo se levarmos em conta que as versões do mito anterior, tanto a de Artur Ramos (2003) quanto a de Roger Bastide (2001: 161) e mesmo, antes deles, a de Nina Rodrigues (1976/1906: 228), não incluem Exu entre os orixás saídos do ventre de Iemanjá.

[154] A etnografia cubana documenta a possibilidade de Iemanjá se transformar em homem por ocasião de suas brigas com Xangô. 'Em muitas de suas altercações com Xangô, "ela se fundia no mar e se transformava em homem". Por isso também se diz na santería que "Iemanjá tem sete saias, mas ninguém sabe o que se esconde debaixo delas" quando se aborrece e reage como um homem' (Cabrera, 2004: 53).

ela se escondeu, acolhe em suas águas, por ocasião do rito fúnebre, um lado de cada pessoa que morre: o mar nasce da inversão da tentativa de inverter uma relação de parentesco. Odé, filho que deseja a mãe, é também, para Pai Luis, um 'orixá de buraco', e Aganjú, que aparece primeiramente como filho que conhece o seu lugar e depois como irmão que, desposado pela irmã, tem com ela um filho incestuoso, encontra-se igualmente ligado aos mortos. O incesto exterioriza os deuses pela separação de um corpo em vários corpos, mas também expele o mar que interioriza todos os mortos: o que saiu de dentro de um corpo que se dividiu é igualmente o que recebe inúmeros espíritos que, por sua vez, provêm de outras divisões. O mar é a atualização daquele incesto virtual e profundamente real: um 'caos', como escrevem Anjos e Oro (2009), mas um caos especialmente criativo. A concha que escondeu Iemanjá é talvez a mesma que vemos junto a seus *assentamentos*, também eles um tanto escondidos, no interior do *pegi* de algumas *casas de religião*. Há um pouco do mar em cada casa[155].

Odé, juntamente com Otim, são os responsáveis pela fartura das *casas de nação*: são eles que trazem o alimento de dentro do temido mundo do mato. Pai Luis sempre testava o conhecimento dos seus filhos com uma pergunta: 'qual é o lugar mais perigoso, o cemitério ou o mato?'. E ele próprio se encarregava de responder: 'o mato, sempre o mato, pois os eguns podem usar as sombras das árvores para se esconderem da gente e nos pegarem desprevenidos'[156]. Os chefes que não têm *balé* em casa usam o mato para fazer os seus rituais de homenagem aos mortos, e raramente, ou talvez nunca, o cemitério, exceto para casos que envolvam alguma ação de feitiçaria ou de contra-

[155] Em sua etnografia sobre as relações entre religião e política em três casas localizadas na cidade de Pelotas, Carla Ávila relata uma belíssima experiência pessoal. '[...] Eu estava auxiliando Mãe Nara do Xapanã na limpeza do quarto de santo – local de maior energia de uma casa de religião, onde ficam os assentamentos dos orixás – e senti que estava correndo água sobre os meus pés, olho para o chão e percebo que está tudo seco. Continuo a ajudá-la a enfeitar com flores uma cortina de renda branca que cobria as obrigações e sinto novamente uma corrente de água em meus pés, como se eles estivessem molhados mesmo. Relato a sensação à Mãe Nara, ela sorri e diz que são os orixás das águas me saudando, no caso Oxum e Iemanjá' (Ávila, 2011: 18).

[156] Os mortos, observou Vagner Gonçalves da Silva em seu texto sobre o rito fúnebre do candomblé, são aqueles que 'já não produzem sombra' (Silva, 2005: 132).

feitiçaria. De modo geral, trata-se de um lugar em que *respondem* todos os seres sobrenaturais, e, por essa razão, um chefe, quando a sua casa está no mato, deve ter conhecimento suficiente para fazer a *chamada* apenas de alguns desses seres, pois, 'na hora em que se chama, todo mundo vem, mas nem todo o mundo deve ficar'. Odé e Otim, diferentemente da maioria dos orixás, são *assentados* em vultos antropomórficos, bonecos esculpidos em madeira, os quais geralmente incluem a presença, feita com o mesmo material, de um arco com uma ou duas flechas, e também, acima da cabeça, com a base colada à fronte, algumas penas que lembram, embora não cheguem a formar, a imagem de um diadema. Pai Mano não usa *ocutás* (pedras) para eles, enquanto Pai Luis costuma figurá-los em pedras e em vultos. A pedra de Odé tem a forma de um rim, em outras casas pode parecer com um arco, e a de Otim lembra um seio.

O intervalo entre os velhos e os novos, já encurtado pelo seu dobramento nas *passagens* internas a cada orixá, torna-se também menor do ponto de vista do mel. Os orixás crianças, os mais novos entre os novos, juntamente com Odé, Otim e o Xangô jovem, intermediário entre o menino e o velho, comem junto com os mais velhos em suas respectivas *passagens* novas e velhas. A separação não é igual a ela mesma quando passamos da perspectiva etária para a perspectiva culinária. No caso em que o mel repele o dendê, os velhos comem na companhia de alguns dos mais novos, mas na situação inversa, quando então o dendê aceita o mel, os novos comem apenas na companhia de si mesmos. De um lado, ao afastamento culinário se associa uma proximidade etária, de outro, à aproximação culinária se conecta um distanciamento etário. Ambas as perspectivas têm o seu aspecto mais 'contínuo' e aquele mais 'discreto', mas a passagem entre elas não é simétrica.

Para Pai Luis, a diferença entre os novos e os velhos recobre a divisão dos orixás em *guerreiros* e *deuses*[157]. Os *guerreiros*, excetuadas aquelas *passagens* de Bará e de Xangô e também os orixás Odé e Otim, comem predominantemente dendê; os *deuses*, exclusivamente mel. O dendê sem o mel pode enfurecer, mas o mel com o dendê também, talvez até mais. Como ouvi certa vez de um pai-de-santo, 'o mel quando ferve é pior do que o dendê'. Contam-se histórias terríveis de filhos-de-santo que enlouqueceram, ou até mesmo que morreram, porque o seu pai ou a sua mãe-de-santo, para castigá-los, encostou dendê no seu *ocutá* (pedra). A mesma aproximação que, de um lado, produz a calma, de outro, leva à raiva, e o sentimento de raiva é sempre um sentimento feiticeiro. A relação entre as substâncias sensíveis contém, entre outras coisas, uma teoria (feiticeira) dos sentimentos morais.

Os chamados *axés de misericórdia*, conjunto de ritos muito variados aos quais se recorre como uma tentativa de impedir que uma pessoa morra, adiando por algum tempo a sua morte, são sempre realizados com os *deuses*: são eles que contêm a criação e a vida. Pai Luis nos ensinava um ritual que se pode fazer dentro do próprio hospital, nos casos em que a pessoa se encontra muito doente e não pode ir até a casa de religião ou à praia. Duas filas paralelas, uma de homens e outra de mulheres, conduzidas pelo pai-de-santo, dirigem-se até a cama onde se encontra o doente. Pétalas de rosas são largadas durante o trajeto, e aqueles que vão atrás, os que ainda não alimentaram o seu orixá de cabeça com um animal de quatro patas, as recolhem do chão com o propósito de posteriormente usá-las para, juntamente com o *alá* (o pano branco de Oxalá), cobrir o corpo inteiro do doente. 'Esse caminho de pétalas é a vida, e elas precisam ser recolhidas justamente porque a vida não pode ficar para trás: o que se faz é levá-la para

[157] Bastide refere uma separação análoga ao notar que 'os africanos [yorubás e fons] distinguem 'entre deuses moderados e deuses violentos, sendo que os moderados são mais idosos' (Bastide, 2001: 215).

frente', explica Pai Luis. Durante todo o trajeto, cantam-se apenas os *axés* (as *rezas*) dos orixás do mel, aqueles para os quais se pede misericórdia.

Pai Mano ainda morava na casa de seu avô-de-santo Pai João Carlos de Oxalá, com quem tudo aprendeu, e onde permaneceu por nove anos, quando ocorreu o episódio que passo agora a relatar. Uma noite, no meio da madrugada, Pai Mano, cujo quarto ficava próximo à porta que dava para a rua, se acordou com as batidas muito fortes que vinham dali, e se levantou para ver o que era. Quando abriu a porta, surpreendeu-se com a presença de um casal e de uma criança de mais ou menos seis meses que a mãe carregava em seus braços. Ele olhou para a criança e viu que ela estava morta, enquanto a mãe, desesperada, pedia-lhe que fizesse alguma coisa. Paralisado, sem saber como reagir, Pai Mano olhou na direção do extenso corredor que levava até os aposentos de Pai João Carlos, e viu que ele vinha de pijama em sua direção. Era Oxalá Jobocum Talabi que se aproximava, e ele havia *pegado* Pai João Carlos enquanto este dormia. Oxalá disse a Pai Mano que deveria colocar uma chaleira com água para ferver e que também separasse uma bacia de louça branca. A água escaldante foi despejada no interior da bacia, e Oxalá disse àquela mãe que pusesse o seu filho ali dentro. No instante em que o corpo do menino tocou a água, os seus olhos se abriram e abruptamente saltou para frente em um choro compulsivo. Ele tinha voltado. 'O seu filho está curado!', exclamou Oxalá. Enlevada, a mãe só conseguiu perguntar: 'e as queimaduras?'. 'O seu filho não tem nenhuma queimadura, e a senhora pode levá-lo para casa', respondeu Oxalá.

A temperatura da água usada nos banhos rituais, na qual sempre está presente alguma combinação específica de ervas, varia entre o morno e o frio, nunca o quente, muito menos o escaldante. O seu efeito seria o oposto daquele que ser atingir, e o orixá, ao invés de se aproximar da pessoa, poderia se afastar definitivamente dela. Mãe Rita

recomendava aos filhos de sua casa que cuidassem para não se encostarem no corpo de uma pessoa caso ela estivesse *incorporada* com um egum, pois correriam o risco de serem queimados. Nunca ouvi nada parecido nas casas de Pai Luis e de Pai Mano, mas nelas, por outro lado, o quente é sempre inverso aos deuses, e provavelmente mais a uns do que a outros. A pimenta, ingrediente fartamente utilizado em ritos de feitiçaria, é cuidadosamente elidida na culinária ritual destinada à iniciação ou à realização de certos *serviços* para filhos, clientes e amigos da casa. A pimenta é como o dendê exagerado.

Há uma gradação da temperatura que percorre o *lado dos orixás*: o quente, que em todos os casos tende a estar sempre mais perto do morno, é significativamente atenuado conforme nos aproximamos dos mais velhos, os mesmos que, nas suas *passagens* mais velhas, nunca dançam nas festas e que, em seu conjunto, são definidos como *povo de praia*. O dendê é mais quente do que o mel, e por isso, quando este último ferve, saltando o intervalo que é menor para o primeiro, o perigo aumenta. Os *deuses*, por serem mais calmos, tornam-se mais furiosos e terríveis do que os *guerreiros*, sempre menos calmos do que eles.

Pai Luis ensinava que é aos velhos, Oxum, Iemanjá e Oxalá, sobretudo a este último, que se pede misericórdia, mas que jamais deveríamos esquecer que, diante da falta de um filho, eles são invariavelmente menos misericordiosos do que os *guerreiros*. 'O povo do mel é o povo mais sinistro'[158]. É por conter a vida e a criação que o seu

[158] Juana Elbein dos Santos observou que esses orixás mais velhos, os orixás *funfun*, 'são massas de movimentos lentos, serenos, de idade imemorial. Estão dotados de um grande equilíbrio necessário para manter a relação econômica entre o que nasce e o que morre, entre o que é dado e o que deve ser devolvido. Por isso mesmo estão associados à justiça e ao equilíbrio. São as entidades mais afastadas dos seres humanos e as mais perigosas. Incorrer no desagrado ou na irritação de um *òrìs̲à-funfun* é fatal. Esta situação está associada ao sentimento que aterroriza mais o *Nàgô*: a do aniquilamento total; a de ser completamente reabsorvido pela massa e não renascer nunca mais. *Funfun* é utilizado aqui num duplo sentido: do branco, de tudo que é branco – o *àlà*, os objetos e as substâncias de cor branca; e do incolor, a anti-substância, o nada' (Santos, 2002: 76). Acrescento que o branco é a cor de Oxalá e também a das vestes rituais usadas por ocasião do rito fúnebre. Sobre o branco e essa possibilidade de que ele contenha a vida e a morte, e talvez, num outro plano, os vivos e os mortos, e também suas complexas relações com o vermelho e o preto, deve-se consultar todo o capítulo cinco do livro citado (Santos, 2002: 72-101). Ver

outro lado é tão mais perigoso, e Mãe Rita dizia: 'o mais leve, o mais elevado, o mais antigo, pode vir como o mais pesado pelo outro lado. Os filhos de Iemanjá [pelo *lado da nação*] são, na maioria das vezes, filhos de Caveira e de um povo bem pesado [*pelo lado da magia* ou *de exu*]'. Pai Luis notava que os filhos de Oxum tinham geralmente a Molambo como seu *exu de frente*, e 'uma mão muito boa para o feitiço'. O *lado* do mel, na *virada* para exu, passa para o *lado das almas*: o mais alto contém o mais baixo, e aquele que tem o 'pai de todos os orixás' na cabeça terá possivelmente a *kalunga* (na sua dupla acepção de mar e cemitério) por perto. A filiação que engloba o conjunto da vida faz aliança com o seu *outro lado*. Foi através da água quente, ou muito quente, temperatura que afasta os deuses dos seus filhos humanos, podendo inclusive levá-los à morte, que o Oxalá de Pai João Carlos trouxe aquela criança de volta do mundo dos mortos, os mesmos que, para Mãe Rita, podem queimar. Mas a água escaldante, por uma significativa torção dessa inversão, não deixou qualquer queimadura no corpo do menino.

A culinária dos deuses inclui a *comida seca*, a chamada *frente dos orixás*, cujo conteúdo e preparo podem variar bastante entre as casas, e a comida propriamente sacrificial, com variação aparentemente menor entre elas. Essa última, por sua vez, se divide em dois grandes conjuntos: as aves, de um lado, e os animais de quatro patas, de outro. Entre os dois, Pai Luis introduz a galinha de angola, um animal com penas, mas cujo *axé* equivale a *meio quatro pés*: mais do que uma galinha ou um galo e menos, por exemplo, do que uma cabrita ou um cabrito. Para Pai Mano, não há essa possibilidade

também (Vogel; Mello; Barros, 2001: 102, 103) onde o branco aparece, por um lado, associado 'à existência e [...] às forças criadoras' e, por outro, referido, 'contextualmente, à morte, sobretudo a essa forma simbólica de decesso que caracteriza o período liminar nos ritos de passagem'. O uso do branco 'permite denotar a calma, a estabilidade, a imobilidade, o frio, o silêncio, a pureza e a prudência'. Esse importante trabalho dá continuidade à descrição do 'sistema cromático da cosmologia afro-brasileira' que Juana Elbein dos Santos soube muito bem esboçar em suas linhas principais.

intermediária, e a galinha de angola, em sua casa, não é oferecida para nenhum orixá ou qualquer outro ser sobrenatural.

Se a cabeça e o corpo são sempre de sexo oposto, a relação entre cada deus e os animais de sua predileção é outra. Os orixás comem animais do mesmo sexo que eles, podendo, no entanto, variar a sua idade. Assim, por exemplo, Xangô na sua *passagem* como Aganjú (o mais jovem) come um carneiro novo, sempre de cor branca (jamais preta) e com aspas pequenas; na sua *passagem* como Agodô (o velho), ele come carneiro também velho, da mesma cor do anterior, mas com aspas volteadas. Os orixás mais velhos, com exceção da Oxum de Ibeji, que por ser criança se alimenta de cabritas muito jovens, comem animais de sexo feminino que já tenham reproduzido: ovelha (branca) para Iemanjá, cabritas (brancas e/ou beges) para as demais Oxuns e também (exclusivamente na cor branca) para todos os Oxalás.

O mais velho dos orixás é aquele para quem a relação se altera. Nas várias casas que conheci, ele come animais de sexo oposto: o pai de todos não se alimenta apenas de fêmeas, mas também de 'mães que já deram cria'. Corrêa (2006: 182) havia notado que Oxalá 'come junto com as mulheres', o que, para algumas pessoas, dá a ele, e também a seus filhos humanos, um aspecto andrógino, a respeito do qual, aliás, a etnografia fornece inúmeros testemunhos[159]. Pai Leonardo, chefe de um terreiro catarinense ligado ao ritual de *almas e angola*, contrasta a beleza máscula dos filhos e filhas de Ogum com Oxalá, 'que ele considera o orixá masculino com maiores traços de beleza feminina' (Pedro, 1999: 94)[160]. Mas Pai Mano não pensa que esse seja o caso de Oxalá. Este orixá

[159] Padre Brazil (1911), no entanto, registra a possibilidade de alguma variação. Oxalá seria hermafrodita, ou então, 'consoante os pareceres', viril (1911: 210). Algumas pessoas vêem nele o filho predileto de Olorum, herdando dele as suas atribuições de criador do mundo, e também, nesse caso, o seu regime 'de dieta pura e simples' (1911: 211). Outros, contudo, diante disso, protestam perguntando se por acaso Oxalá não teria igualmente boca (1911: 211).

[160] Era também o que observava Juana Elbein dos Santos. 'O branco, representando a criação e o poder genitor, tanto masculino quanto feminino, parece acentuar ainda mais essa unidade. É comum ouvir-se

come animais de sexo oposto porque, mesmo sendo masculino, contém o 'poder genitor' associado às mulheres. 'É para se distinguir dos demais orixás que ele come cabritas', explica Pai Mano.

Nas casas dele e de Pai Luis, não há nenhuma separação de gênero nos rituais dedicados aos orixás, exceto no que diz respeito ao Bará Lodê, o Bará da rua. As mulheres somente podem se aproximar dele se já tiverem passado pela menopausa. O sangue menstrual é o avesso do sangue sacrificial: enquanto este último aproxima os orixás, o primeiro os afasta, ou então os aproxima perigosamente, podendo despertar-lhes a fúria. Ambos, no entanto, podem ser usados em rituais de feitiçaria, mas em operações diversas. Se essa é a regra para todos os orixás, ela é particularmente acentuada no caso do Lodê. Corrêa (2006: 110) observou que mesmo as mulheres que não mais menstruam devem se 'vestir de homem' (usar calças compridas, prender os cabelos, etc.) ao participarem de seus rituais. Mas o fato é que Lodê, de um modo geral, parece afastar menos as mulheres do que o princípio de reprodução que elas encarnam, embora também possa se atribuir a ele uma inclinação homossexual, que estaria associada ao fato de estar sempre junto com Ogum Avagã, enquanto para outros chefes, no entanto, essa inseparabilidade decorreria somente da sua relação como irmãos[161].

Como quer que seja, estamos aqui diante de uma importante relação entre o primeiro orixá e o último: comer animais de sexo feminino é um modo de expressar que um orixá masculino, o pai de todos, inclui o poder da reprodução, ao passo que repelir humanos de sexo feminino que ainda se encontram em sua vida fértil é como dissociar o

dizer que *Òrìs<u>à</u>là* é masculino seis meses do ano e feminino os outros seis meses. Não bissexual, mas inteiramente masculino e inteiramente feminino, reproduzindo-se numa unidade – como no *igbá-odù* [a cabaça da existência] – os dois elementos genitores' (Santos, 2002: 79).

[161] Mãe Moça da Oxum, com quem Corrêa conduziu uma parte de sua pesquisa, afirmava que 'quem tem Lodê sento [*assentado*] tem de lavar a cabeça das crianças da casa, porque se não vivem doentes, porque ora ele está bom, ora está brabo. Às vezes elas não podem nem passar na frente dele' (Corrêa, 2006: 181). A distância relativamente às mulheres concerne também às crianças.

parentesco da sexualidade, aspecto decisivo do *axé* ligado ao Bará da rua e, recordemos, especialmente próximo dos exus[162]. O fato é que Lodê tem pouquíssimos filhos humanos, e mesmo naqueles casos raros nos quais grita pela cabeça de uma pessoa, nem sempre o pai-de-santo dará a ele o que está pedindo, pois se trata de um orixá de fora da casa, e colocar a rua na parte mais alta do corpo é sempre muito temerário. Há chefes, contudo, que usam um pouco do *axorô* (do sangue) do cabrito destinado a Lodê para cobrir os genitais dos homens que participam dos seus rituais: o orixá da rua pode comer no pênis e nos testículos.

O parentesco dissociado da cabeça transforma-se em um *axé* que se conecta com a potência sexual dos homens, mas que também os protege das doenças venéreas que os ameaçam no mundo da rua. Um gesto ritual análogo pode ser realizado na relação com as mulheres. Para Pai Luis, os seios pertencem a Otim, e por isso é possível derramar sobre eles o sangue da porca oferecida a este orixá. O sangue da cabrita da Oxum, orixá sempre associado à gestação e à fertilidade, a 'patrona da gravidez', na bela expressão de Juana Elbein dos Santos (2002: 85), pode, por sua vez, ser passado no entorno da vagina, ou então na altura dos ovários e do útero. A anatomia é diretamente uma cosmologia, e cada parte do corpo humano é um prato possível para os deuses.

O Oxalá não é, contudo, o único a comer animais do sexo oposto. Há outro orixá que também o faz, mas pelo motivo inverso. Para Pai Luis, trata-se de uma *passagem*,

[162] Bastide havia notado, para o candomblé, que os últimos ritos do ciclo iniciático eram colocados sob o signo de Oxalá. Precisamente por se tratar de um 'rito de criação', através do qual se faz uma pessoa, é que ele está conectado com o *axé* desse orixá, o 'deus da criação' (2001: 51). Note-se ainda que as duas divindades originais, Obatalá (o céu) e Odudua (terra), o primeiro de sexo masculino e o segundo feminino, de cuja união nascem o firmamento (Aganju) e as águas (Iemanjá), parecem ter se fundido em Oxalá, orixá que condensaria em si o duplo sexo. Esse seu aspecto 'hermafrodita' está simbolizado no recipiente que abriga a pedra na qual está assentado, composto por 'duas metades de cabaça [ou então, como era mais comum nas casas que conheci, por uma *mantegueira* de louça branca] fechadas uma sobre a outra, uma figurando a abóbada celeste, a outra, a terra fecundada [...]', a metade superior do sexo masculino, e a inferior, do sexo feminino (2001: 85). Esse fenômeno de fusão, ou então, no movimento inverso, de fragmentação, é relativamente comum entre as religiões afro-brasileiras, e já foi objeto de um instigante estudo que se ocupou de descrevê-lo a partir dos materiais yorubás (Barber, 1990).

uma *virada*, da Oxum que leva o nome de Dundum, enquanto para Pai Mano é a própria Oxum Demum, que o primeiro cultua junto com todas as outras. Pai Luis separa em duas Oxuns, aquelas de dentro da casa e a Dundum que seria da *lomba* (termo também usado para designar o cemitério), o que para Pai Mano é uma só. 'Chama-se a essa Oxum de Dundum, explica Pai Mano, porque ela é um orixá preto, escuro, e Dundum, em yorubá, significa exatamente isso. No sincretismo corresponde a Nossa Senhora Aparecida, a santa negra padroeira do Brasil. Essa é uma imagem que jamais verás dentro da minha casa'. 'Mas o que aconteceria, perguntei certa a vez a Pai Mano, se viesse para a tua casa alguém que, por ser de outra, teria assentado a Demum e inclusive matado na cabeça para ela?' 'Pois é... Primeiro precisaria confirmar a cabeça no Ifá [nos búzios]. Uma vez confirmada, eu faria a obrigação para ela, mas na rua, na assistência ou até na casa do Lodê. Nunca dentro do quarto-de-santo'. Na casa de Pai Mano, Nossa Senhora Aparecida é uma Oxum feiticeira.

Se Légba e Xangô Kamucá mantêm-se afastados do interior da casa de Pai Luis, a Oxum Demum, que para Pai Mano deve ficar longe do *pegi*, come dentro dela. Uma das imagens que se destacam no altar de Pai Luis é a dessa Oxum[163]. Já para Pai Mano são poucos aqueles que *assentam* este orixá: 'pela força que tem, são raros os que o aprisionam, e geralmente se trabalha com ele diretamente na natureza. É uma Oxum que come dendê e que é usada para danos. Sacrifica-se para ela o carneiro preto'. O *outro lado* das Oxuns, orixás que integram o *povo do mel*, come aquilo que comem os *guerreiros*: enquanto as outras se alimentam de cabritas, esta come carneiro, o animal de Xangô, mas, diferentemente dele, na cor preta. Os Xapanãs, de modo geral, comem bodes com aspas, de cor teoricamente variada, à exceção do preto. Alguns chefes, no entanto, entendem que o Xapanã na sua *passagem* mais velha, o Sapatá, que para Pai

[163] Diego, o companheiro de Pai Luis, é filho da Oxum Demum com Ossanha no corpo, este o único orixá que, na casa de Pai Luis, forma *ajuntó* com ela.

Luis é um 'orixá de buraco', poderia comer carneiros de cor marrom, nem brancos como o de Xangô, nem pretos como o dessa Oxum. O seu *ocutá* (a pedra), caso um chefe tentasse assentá-la, deveria ter o formato dos *ocutás* de todas as Oxuns, geralmente um seio (para Pai Mano os seios estão ligados a este orixá), porém 'o mais negro que se encontrar'.

Enquanto Oxalá se alimenta de animais de sexo oposto porque contém o princípio genitor, a Oxum Demum ou Dundum, o faz como uma oposição às demais Oxuns: se elas são as deusas da fertilidade, 'patronas da gravidez', a última condensa a esterilização, avessa a Oxalá, por um lado, e mais próxima ao Lodê, ainda que não igual a ele, por outro. Este Bará ainda pode comer no corpo de uma pessoa, ao passo que se recomenda que aquela Oxum fique um pouco mais distante dele. Há, no entanto, um ritual que se pode fazer para o Lodê e que consistiria em passar um *axé* [um *pacote* contendo substâncias associadas a este orixá] sobre o ventre de uma mulher grávida que tenha o propósito de abortar[164].

A rua, ainda que com a sua própria gradação interna, está sempre mais longe da filiação, e a sexualidade, mesmo quando potencializada pelo *axé*, tende a não incluir a reprodução. Mas, como temos visto, toda casa, assim como toda pessoa, deve ter também o *outro lado* do parentesco. Se o vocabulário ritual é amplamente dominado por termos de parentesco que concernem à filiação, há sempre um espaço decisivo para alianças de outra natureza[165]. O presente trabalho, como já deve estar claro, vem tentando descrever, entre outras coisas, as suas relações de proximidade e de

[164] Um dos feitiços que se pode fazer com Lodê consiste em jogar para dentro da sua casa um absorvente usado, dizendo ao orixá que foi a sua dona que, por não acreditar nele, mandou que isso fosse feito. Veremos mais adiante que fazer fofoca, ou intriga, com os seres sobrenaturais é uma maneira importante de fazer feitiço.

[165] Evoco aqui o texto de Eduardo Viveiros de Castro no qual o autor propõe uma redescrição conceitual do parentesco pela 'intercessão' das noções deleuzoguattarianas de 'filiação intensiva' e 'aliança demoníaca' (Viveiros de Castro, 2007).

distanciamento, insistindo sobre as circunstâncias de sua interferência recíproca, como se o contínuo e o descontínuo alternassem entre si a natureza da sua própria diferença.

Devemos agora perguntar: o que comem os mortos? Sangue, sem dúvida alguma, mas também uma série de outras coisas. Os eguns, como dizem Pai Luis e Mãe Rita, 'comem os restos daquilo que comem todos os outros', a saber, os deuses e os humanos[166]. Ou então, de modo ainda mais amplo, 'comem tudo aquilo que a boca come', diferentemente, portanto, dos orixás, os quais, conforme temos visto, seguem uma dieta menos indiscriminada[167]. Mãe Ester da Iemanjá, ao pedir que lhe fosse alcançado um cabrito, para que pudesse dar prosseguimento ao rito fúnebre, comentou:

> 'Pode ser qualquer um, para egum pode ser qualquer um, e não precisa lavar as patas (como seria se fosse para os orixás)' [...] 'Dois galos para Xangô e duas galinhas para a Iemanjá e mais dois galos para o Xapanã, viu? Quantos galos tem? Bota todos [...]. Para egum qualquer cor serve, mas tem de ter. A gente pode encrencar com o santo, mas com egum não! Como ela [a pessoa falecida] era mais velha, a cabrita tem que ser mais velha' (Corrêa, 2006: 153, 154).

'Pode ser qualquer um': observação perfeitamente possível no *balé*, é, no entanto, bastante improvável no *pegi*. A separação por idade se mantém, mas aquela associada à cor, e também o cuidado pré-sacrificial com os animais, se altera acentuadamente. O fato é que a boca dos mortos é menos descontínua do que a boca dos deuses, ainda que seja bastante perigoso não alimentar estes últimos[168]. Um deus com fome (ou também com raiva) é praticamente um morto que come de tudo. De todo

[166] Marcel Detienne dedicou algumas páginas de seu belíssimo livro sobre o deus Apolo, e cuja 'abordagem experimental do politeísmo grego' é bastante importante para esta tese, aos restos da culinária sacrificial, observando que na Índia antiga havia inclusive um 'deus dos resíduos' (Detienne, 2009: 80-82). Pois aos mortos, aos eguns, reservam-se igualmente os resíduos culinários, e, neste caso, não apenas do sacrifício. Além disso, e diferentemente do material grego, essa alimentação residual é fonte de muitos perigos e uma distribuidora potencial de *axé de miséria*.

[167] Donald Pierson também observou que exu, no candomblé baiano com o qual pesquisou, 'come tudo', diferindo dos demais orixás, que tendem a comer animais específicos (1971: 310).

[168] Veremos mais adiante que essa relação se modifica, pelo menos em parte, quando passamos para os estados dos alimentos. Os mortos tendem para o cru, ao passo que os deuses comem dentro de todo o espectro culinário.

modo, a descontinuidade interna ao *lado dos orixás* não se faz acompanhar por uma descontinuidade análoga no *lado dos eguns*. Os orixás se dividem em vários, cada um deles dotado de uma textura específica, nunca inteiramente igual à dos outros, enquanto se nota, entre os eguns, uma tendência à menor diferenciação: cada morto parece um morto como todos os outros[169]. Se 'uma determinada qualidade de um orixá, como escreve Goldman (2005: 104), é "quase" um outro orixá', o intervalo que este 'quase' descreve parece diminuir ainda mais quando passamos, pelo menos de acordo com a minha etnografia, para o *lado* dos mortos, como se mesmo este advérbio, antes de intensidade do que de modo, tivesse a sua própria gradação interna.

Bastide havia notado que a casa dos orixás, marcadamente afastada da casa dos mortos, distinguia-se dessa última não somente por ser mais vasta, estendendo-se 'sobre a quase totalidade do terreiro', mas também por se decompor 'em certo número de habitações ou aposentos, tendo, cada um, função bem diferenciada' (2001: 80). A casa dos mortos, por sua vez, compreendia somente dois aposentos: 'uma sala onde estão pendurados os retratos dos antigos membros mortos, e um quarto que constitui o verdadeiro santuário e no qual se encontram, enterrados em potes, os *eguns* ali "assentados" sete anos depois de sua morte' (2001: 79). Em nota suplementar a essa descrição, Bastide acrescenta que os materiais de René Ribeiro, cuja referência são 'os cultos afro-brasileiros do Recife', demonstram que esse quarto não dispõe de potes, os quais são substituídos por 'buracos no chão destinados a receber os alimentos e o sangue dos animais sacrificados' (2001: 277).

[169] Ochoa deparou-se com uma situação parecida em seu trabalho sobre o Palo Monte, ou Palo Briyumba, em Cuba. Os seus informantes apresentavam versões simultâneas e ao mesmo tempo divergentes sobre os mortos, as quais, contudo, mantinham-se conectadas na sua própria heterogeneidade, conformando o aspecto paratático da sua ontologia. 'In one moment the dead were discrete responsive entities such as a deceased parent or sibling, and in the same moment the dead was an undefined and pressing mass made up of infinite numbers of unrecognizable dead' (2004: 19).

Nas casas de Pai Luis e de Pai Mano, todos os orixás que têm filhos humanos estão *assentados* no interior da casa, e exatamente no mesmo lugar, isto é, no *pegi*. Não existem espaços separados para eles. O que pode se modificar de uma casa para outra é o fato de que alguns desses orixás, se fosse do entendimento do pai-de-santo, poderiam ser 'assentados no tempo'. O seu *ocutá* ficaria então próximo, por exemplo, de um pequeno conjunto de pedras, da margem de um rio, da sombra de alguma de árvore, etc. De fato, contudo, isso nem sempre acontece. Bastide escreveu que teria recebido a indicação, proveniente de alguma casa situada na cidade de Porto Alegre, segundo a qual Ossanha seria uma 'das três principais divindades obrigatoriamente adoradas fora da casa principal', sendo 'as outras duas Exu (ou Bará) e Oxóssi (ou Odé)' (2001: 129). Com efeito, Ossanha, por ser o 'médico da nação', senhor das ervas medicinais, e Odé, por ser o caçador, estão intimamente associados ao mato e à natureza, mas daí não se segue que o seu *assentamento* deva estar necessariamente localizado fora da casa, embora isso possa acontecer. É provável que a casa em que Bastide recebeu essa informação tenha transformado em regra aquilo que, naquelas que conheci, aparece somente como uma possibilidade. Quanto a Bará, veremos no próximo capítulo, a situação é mais complexa.

Não encontrei, por outro lado, nenhuma casa na qual os mortos fossem *assentados* em potes. Em todas aquelas que pude conhecer, o local de seu *assentamento* era sempre um único buraco feito diretamente no chão, em geral situado nos fundos da casa, ao ar livre, variando apenas a matéria que é utilizada para compor ritualmente a sua *feitura*. Há casas que, além da terra, fazem uso de determinados objetos como cruzes encontradas em cemitérios e mesmo restos mortais de pessoas[170]. Disponho de

[170] No ritual de *almas e angola*, o *assentamento* de um terreiro, diríamos a abertura de uma casa, inclui a utilização de algumas partes retiradas do cadáver de um indigente, as quais, segundo parece, são fornecidas pelo próprio coveiro. No cemitério, esse egum sofre maus-tratos, enquanto no terreiro ganha

um relato (sobre uma casa que nunca visitei) que descreve, ao lado propriamente do buraco, a presença de um caixão, cuja posição oscilaria entre o enterramento e a superfície, e no qual estaria sepultada uma pessoa que, ao que parece, mantinha vínculos rituais com a casa. De acordo com certas cerimônias, esse caixão seria trazido para o interior da casa, em um espaço diferente ao daquele em que são celebrados os cultos dos orixás, e então o espírito *assentado* ali poderia incorporar em uma das pessoas.

Mas não é em todas as casas que os mortos são *assentados*. Pela natureza da força de que eles dispõem, muitas pessoas entendem que só devem ser cultuados diretamente na natureza. Não é o caso de Pai Mano, para quem esse *assentamento* cumpre uma importantíssima função ritual. Noto que o *balé* de sua casa é feito apenas de terra e nada mais, mas aqui, devo acrescentar, esta terra provém de três lugares diferentes, cada um deles multiplicado por sete. Para *abrir o balé*, é preciso colher terra desses três locais, percorrendo, para cada um, a seqüência de sete iguais a ele, totalizando, ao final, vinte e um lugares[171]. O *balé* parece homogêneo para um olhar limitado à superfície visível, apresentando-se, no entanto, como diferenciado pelos lugares de proveniência da terra que o compõe. Mas isso, por outro lado, nos permite afirmar que quanto mais próximos do mundo dos mortos, menos visível tudo se torna.

---

valor e é alimentado (Pedro, 1999: 79). Essas partes compõem-se sempre dos ossos, devendo necessariamente incluir o crânio e dois membros, braços ou pernas, em uma evidente analogia, acrescento eu, com algumas das partes dos animais sacrificados que devem permanecer junto à *vasilha* do orixá no decurso do tempo em que ele estiver comendo. O *assentamento* desse egum consiste no enterramento de tais ossos sob a 'casa das almas', lugar situado fora do terreiro, e no qual são feitas as oferendas aos pretos-velhos. Essa casa não acolhe os *assentamentos* rituais dos exus, aos quais se destina uma segunda casinha, chamada de 'cangira', também ela situada no exterior do terreiro. Os exus e os eguns estão assentados separadamente, e a maior contigüidade espacial ocorre entre os últimos e os pretos-velhos. Mas como 'a função do egum é cuidar do terreiro para que nenhum outro espírito perturbe a paz espiritual do lugar', é provável que ele divida essa incumbência com os exus, os quais, de um modo geral, estão sempre associados à defesa da casa (Pedro, 1999: 79). Em todas as situações em que se fizer necessário transferir o terreiro de um lugar para outro, sobretudo quando a distância entre eles exceder a cinqüenta metros, esse egum deve ser devolvido ao cemitério. Feita a transferência, deve-se assentá-lo outra vez no novo terreiro. O descumprimento desse fundamento põe em risco a nova casa (Pedro, 1999: 79, 80).

[171] Segundo Bastide (2001: 159, 160), vinte e um é o número que no candomblé está associado a exu. Os exus, de um modo geral, aparecem sempre conectados com números múltiplos de sete, o mesmo acontecendo para a quantidade de tempo estipulada para que se obtenha o resultado de certos feitiços.

Seguramente não é casual que o *balé* não possua, na maior parte do tempo, qualquer tipo de iluminação, diferentemente do que acontece com o *pegi*, onde sempre deve haver, pelo menos, uma vela acesa. Em ambos os casos, contudo, respeita-se uma distância relativamente à luz do sol. Ocorre que a distância dos mortos, expressa na sua localização abaixo da terra, é, no entanto, sempre maior do que a distância dos deuses, em geral situados acima da terra, de tal modo que a noite dos primeiros é mais espessa do que aquela dos segundos. A menor incidência da luz gradua para mais o aspecto noturno, a invisibilidade contínua, dos mortos. É apenas no rito fúnebre, quando então os mortos se encontram soltos e por isso precisam ser 'vistos', que o *balé* é aberto e iluminado com velas, as quais, por sua vez, jamais podem se apagar durante o tempo do ritual. É significativo notar que quando os mortos estão no mundo, os vivos não podem dormir, pois, no escuro do seu sono, seriam presas fáceis para eles.

Em todas essas situações, a casa dos mortos dispõe de uma arquitetura de aparência menos descontínua, à qual se soma o caráter virtualmente incontável dos espíritos que estão ali dentro[172]. Mortos e deuses são inúmeros, mas os segundos se organizam em um sistema mais detalhado de separações e aproximações. Boyer (1993: 115, 116) encontrou, para o caso de Belém, a mesma relação entre uma tendência à inumerabilidade e o seu inverso, porém com a diferença de que ali ela se dava na relação entre os caboclos e os orixás. Os materiais de Juana Elbein dos Santos descrevem algo semelhante, porém com uma diferenciação maior, para o do culto de egum em duas casas localizadas na ilha de Itaparica: de um lado, *assentos* individuais de alguns ancestrais importantes do culto e, de outro, um grande *assentamento coletivo* (Santos, 2002: 119). É essa alternância entre o muito individuado e um coletivo

[172] José Jorge de Carvalho menciona um texto no qual o pai-de-santo diz ao seu autor 'que guarda cinco mil espíritos mortos na sua casa de eguns' (Carvalho, 1994:98).

genericamente específico que nos permite afirmar que os mortos passam do indivíduo à espécie com um número particularmente reduzido de mediações[173].

Em sua tentativa de descrever 'a classificação das coisas [cores, dias, animais, plantas, fenômenos meteorológicos, espaços naturais e sociais, partes do corpo humano, elementos da natureza, etc.] em categorias divinas', Bastide (2001: 155) se deparou, nas suas próprias palavras, com 'uma primeira dificuldade': 'cada orixá é múltiplo'. Com efeito, cada divindade se divide em várias outras, o que parece tornar difícil, pelo menos num primeiro momento, o seu agrupamento em categorias com limites razoavelmente bem definidos. Bastide, no entanto, sugere que cada uma dessas 'subdivindades desempenha uma função diferente, fato que, associado com o seu 'princípio analógico das correspondências', o leva a pensar 'que a multiplicidade dos orixás corresponde a uma multiplicidade de funções ou a uma multiplicidade de participações' (2001: 157, 158).

A multiplicidade contida em cada 'orixá geral', expressa nas divisões imanentes a ele, pode, por um lado, ser explicada como a função específica desempenhada por cada uma dessas divisões, e, por outro, como o 'princípio de participação' atuante no interior das próprias 'categorias divinas', o qual torna possível a ocorrência de passagens significativas entre elas. Assim, por exemplo, a alternância entre as cores no caso do orixá Xangô, que faz com que um dos Xangôs vista vermelho e branco e outro (cuja 'qualidade' leva o nome de Airá) apenas branco, se explica pela relação que esse orixá mantém com um outro orixá, a saber, Oxalá, o qual, por sua vez, somente usa vestes de cor branca (2001: 157, 158)[174]. Isso permite a Bastide postular uma maior

[173] Às críticas já dirigidas às tentativas de descrever totemicamente o candomblé (Goldman, 1984, 1985) talvez possa se acrescentar essa outra dificuldade: a descrição totêmica não chega com facilidade até o *lado* dos mortos.

[174] O outro exemplo dado por Bastide é o do orixá Exu, e aqui a explicação recai sobre as funções diferenciadas que cada Exu desempenha. 'Um deles está encarregado do que se passa na rua, é Olodé;

complexidade do 'sistema classificatório dos candomblés', o qual compreenderia, ao mesmo tempo, 'categorias muito generalizadas e, no interior dessas categorias, espécies mais particularizadas, do mesmo modo que na lógica de Aristóteles os gêneros se dividem em espécies' (2001: 158).

Uma segunda dificuldade confronta Bastide no momento em que ele, 'perguntando a uns e outros' com o propósito de 'elaborar a lista dessas subdivindades', percebe que 'muitas vezes o número de nomes obtido ultrapassa o algarismo convencional que deveria ser encontrado' (2001: 158). A etnografia sugere que qualquer tentativa como essa de fechar em listas o número de deuses que cada deus contém está fadada a encontrar, para cada *casa de religião*, a sua própria matemática, o que se agrava em muito, segundo vimos, quando passamos para os demais seres espirituais[175]. Os orixás são inúmeros, como muitas vezes já se escreveu, mas o fato de eles possuírem uma forma geral acaba por lhes conferir uma aparência maior de finitude numérica[176].

A dificuldade, 'real porém não insuperável', não impede portanto Bastide de chegar a uma 'lista provisória' que lhe permite obter para cada divindade um algarismo específico[177]. Ele observa que 'todos esses algarismos não provêm do acaso', sendo antes o resultado de uma complexa relação de somas e multiplicações entre dois algarismos mais importantes que são o da masculinidade e o da feminilidade, respectivamente associados aos números 3 e 4 (2001: 159, 160). Para ele, haveria aí uma 'verdadeira lei *genética* das divindades', a qual estabeleceria 'uma relação

---

outro é escravo de Oxalá, Ajelu; um vela pelos portões, outro reina nas encruzilhadas; um é malvado, outro é protetor das habitações...' (2001: 157).

[175] O próprio Bastide, em um de seus últimos textos, dedicado especificamente à relação entre os 'deuses africanos e os espíritos indígenas', chamou a atenção para essa diferença. '[...] Se existem doze grandes deuses africanos, os espíritos dos caboclos são, por seu lado, multidão' (Bastide, 2006a: 222).

[176] É a máquina ritual, em particular aquela implicada na iniciação, que faz de um número finito, sintetizado na forma geral do orixá, uma 'multiplicidade intensiva': não apenas a Iansã, mas 'a Iansã de tal pessoa', etc. (Goldman, 2009: 120).

[177] Haveria por exemplo três Oxalás, quatro Oxossis, sete Oguns, etc. (2001: 158, 159)

matemática entre as grandes categorias classificatórias do real', inseparável, por sua vez, do propósito de reunir os dois princípios sexuais que estavam unidos no começo dos tempos (2001: 160).

Parece significativo que a etno-matemática implicada nessa teoria místico-sexual dos números não tenha conhecido até hoje qualquer tentativa de continuidade, sobretudo tendo em vista que, como documenta a etnografia, e para citarmos aqui as palavras do Padre Brazil, 'a lista desses Orichas é infindável' (1911: 208). Novamente, é como se o mundo dos outros dispusesse de uma matemática simultaneamente finita e infinita, a qual, em alguns casos, poderia se expressar pela separação entre, para falarmos como Deleuze e Guattari (1997: 62-72), o 'número numerado' dos deuses e o 'número numerante' dos mortos, diferença seguramente relativa, já que, como insistiu esse capítulo, as passagens entre eles acontecem de várias maneiras e em diferentes planos[178].

Em seu importantíssimo trabalho sobre a Festa de Nossa Senhora dos Navegantes na cidade de Porto Alegre, Anjos e Oro (2009: 63) sugerem que os 'mundos

[178] O ritual de iniciação, cujo objeto é a individuação da relação entre a pessoa e o seu orixá, transforma o 'número numerado' dos deuses em um 'número numerante' (Ver Goldman, 2009). Nas conclusões desse monumental empreendimento comparativo que é a sua obra *As religiões africanas no Brasil*, Bastide expressava a sua profunda (e estimulante) dificuldade de integrar, em um mesmo plano descritivo, os dois lados dessa matemática afro-brasileira. De um lado, a 'macumba', e mais a de São Paulo do que a do Rio de Janeiro, e o 'espiritismo de Umbanda', com suas 'máquinas fabricadoras de novos deuses', todos eles 'personificações de pulsões elementares'; de outro, o 'candomblé' como 'triunfo do superego', das 'normas coletivas', mas sempre levando 'em conta as diferenças individuais', pois, escreve ele, 'todo politeísmo [...] oferece um conjunto de personalidades de reserva entre as quais se pode escolher, mas essas personalidades não são em número infinito; pode-se até dizer que elas formam uma classificação lógica dos caracteres em ligação com os compartimentos da natureza [...] ou da sociedade [...]. São personalidades socializadas que se impõem do inconsciente e que disciplinam este último, em vez de o deixar dissolver-se em um caos de instintos desenfreados. O sincretismo e o espiritismo não apenas multiplicam essas personalidades sobressalentes oferecendo a cada pessoa um sortimento multirracial de caboclos, de negros e de brancos [...] mas ainda apagam os característicos dos deuses, despersonalizam-nos, tornam vagos os conceitos, no interior dos quais cada pessoa pode pôr tudo quanto quer [...]' (Bastide, 1971: 521,522). Esta tese persegue um politeísmo que supõe várias maneiras de transformar essa oposição sem, contudo, ignorá-la, muito embora, segundo vimos, a sua existência não corresponda à maneira como Bastide a descreve.

afro-brasileiros acontecem por contágio iconográfico': ícones associados a ícones compõem, em uma 'cadeia virtualmente interminável de associações', intensivamente impulsionada por um 'ordenamento centrífugo', uma série que leva, por exemplo, o nome de um orixá. 'Adereços podem virtualmente se destacar do fundo indiferenciado do profano para se articular a uma cadeia em processo de sacralização' (Anjos e Oro, 2009: 60). Iemanjá, pois é dela que se trata nesse livro, é como a associação entre a melancia (uma de suas frutas prediletas), os brincos, a canjica, o mel, o mar, a ovelha, a vaidade, a imagem da santa, etc., a série não discriminando entre objetos manufaturados, forças naturais, figurações antropomórficas, sentimentos morais, substâncias culinárias e animais. A atualização ritual do orixá supõe o modo de operação do *axé*, a saber, um 'encadeamento material de ícones' (2009: 61).

Ocorre que o aspecto interminável desse encadeamento de 'intensidades' conhece, no entanto, alguns limites, o que, conforme se verá a seguir, parece evocar uma das principais teorias etnográficas de Roger Bastide a respeito do candomblé: os processos de participação tendem a ocorrer no interior de classes entre as quais predominam relações de separação. O principal desses limites diz respeito à continuidade do *fundamento*, isto é, a definição sobre os ícones que podem potencializar, ou diminuir, a presença do orixá. No caso analisado pelos autores, tais limites concernem a uma subtração e a uma adição (Anjos e Oro, 2009: 65). De um lado, a supressão (oficial) da procissão fluvial na Festa de Nossa Senhora dos Navegantes, comemorada no dia dois de fevereiro, quando então também se celebra Iemanjá, retira dessa última uma intensidade importantíssima, a saber, o caminho que a imagem da santa perfazia pelas águas do Rio Guaíba. Mas, de outro, a introdução na festa de danças com sentido amoroso e, sobretudo, de bebidas alcoólicas, destoa do *fundamento* desse orixá, do qual o álcool, por exemplo, deve ficar distante. 'O que não

pode ser encadeado na série de onde emana o respeito religioso [o respeito ao *fundamento*] cai no fundo indiferenciado do profano' (2009: 63). O principal da análise dos autores é dedicado à procissão, mas gostaria de me ater um pouco mais ao álcool. Sobre isso, eles escrevem:

> 'No culto a Iemanjá, segundo as linhas que se apresentam como as mais africanas (o batuque), o uso de bebidas alcoólicas está interditado. Sendo Iemanjá um orixá, bebidas alcoólicas impõem um desvio em relação ao regime de presença que essa intensidade sagrada manifesta. Na linha cruzada, em seu culto ao exu e à pomba-gira, o álcool pode se inserir na cadeia que produz outros regimes de existências. Se a atenção à presença é induzida com (e não pelo) uso de bebidas de álcool no culto ao exu, já na reverência aos orixás o uso de bebidas é incompatível com o regime de existência do sagrado que aqui se impõe. Daí a indignação dos babalorixás com o modo como no dia dois de fevereiro, nas praias gaúchas mais populares (Cidreira, Tramandaí), se vêm hibridizando o culto ao exu e à Iemanjá' (Anjos e Oro, 2009: 67)[179].

São problemas muito diferentes aqueles evocados pela ausência (ao menos na cena oficial) da procissão e pela presença das bebidas alcoólicas. A primeira, justificada por motivos de segurança, diz respeito à intervenção do poder público sobre o *lado* afro-brasileiro do ritual popular, ao passo que a segunda concerne à aproximação desmedida entre dois *lados* internos àquele *lado*, 'hibridizando', na festa pública de um orixá, aquilo que, em cada casa, tende a existir como duas festas separadas.

Na cidade de Pelotas, onde essa mesma festa acontece no Balneário dos Prazeres (ou Barro Duro), também no dia dois de fevereiro, a bebida está igualmente presente, o que leva à produção de comentários depreciativos por parte de muitos pais-de-santo que conheci, os quais se recusavam a acompanhar as festividades. Lembro que Pai Luis costumava dizer que achava uma falta de respeito que no dia de Iemanjá as pessoas fossem à beira da praia *tocar* para os exus. Quando lhe perguntei sobre a razão pela qual

[179] E Luis Antônio de Xangô, citado pelos autores, acrescenta: 'Eu sei de fonte segura que tem gente que passa a beber o dia inteiro. E sai alcoolizado. [...] a tua fé não está numa garrafa de trago. Eu acho que tem que estar no coração. Na beira da praia a mesma coisa [...] Mas eu acho que o exu não deveria ser levado lá. Apesar de que existe exu de mar e tudo, mas eu acho que não cabe, numa festa de Iemanjá, festa pra exu. Eu acho que festa de nação ou festa de umbanda, aí tudo bem, mas acho que exu não deveria ir nesse tipo de coisa' (2009: 67).

os exus aceitavam participar de um ritual que não era o deles, ele respondeu: 'mas tu sabes como são os exus, quando chamados eles vêm', como se, acrescento eu agora, não importasse nem onde nem quando. Certa vez, em uma *linha de caboclo* na casa de Pai Luis, um exu incorporou (sem a devida permissão já que não se tratava de sua própria *linha*) em um dos médiuns. O caboclo de Pai Luis, o Ogum Beira Mar, conduziu o rapaz até a porta da rua para poder despachar esse seu espírito não convidado. Passados alguns minutos, o exu voltou, e o caboclo repetiu o mesmo gesto. Até que, na terceira ou quarta vez, o caboclo, já alterado, olhou firme para o exu e perguntou: 'O senhor por acaso não tem doutrina?' 'Não, não tenho', respondeu ele, em um tom que disfarçava o deboche expressando, pelo olhar, uma seríssima preocupação com o fato de não ser doutrinado. Pai Mano, por sua vez, sempre evitava fazer qualquer *serviço* pelo *lado de santo* no Barro Duro. 'Trata-se, dizia ele, de um lugar muito profanado', e, por isso, é pouco provável que os orixás respondam ali.

As palavras 'sagrado' e 'profano', que as pessoas podem muitas vezes utilizar, não expressam necessariamente a mesma dinâmica conceitual que aquela implicada no uso antropológico desses termos. Pai Mano, conforme vimos antes, dizia que não poderia 'profanar o seu corpo com o dendê', mas com isso não estava querendo dizer que o dendê fosse (absolutamente) mais profano do que o mel. Corrêa (2006: 72) sugere que as religiões afro-brasileiras sejam constituídas por um 'sagrado amplo', estruturalmente inclusivo, mas devemos novamente acrescentar que, se o sagrado é extenso, ou talvez distribuído, ele, no entanto, está longe ser homogêneo. Alguns chefes que seguem o *lado de exu* utilizam o banho de cachaça em seus filhos, ou de cidra se forem filhas, como um modo de preparar os seus respectivos corpos para receberem os exus. E tal banho, ademais, é dado na encruzilhada.

O sagrado é feito de uma complicadíssima gradação entre limites que podem trocar de posição. A rua só é profana de acordo com uma determinada perspectiva interna ao sagrado, mas se a referência for outra, como, por exemplo, a casa de Mãe Rita ou certos *lados* das casas de Pai Luis e de Pai Mano, ela será também sagrada. Há rituais importantíssimos que não podem ser feitos na rua, mas há outros, não menos importantes, que não podem ser feitos dentro de casa. O sagrado distribui as potências sobrenaturais em um 'contínuo heterogêneo' (Viveiros de Castro, 2006). Voltemos a um caso já mencionado no terceiro capítulo.

> 'Chefes experientes e detentores de grande saber, como o Ayrton do Xangô, são unânimes em dizer que a cada dia adquirem conhecimentos novos: O búzio, diz ele, é o principal amansa-burro da gente, e a cada dia a gente aprende com ele. Uma vez eu tava patinando com um serviço e a coisa não ia, e então eu fui pro búzio. Sabe qual era o problema? Tinha que despachar (entregar ritualmente) o galo num monte de lixo! Eu não podia imaginar, mas o Xangô queria e pronto, foi bater e valer' (Corrêa, 2006: 88).

Os eguns, como vimos antes, comem os restos daquilo que comem os orixás e também as sobras da culinária humana. É por isso que Pai Luis explicava que jamais deveríamos deixar os pratos sujos durante a noite, e que também evitássemos que o lixo se acumulasse durante muitos dias em seus recipientes, pois 'os eguns vêm e lambem os pratos, se escondem nas latas de lixo, trazendo axé de miséria para a casa'. Xangô, que é o 'rei dos eguns', não escolheu um lugar qualquer: o lixão, que, na perspectiva do mesmo orixá, mas em outra circunstância, estaria distante do sagrado, é onde respondem os eguns e também as Molambos, exus femininos geralmente conectados à *linha das almas*. O ícone muda de série, produzindo um encontro, ainda que circunstancial, entre um orixá e um território que, a princípio, não seria o seu.

Bastide (2001) supunha que a participação apenas ocorresse dentro de classes fechadas. Mas o problema, como demonstra o exemplo acima, é que o fechamento pode ser tão amplo que, às vezes, já não sabemos mais se estamos do lado de dentro ou do

lado de fora. Na classe de Xangô, não está incluído o lixão, mas como este orixá tem uma relação próxima com os eguns, ela pode, no entanto, interiorizar ícones associados à 'série' dos mortos e não diretamente àquela dos deuses. A classe pode virtualmente esticar tanto os seus limites internos que termina por dar um passo, ou vários, para fora, e então parece difícil distinguir se é o interior que se amplia ou o exterior que se contrai, provavelmente porque sejam ambos, isto é, o limiar indiscernível de sua relação. A participação é também o modo pelo qual a classificação não se fecha: sempre presente, mas não podendo totalizar a descrição da cosmologia.

A introdução do álcool em um espaço, ou uma festa, do qual deveria estar ausente, não significa apenas que o 'encadeamento das séries' tenha sido interrompido, resultando em sua queda no 'fundo indiferenciado do profano'. O que ocorre, como Anjos e Oro (2009: 67), aliás, muito bem observaram, é uma *passagem* entre séries diferentes: não mais aquela dos 'ícones' associados à Iemanjá e sim daqueles ligados a Exu. Esse movimento parece demonstrar que não há exatamente um 'fundo indiferenciado do profano', e no seu lugar talvez fosse mais adequado imaginar a existência de uma superfície diferenciante do sagrado[180]. De resto, é pouco provável a presença de lugares vazios em um mundo altamente povoado por deuses e espíritos dos mais variados tipos. Até mesmo o álcool, segundo veremos mais tarde, pode entrar na série de associações particular ao *lado dos orixás*, sendo muitas vezes o que acontece quando passamos para o *lado* da feitiçaria. O que os autores chamam de um 'mau-encadeamento' pode ser, em um contexto diferente, um encadeamento como forma de atualização da *passagem* para o *outro lado*: a série interioriza um novo ícone ao passar, em variação contínua, da religião para a feitiçaria.

[180] O 'sagrado amplo' de Corrêa inclui o sincretismo: o catolicismo, segundo essa noção, seria um 'catolicismo batuqueiro' (Corrêa, 2006: 258).

Capítulo 5. Um povo nômade

Desde que Edison Carneiro (2005b: 397) definiu Exu como 'um orixá caluniado', e 'mal interpretado', muito se escreveu para provar o contrário[181]. Os trabalhos de Roger Bastide (2001/1958) e Juana Elbein dos Santos (2002/1975), que serão em seguida comentados, abriram possibilidades notadamente criativas para que fossem elaboradas outras descrições dessa divindade, demonstrando, a partir de materiais provenientes do candomblé ketu baiano e da etnografia da África ocidental, a sua centralidade na cosmologia. Mais recentemente, a calúnia foi atacada por meio de um questionamento à tradução de um *oriki* que, em ampla medida, teria contribuído para que se reforçasse a má interpretação desse orixá[182]. O *oriki*, intitulado 'Exu, o inimigo dos Orixás', serviu de base, argumenta o autor dessa crítica, para o título do livro 'Exu, o Inimigo Invisível dos Homens', e cujo autor, Peter Dopamu, tentaria, em sua própria tradução, provar que 'Exu é o diabo' (Marins, 2010: 66). O ensaio de Luiz Marins mobiliza uma vasta erudição para cuidadosamente analisar e questionar as diferentes versões dadas para esse *oriki*, sugerindo que muitos dos seus equívocos

[181] Observo que a primeira edição da importantíssima *Antologia do negro brasileiro*, organizada por Edison Carneiro, data de 1950, e o capítulo dedicado a Exu é uma reprodução de parte do capítulo quatro de sua obra *Candomblés da Bahia*, publicada dois anos antes. Entre as duas, a diferença está no título, que, na *Antologia*, passou a se chamar 'Um orixá caluniado', enquanto no livro de 1948 aparecia apenas como 'Exu'. Esclareço que a natureza da calúnia é, em geral, a associação sincrética de Exu com o diabo cristão.

[182] *Oriki*, nas palavras do próprio autor, que, por sua vez, refere àquelas de Vivaldo da Costa Lima, é um gênero verbal que funciona como 'uma saudação nominal. É um nome que encerra uma louvação, um elogio que se refere a uma qualidade sempre excelente da pessoa' (Marins, 2010: 26). Os *orikis* podem ser compostos não apenas para os orixás, mas também para cidades, animais, etc. Sobre esse tema, ver também Risério (1996). As *rezas* dedicadas aos orixás a respeito das quais escrevi no segundo capítulo – até onde sei pouco ou nada estudadas no seu aspecto propriamente discursivo – retomam, pelo menos em parte, esse princípio de saudação nominal. Cantam-se nelas os diversos nomes dos orixás e também dos seus diferentes lugares, o mesmo, acrescente-se, repetindo-se nos *pontos* dedicados aos demais espíritos, como, por exemplo, os exus. O *ponto* de chegada do Exu Quebra Galho de Pai Luis, que funciona como a sua saudação ritual, diz o seguinte: 'Eu vi um clarão nas matas / achava que era dia / Era o Seu Quebra Galho / fazendo a sua magia'. E o de despedida: 'Até um dia ou até depois / e lá na mata o teu povo te chama / tá te chamando pra trabalhar'. O *corpus* etnográfico concernente a esse material litúrgico é abundante, mas a sua análise ainda aguarda por uma pesquisa mais específica.

provêm de um desconhecimento sobre o funcionamento tonal da língua yorubá, concluindo, ao final, que a melhor tradução deveria ser 'Exu, Orixá Vencedor' (2010: 70).

Os meus conhecimentos não me permitem entrar no mérito dessa controvérsia e também não é esse o meu objetivo ao mencioná-la aqui. Quero apenas chamar a atenção para o fato de que do outro lado da calúnia, em todos os casos nos quais o problema é formulado dessa maneira, o que encontramos é uma tendência a subtrair da divindade uma, ou algumas, de suas versões. Este trabalho, eventualmente qualificado como parte do movimento de 'dessincretização' (Prandi, 2005), que visa, por exemplo, a dissociar Exu de seu sincretismo com o diabo cristão, é um objeto fascinante em si mesmo, e não nego a sua enorme relevância cosmopolítica como forma de combate aos ataques perpetrados por alguns grupos pentecostais, mas, por outro lado, ele corre o sério risco de inverter a calúnia, simplesmente trocando de lado a acusação, deixando com isso de integrar à descrição as várias possibilidades de atualização ritual e cosmológica que o material afro-brasileiro documenta para esse espírito. Estou sugerindo que a etnografia teria muito a ganhar se considerasse Exu como o conjunto de todas as suas versões, sem privilegiar qualquer uma delas, e entre as quais cada trabalho específico deveria, nos seus próprios termos, descrever suas respectivas relações de aproximação e de afastamento. Deveríamos, portanto, descrevê-lo através do 'contínuo de suas variações', ao modo do que fez Deleuze (2010: 42) com a obra teatral de Carmelo Bene, mas também à maneira da análise que Marcel Detienne (2004; 2009) dedicou ao deus Apolo, definindo-a como 'uma abordagem experimental do politeísmo'. A multiplicação das versões contém a melhor chave para essa 'abordagem' e permite assentar a hipótese de que a extensão etnográfica divisada é inseparável da intensidade que percorre esse espírito, a saber, da força mesma que o constitui.

Assim, restringir essa variação subtraindo de seu fluxo algumas das versões em que ele pode aparecer é recusar-se a descrevê-lo nos termos em que ele próprio é freqüentemente definido. 'Exu não é o diabo', 'não é um orixá', 'não é um egum', mas para cada uma dessas negativas a literatura apresenta, pelo menos, uma exceção[183]. É claro que resta a opção de reforçar a negação, e, em cada um desses casos, dizer que 'não é Exu'. De fato, Exu é sempre um espírito em vias de ser outra coisa. Mas se ele, conforme sugere, entre outros, Juana Elbein dos Santos (2002) é o transformador, como então descrevê-lo fora de suas próprias transformações? Refiro essa objeção apenas para destacar um tema: Exu demonstra como a comparação pode ser colocada a serviço da rarefação, e também, agora na direção contrária, como se pode fazê-la funcionar a favor da proliferação. Bastaria, neste caso, 'seguir' os próprios espíritos[184], acompanhá-los através dessa outra 'geografia das religiões africanas no Brasil', projetada sobre um 'espaço liso' que, entre outras coisas, permitiria abordar as diferenças entre as várias formas assumidas por essas religiões como virtuais transformações umas das outras[185].

[183] Robson Cruz notava que para a maioria dos adeptos do candomblé, 'Exu "não é bem um orixá", mas, antes, seu mensageiro. "Não é bem", "Não é exatamente", ou afirmações similares, são formas de expressão invariavelmente aplicadas a Exu, expressando sua natureza polivalente, ou antes, indefinida, o fato de ele ser quase infinitamente múltiplo, o que é quase não ser coisa alguma' (Cruz, 1995: 87).

[184] Ou então, na criativa sugestão de Vânia Cardoso (2004: 39 e 94), tomá-los como 'guias', à maneira do que eles são para as pessoas que os recebem, a quem acompanham por diferentes lugares, cruzando as fronteiras que separam o ritual e o cotidiano. Guiada por eles, em particular pelos 'espíritos do *povo da rua*' (pelos exus), a autora descreve a sua gesta, isto é, um conjunto de histórias sobre seus feitos notáveis, suas aparições imprevisíveis, e que compõe uma maneira de 'narrar o mundo' que é, sobretudo, um modo de vivê-lo, onde ele, portanto, é antes enformado pela narrativa do que um referente externo daquilo que se conta. Narrar o mundo é também o mundo. Vânia Cardoso descreve a macumba (carioca) como um 'agenciamento coletivo de enunciação', para falarmos como Deleuze e Guattari, chamando a atenção para o fato de que ela supõe menos uma 'identidade religiosa distinta' do que uma 'socialidade', permitindo-lhe que a apresente como uma poderosa 'linha de fuga' situada na transversal de muitas classificações religiosas, como, por exemplo, aquela que opõe o sagrado e o profano. O movimento do seu texto é o movimento dos espíritos que são os seus 'guias'.

[185] 'Espaço liso' remete à obra de Deleuze e Guattari e à maneira pela qual esse conceito é formulado como sendo, ao mesmo tempo, diferente e inseparável do que esses autores denominam de 'espaço estriado'. A geografia implicada no 'espaço liso' é a da 'variação contínua, [...] o desenvolvimento contínuo da forma [...] No espaço estriado, as linhas, os trajetos têm tendência a ficar subordinados aos pontos: vai-se de um ponto a outro. No liso, é o inverso: os pontos estão subordinados ao trajeto [...] Tanto no liso como no estriado há paradas e trajetos; mas, no espaço liso, é o trajeto que provoca a parada, uma vez mais o intervalo toma tudo, o intervalo é substância' (1997b: 184, 185). O liso é também o espaço dos nômades que 'não se movem'. 'Viagem no mesmo lugar, esse é o nome de todas as intensidades, mesmo que elas se desenvolvam também em extensão' (1997b: 189). A geografia descrita

---

Estávamos no começo de março de 2006 quando fui, pela primeira vez, ao Ilê das Almas. Acompanhado por Josi, que havia freqüentado a casa nos últimos quatro anos, fomos recebidos pela própria pombagira Maria Molambo. De maneira formal, mas sem descuidar da gentileza, ela pediu que esperássemos um pouco até que terminasse de atender a moça que veio da cidade vizinha para realizar uma consulta. Depois de alguns minutos do lado de fora, Mãe Rita nos convidou para entrar. De pronto, pôs-se a tocar a *sineta* para chamar novamente a Molambo, com quem iríamos conversar[186]. Ao lado do caixão sem tampa que mencionei no terceiro capítulo, no interior do qual estavam dispostas apenas as imagens do *povo de exu*, sentamos os três: Molambo, Josi e eu.

Molambo, que mantinha os olhos a meio caminho entre abertos e fechados, antes espiando do que olhando, sem fitar diretamente nenhum de nós, dirigiu-se a mim, e, de soslaio, disse que eu poderia perguntar o que quisesse. Como tinha antecipado essa possibilidade, havia pensado em algumas perguntas, deixando-as anotadas de modo razoavelmente estruturado em um bloco de papel que guardava em meu bolso. Constrangido de recorrer a ele, e, sobretudo, tenso pelo inusitado da situação, fiz a primeira de que me lembrei. 'Molambo, como é o outro lado?' O que segue é a resposta que ela me deu.

---

por Roger Bastide nas *Religiões africanas no Brasil* supõe um espaço estriado no qual os trajetos estão subordinados a um ponto. Seria o caso, entre outras coisas, não, obviamente, de abandonar o ponto, 'o modelo [no sentido normativo] nagô', mas de retomar a sua descrição subordinando-o aos trajetos. Assim, devemos perguntar: as *Religiões africanas no Brasil*, subtraídas de seu ponto central, de sua 'caixa de ressonância', seriam então quais religiões africanas no Brasil? Será preciso, em outro momento, avaliar o efeito comparativo produzido por uma substituição do seu 'sistema pontual' por um 'sistema multilinear' (Deleuze e Guattari, 1997a: 96).

[186] A maioria dos instrumentos musicais usados para finalidades rituais é de natureza perscussiva. Uma única vez, em uma festa do *povo cigano* (espíritos que chegam pelo *lado da umbanda*), celebrada na casa de um filho-de-santo de Pai Mano, vi ser utilizado, junto com os atabaques, um instrumento de corda. Ocorre, conforme me explicaram Pai Mano e Mãe Michele, que o violino é parte do *fundamento* desse povo. A *sineta*, por sua vez, está presente em todos os rituais: ela é usada para chamar os seres sobrenaturais e para mantê-los no mundo.

‘Tudo depende da passagem. Eu, por exemplo, decidi ficar onde estou: no meio’. Molambo nos explicou que, imediatamente após a sua morte, tornou-se um egum. E foi precisamente como egum que ela, durante muitos anos, manteve-se como escrava de um exu, até que, por conta de uma série de mediações que envolvem o seu próprio trabalho ritual e também o seu regime alimentar, veio a se tornar um outro exu, e como tal resolveu ficar. Essa *passagem* entre os eguns e os exus, perfeitamente concebível para aquilo que acontece quando já se está do *outro lado*, encontra-se, no entanto, contida pelo seu afastamento em dois espaços rituais. Mãe Rita, conforme já vimos, cultua os primeiros no *buraco*, reservando, para os segundos, a *palhoça*. Abaixo a sua explicação para a natureza dessa separação.

> ‘O balé, ou o buraco, tem que ser composto com material do cemitério, mas a palhoça não. A palhoça é só o cultivo dos orixás e é nela que são feitos os serviços de abrimento, de clareza, de coisas boas. Como eu pratico o exu dentro do salão, o que significa a palhoça? Significa o cultivo do espírito, a sua alimentação, a sua hierarquia. A palhoça é o crescimento do orixá. O nosso exu tem que comer sangue, pois o sangue é vida e energia. Quanto mais ele se alimentar com sangue, mais forte ele vai ficar. E isso a gente faz na palhoça. Mas então vem alguém aqui e pede alguma demanda, aí, neste caso, é preciso ir para o buraco. Por isso ele fica separado, nos fundos da casa. A maldade fica lá. No buraco estão assentados os eguns’

O sangue é oferecido na *palhoça*, ou eventualmente no *salão*, enquanto no *buraco* são servidas as sobras dos exus. Os eguns, segundo vimos, comem aquilo que fica para trás da culinária dos outros, os quais, ao comerem sangue, se fortalecem e, para Mãe Rita, se transformam. O *axorô*, em todas as casas, é uma substância transformadora, mas nem sempre é usado para transformar as mesmas coisas. Pai Luis costumava comentar que antigamente os exus não recebiam o tratamento que recebem hoje. ‘Eles comiam tudo aquilo que os orixás não comiam: as aves de cor preta, a galinha sem pata, o galo caolho, os animais com alguma outra deformação, a carne crua,

etc.'[187]. Por serem escravos dos orixás, os exus não podiam se alimentar com o mesmo que eles. 'Mas hoje as pessoas servem os exus com sangue e por isso eles passaram a ter a predominância que têm. Posso falar porque também faço assim', explica Pai Luis, como se, acrescento eu, os exus tivessem deixado de ser escravos pela introdução do sangue na sua culinária[188]. Os exus comiam à maneira dos eguns, sendo alimentados com aquilo que era recusado pelos orixás. Na casa de Mãe Rita, como se pode ver, a relação culinária entre os exus e os eguns é semelhante, porém não igual, à relação de antigamente entre os orixás e os exus.

O Tranca-Fér de Pai Mano come anualmente um boi, e junto com ele comem todos os demais exus da casa, como, por exemplo, a Molambo de Mãe Michele, cuja *feitura* original, ainda na *casa de religião* de sua avó, incluía a alimentação com cabritas. Pai Luis também já alimentou o Quebra Galho com bois, mas atualmente o mais comum é oferecer-lhe cabritos ou porcos, além de algumas aves, como galos. A Molambo de Mãe Rita, que até onde sei nunca comeu bois, é habitualmente alimentada com cabritas, porcas e galinhas. A cor, em todos esses casos, é variada, podendo inclusive ser o preto, que, como vimos, é proibida para os orixás. Mas os exus, assim como estes, comem sempre animais do mesmo sexo. Assim, se antes os exus comiam

[187] Robson Cruz observou algo parecido para o candomblé. '[Exu] é a divindade que recebe mais sacrifícios no Candomblé, mas é também a que é tratada com menos deferência, inclusive com uma certa sem-cerimônia ritualizada [...] Suas comidas sagradas, todas de preparo bastante simples, são feitas de forma descuidada e apressada. A carne dos animais a ele sacrificados lhe é ofertada meio, ou completamente crua, ou tostada. Nunca ao ponto certo. E, no entanto, é ele quem mais come na casa de Candomblé' (Cruz, 1995: 88).

[188] Essa percepção de que a prática ritual dos exus se modificou nos últimos anos é compartilhada por várias pessoas que conheci, e pode igualmente ser encontrada nos materiais provenientes da cidade de Porto Alegre, ainda que nem sempre haja acordo sobre o que exatamente mudou. Assim, por exemplo, o *tamboreiro* Belerúm observa que antes o exu era feito de maneira muito diferente. '[...] Antigamente não se faziam esses *lados* que hoje tem de Exú, que é Quirúba, Muciquín e outros nomes mais. Veio uma mescla. Isso aí estava abafado. Antigamente, se fazia uma *segurança* de Exú, era um *buraco* num canto do pátio [...] Tu *matavas* para o Exú ali, tapava, e de vez em quando se acendia uma velinha [...] Era o tipo de ritual que se fazia. E hoje em dia a coisa está propagada demais. Mas eu acho [...] que o Exú ajuda bastante e é o regente do terceiro milênio. Exú é o que manda na *rua* e é o que está onde acontecem as coisas, brigas, acidentes. Nessas ocasiões ele está sempre presente, como também está em outras horas boas. Só que eu acho que eles estão propagando demais o Exú. Torna-se uma picaretagem'. (Braga, 2003: 172).

como os mortos, hoje eles parecem comer um pouco à maneira dos deuses, embora não comam junto com eles. Para Pai Luis e Pai Mano, eles comem do lado de fora da casa, ao contrário de Mãe Rita, que os alimenta pelo lado de dentro, mas, em todas elas, não comem qualquer coisa. À exceção de Pai Mano, que nunca modifica o animal oferecido, os exus podem, no entanto, comer com uma variação relativamente maior do que os orixás. Odé e Otim, por exemplo, comem um casal de porcos e não poderiam comer outros animais, ao passo que os exus podem comer porcos e, se for o caso, cabritos, bois[189]. A boca dos exus é mais descontínua do que a dos mortos, mas um pouco menos do que a dos deuses[190].

Mãe Rita explica que uma pessoa para se tornar *filha de exu*, para se iniciar pelo *lado da magia*, que compõe, junto com o *lado de quimbanda*, o *cruzamento* específico de sua casa, não pode ter pai de cabeça. Ela precisa 'rejeitar o pai e a mãe'.

> 'A gente trata o exu como pai, porque nós tratamos o nosso exu como orixá, mas ele é um enviado, um mensageiro, não vai conseguir ter a luz de um orixá maior. O exu é um orixá menor. Ele é só o condutor. Tem muitas pessoas que matam para exu na cabeça, mas eu acho que isso é errado. Se matares para o exu na tua cabeça, cobres o teu anjo de guarda, e a tua energização vem toda dele. Independentemente de eu não cuidar mais do meu pai e da minha mãe, de tê-los rejeitado, tenho um anjo da guarda que nasceu comigo. Se eu botar o diabo a comer na minha cabeça, eu tiro toda a minha energia boa. Pelo meu catimbó, nós não matamos na cabeça. Nós só cruzamos [Mãe Rita faz o sinal da cruz na testa] e matamos no corpo para o exu. São feitos cruzamentos, mas cruzamentos no corpo. Do pescoço para cima não se mexe. Só cruza a testa: é nela que o exu come. Tem gente que mata na nuca, mas aqui não fazemos assim. Eu tive um filho de magia negra, o falecido Seu Carlos, que o exu dele, o Lucifér, comia na cabeça. Ele veio da Bahia, pelo lado do ketu, com esse axé'.

[189] Embora nunca tenha visto, já ouvi uma pessoa dizer que Odé e Otim poderiam receber, no lugar dos porcos, um casal de cabritos com aspas. Como quer que seja, a tendência, entre os orixás, é que o animal seja mais constante do que entre os exus.

[190] Materiais relativos ao candomblé, reunidos por Padre Brazil entre finais do século XIX e início do XX, chamam a nossa atenção para outras possibilidades, e neles a boca de Exu aparece em uma relação bem mais próxima com aquela que, ainda hoje, encontramos entre os eguns. Exu come tudo, 'embora prefira o cabrito'. Esse seria também o caso de Oxum, a qual, 'faminta por natureza', acomodaria o 'seu instinto voraz com qualquer alimento', ainda que a sua preferência sejam o 'feijão e as cebolas regadas com azeite de dendê' (Brazil, 1911: 209, 218). 'O nosso interessante demônio é falto de irmandade; não lhe pertence, portanto, cor particular [...] Possue, de facto, um estômago que digere tudo. Voraz como é, e gastrônomo de condição, tudo devora, exceto carne de homem e de cão. É grande apreciador de carneiros e frangões; mas a seu paladar depravado, não vão bem sinão iguarias acres e mal guizadas' (1911: 214). O cão seria o seu tabu.

Exu come dentro de casa, mas não na parte mais alta do corpo, da qual os orixás são afastados e nenhum outro ser é posto no seu lugar. Mesmo a cabeça estando longe dos deuses, o axé está próximo dela, e oferecê-la como prato para o 'orixá menor', o 'condutor', o 'diabo', é tirar da pessoa toda a sua 'energia boa'. Exu come um pouco mais abaixo, na testa, que nas casas de Pai Luis e Pai Mano ainda seria um lugar muito alto, e também no corpo. O *axorô* do boi ofertado ao Tranca-Fér é geralmente derramado nas mãos e nos pés, jamais do pescoço para cima. Na casa de Mãe Rita, com exceção do que acontece no ritual do *velamento*, não há também o *banho de sangue* sobre os humanos, tal como se faz com os orixás nas duas outras casas: há apenas *cruzamentos*, assinalações em forma de cruz que, além da testa, podem ser distribuídas por toda a extensão do corpo.

O gesto de deferência para com os exus também se modifica em relação àquele adotado para os orixás nas casas de Pai Luis e de Pai Mano, nas quais, em diferentes circunstâncias rituais, cada pessoa, de frente para o orixá, deita-se de bruços sobre o chão e leva a testa até o solo, podendo igualmente virar para a esquerda e para a direita, erguendo-se em seguida para beijar as suas mãos. Esse mesmo gesto se repete na relação de cada filho com o seu pai-de-santo, e o próprio orixá *bate cabeça* para aquele que o fez. Na casa de Mãe Rita, não se *bate cabeça* para os exus, e, inversamente, deita-se de costas para eles, deixando as mãos enlaçadas sobre o ventre, em um 'sinal de velamento', como me explicou ela. A distância relativamente ao alto é também o afastamento em relação à frente. Os seus filhos de quimbanda, os que não passaram pelo ritual do *velamento* e que, portanto, não rejeitaram os pais, somente se ajoelham, sem

deitar o corpo sobre o chão. Noto que na casa de Mãe Rita, a quimbanda é como uma 'umbanda fortalecida', menos forte, contudo, do que a magia[191].

Os exus que não comem nas cabeças são saudados de costas por meio de um gesto que, na casa, por exemplo, de Pai Luis, é fortemente repelido pela sua associação com os mortos e sua potencial capacidade de atrair *axé de miséria*. Mas, para Mãe Rita, ele é parte do axé ligado ao seu *lado de magia*, e o que talvez seja o *outro lado* de uma casa pode não ser o mesmo quando se passa para o *lado* de outra. Assim, como vimos, Mãe Rita não mexeu no *fundamento* do seu filho, 'o falecido Seu Carlos', que, por vir de outro axé, alimentava o seu exu, o Lucifér, na cabeça[192]. De todos, era ele quem comia mais acima, e o seu *lado*, a magia negra, era como o *outro lado* da própria magia praticada por Mãe Rita.

Mãe Nara do Xapanã, mãe-de-santo para quem uma casa, a fim de que possa ter equilíbrio, deve reunir todas as forças, todos os *lados*[193], dizia que exu não deveria subir muito porque, 'se fossemos dividir o nosso corpo, ele estaria sempre no nível dos pés[194]. É o nosso mundo mais básico'. Mãe Rita dizia algo muito parecido. 'Exu é um orixá que ficou na terra. Ele é o único orixá no qual predomina o álcool, o vício, a luxúria, e é também o mensageiro'. É esse seu aspecto telúrico que torna bastante temerário inverter

[191] Estamos aqui muito distantes de uma observação como essa que se pode encontrar no trabalho de Paula Montero, segundo a qual, '[...] na prática nenhum centro se define a si mesmo como "terreiro de quimbanda", porque isso significaria condenar a sua própria prática enquanto prática anti-social. Se a quimbanda existe, o quimbandeiro é sempre o "outro", o desconhecido, o concorrente ou o inimigo' (Montero, 1985: 136). O material analisado nesse livro, proveniente da umbanda localizada na cidade de São Paulo, é, no entanto, fascinante, e voltarei a ele em seguida.

[192] Mãe Rita sempre dizia que Lucifér (o acento é sempre posto na última sílaba), pela sua força, 'não descia no mundo, apenas mandava um flash'. Ouvi algo parecido em outras casas, mas relativamente aos orixás, os quais também não desceriam, mandando somente uma 'fagulha' de si mesmos. O corpo, em ambos os casos, não teria como agüentar a presença inteira de tais seres.

[193] Como sugere, embora em outros termos, Cícera dos Santos Silva, praticante de umbanda na cidade de Juazeiro do Norte. Ela diz: 'A magia acompanha a umbanda e, se não tem a magia, a umbanda só não dá, não. Porque na umbanda, o médium é como uma balança, se ele tiver só um peso.... quando manda entrar, cadê o outro peso? E podem existir a umbanda e a quimbanda. Um é o espírito, e a outra é a magia negra' (Assunção, 2006: 265).

[194] Uma excelente descrição da casa de Mãe Nara pode ser encontrada no trabalho de Ávila (2011).

os *lados* do corpo[195]. Lembro que algumas pessoas mencionavam a terrível história de Seu Carlos, que foi degolado por um familiar que teria inclusive usado o seu sangue para alimentar alguns exus, como um desfecho trágico para uma ação ritual sempre repleta de perigos.

A iniciação à magia, chamada de *velamento,* é o ritual no qual os exus mais se aproximam da cabeça, mas então, por uma torção suplementar, eles comem fora de casa[196]. Para diminuir o intervalo corporal, elevando a terra, ou 'os pés', a pessoa se afasta da casa, embora o axé buscado em outro lugar seja igualmente estendido até ela. O rito é inteiramente realizado no cemitério, um dos lugares mais distantes da cabeça nas casas de Pai Luis e de Pai Mano, no qual muitas vezes não se pode entrar sem cobri-la com *panos brancos* (no caso das mulheres) ou com o *barrete* (pequeno gorro de cor branca usado pelos homens). Na casa de Mãe Rita, para subir um pouco no corpo é preciso fazer o mesmo que, nas casas de Pai Luis e de Pai Mano, seria definido como descer excessivamente, como se, do *lado* dessas últimas, a parte mais alta fosse para debaixo da terra. Por uma referência cruzada à expressão *fazer o chão*, principal designativo da iniciação pelo *lado de santo*, Mãe Rita define o *velamento* como *fazer a laje*. Durante sete noites consecutivas, a pessoa deve dormir dentro do cemitério, no interior de um túmulo vazio[197]. É nesse ritual que ela *cruza* a cabeça e banha o corpo

[195] Rodolpho (2001), que escreveu sobre o corpo em algumas casas de quimbanda localizadas na cidade de Porto Alegre, também observou que a cabeça é um domínio que 'não deve e não pode ser concedido aos exus, sob o risco de esta entidade, ambígua e *trikster*, enlouquecer a pessoa, fazer a sua vida "dar para trás" [...] O corpo é igualmente concedido a um orixá (ou vários, dependendo das "*passagens*" que a pessoa tiver, identificadas no jogo de *búzios*). O domínio dos exus são as pernas ou os pés, não por acaso o espaço de locomoção, do "ir e vir", da potencialidade do acontecimento, do não-estático, do movimento' (Rodolpho, 2001: 154). Parece significativo que enquanto a cabeça somente possa ser de um orixá, o restante do corpo, necessariamente mais perto da terra, apareça como compartilhado por orixás e exus.

[196] Mãe Rita nunca me permitiu acompanhar esse ritual e a descrição que posso oferecer resulta do relato sintético que ela própria me fez. Advirto, portanto, que é bastante provável que muitos detalhes tenham permanecido de fora, limitando consideravelmente a possibilidade de fazer uma reconstituição para além das suas linhas mais gerais.

[197] Luz e Lapassade, no seu interessantíssimo *O segredo da macumba*, registraram um ritual parecido que tinha lugar no 'Templo Umbandista da Rua S. Clemente', no qual, segundo o seu chefe, era 'praticada',

com o *axorô*, entregando-o, como explica Mãe Rita, 'para as almas': o corpo e a casa (cujo nome, não esqueçamos, é Ilê das Almas) são feitos do seu axé. Ao final, no lugar do sacrifício de um animal, que é por onde o rito inicia, a pessoa oferece o seu próprio sangue para o exu, porém, ao invés de derramá-lo dentro de um *alguidar* (ou na *vasilha*) tal como no *lado de nação*, ela utiliza uma *taça de cristal*. É através dela que ele come um pouco do corpo do iniciado: é o seu *assentamento* e também uma extensão da pessoa.

Se os exus, 'tratados como orixás', como 'orixás menores'[198], comem, quando estão fora de casa, junto com os mortos, estes, que Mãe Rita alimenta com as sobras daqueles, tornar-se-ão como eles se forem alimentados com sangue. 'Quando se tem um balé em casa', explica Mãe Rita, 'é possível oferecer axorô para os eguns para que eles virem exus, para que assim tu possas cultivar um orixá. Os escravos da Molambo vão seguir futuramente uma seqüência de Molambo'. De tanto trabalhar para os exus, muitas vezes em troca de sangue, os eguns podem se transformar no que eles são. A etnografia oferece alguns testemunhos sobre processos análogos de transformação. Lísias Nogueira Negrão, em uma casa de umbanda por ele visitada na cidade de São Paulo, deparou-se com um caso parecido, mas no qual, contudo, o sangue era substituído por um 'ritual de batismo'. 'Uma vez batizados, os quiumbas ou eguns deixam de ser pagãos e ganham luz, tornando-se Exus batizados que, sob as ordens dos guias, passam a praticar o bem, defendendo e protegendo os terreiros e fiéis' (Negrão, 1996: 338). E Roger Bastide, referindo-se a uma casa de candomblé de Salvador, acrescenta outra versão:

'nas salas do primeiro andar', a 'alta magia'. 'Numa sala sombria colocaram um caixão vazio: no tempo da iniciação o neófito dormirá nesse caixão – segundo o Dr. Nilo [chefe da casa], ele fará então a experiência da morte e da ressurreição' (Luz e Lapassade, 1972: 28). Este é um caso no qual o cemitério, por assim dizer, é trazido para dentro da casa, ao passo que, no Ilê das Almas, é preciso ir diretamente ao cemitério, muito embora, como vimos antes, também haja dentro dela, mas especificamente no seu *salão*, a presença de um caixão.

[198] A definição dos exus como orixás menores evoca outra avançada por Zespo, escritor umbandista citado por Véronique Boyer: 'Exu é o orixá menor sem o qual nada de grande se faz' (Boyer, 1993: 236).

> ‘Falaram-me certa vez de um negro que acabara de morrer, dizendo-me que se tornara um Exu e que importunava a família e os antigos amigos. Mas essas concepções não aparecem, em geral, senão no interior das “nações” bantas e sob a influência de crenças portuguesas, isto é, de teorias populares sobre a origem e a natureza dos fantasmas... De qualquer modo, os mortos não se transformaram em Exus; e é para outra direção que devemos orientar nossa pesquisa, se quisermos saber qual a verdadeira ligação desse deus com os *eguns*’ (Bastide, 2001: 177)[199].

Os dois casos demonstram a ocorrência de uma passagem de egum para exu, ainda que a sua lógica apareça infletida em cada um deles: no primeiro, deixar de ser egum e tornar-se exu é converter-se em um espírito de luz, passando com isso a praticar o bem; já no segundo, o contrário é o que parece acontecer, pois exu se apresenta como um espírito zombeteiro que importuna sua família e seus amigos. Maria Molambo talvez esteja entre esses dois casos.

Molambo foi um egum que virou um exu. Isso quer dizer, nos seus próprios termos, que ela não sobe, isto é, não vai se encontrar definitivamente com Oxalá, e também não desce, não volta a ser um egum. Essa zona intermediária na qual permanece parece existir no seu próprio movimento de ir e vir. Ela acende uma vela para o bem, e então sobe um degrau, porém, logo em seguida, acende uma ou mais velas para o mal, e assim volta a descer o mesmo degrau que antes havia subido[200]. Passando constantemente de um *lado* para o outro, Molambo flerta com os deuses e com os mortos, mantendo-se, ao que parece em definitivo, nessa distância feita de aproximações reversíveis. Não por acaso, apenas aqueles que vão até ‘os pés de Oxalá’

[199] Bastide (1995) já havia escrito sobre esse caso. ‘[...] Le spiritisme a influencé aussi cet orixa [exu]. Pendant mon voyage, j’ai entendu raconter par une ‘petite mère’ l’histoire d’un individu mauvais fils, mauvais frère, mauvais époux et mauvais père, qui après sa mort était ‘descendu’ comme Exù. Mais toutes ces transformations, bien que réelles, n’empêchent pas que cette divinité conserve beaucoup de ses traits traditionnels’ (1995: 133).

[200] Esse comentário de Molambo evoca uma das histórias associadas às chamadas ‘mães feiticeiras’ ou Iyamis Oxorongás. ‘[...] Chegando ao mundo, [elas] vão empoleirar-se [...] em sete espécies de árvores sucessivamente; em três trabalham para o bem; em três outras trabalham para o mal; na sétima trabalham para o bem e para o mal’ (Verger, 1994: 22). O axé, acrescenta Verger, não é em si nem bom nem mau, mas ‘deve ser utilizado com calma e discrição’ (Verger, 1994: 22). Não observar esse preceito é correr o risco de perdê-lo. Essa é a mesma teoria que iremos encontrar no trabalho de Juana Elbein dos Santos. Os meus materiais documentam uma outra possibilidade, pois, conforme já foi demonstrado, as pessoas comumente utilizam a expressão *axé de miséria*, ou mesmo *inxé*, para se referirem ao uso inverso do *axé*. Voltarei em seguida aos argumentos desses dois autores.

é que poderão reencarnar, o que não acontece com os que, como ela, escolhem ficar no meio.

Mas se Molambo faz o bem e o mal, 'quando vem a bruxa', acrescentou ela, 'aí é só maldade'. Todos aqueles exus da casa de Mãe Rita que comeram no ritual do *velamento* têm igualmente a sua *virada* para a bruxaria, que em geral acontece nos *rituais da fogueira* celebrados nos fundos do pátio em datas específicas como, por exemplo, no dia de finados, na sexta-feira da paixão, períodos em que as casas que cultuam o *lado de nação* fecham, por razões que entenderemos mais tarde, os seus *quartos-de-santo*. O falecido Seu Carlos, para voltarmos a ele, tinha Lucifér como seu *exu de frente*, e também um egum, o Zé da Praia, mas, na *virada*, quem vinha era o Borokô, um bruxo, que, como diz Mãe Rita, 'quase matava o velho pela sua força', e que, além disso, cortava-o todo para se alimentar e assim 'energizar a matéria'[201]. Já o Joceli, que foi casado durante alguns anos com Mãe Rita, tinha o próprio Lucifér na *virada* e o Seu Sete Encruzilhadas como *exu de frente*. Trata-se, nos dois casos, do mesmo espírito, mas que assume nomes diferentes quando vem, com finalidades também diversas, por um ou por outro *lado*. Há outros casos, como o de uma filha de Mãe Rita, em que o exu não é o mesmo, e então, quando ocorre a *virada*, ele dá *passagem* para um outro espírito. Essa filha recebia a Maria Padilha no *salão* e o Bará na bruxaria, embora esse último muitas vezes tentasse, porém sem sucesso, *incorporar* enquanto ela estava no *salão*.

[201] Mas se aqui o bruxo é a *virada* do exu, a etnografia registra a possibilidade de que o exu seja, em contextos diferentes (como, por exemplo, o da cidade de Belém), a *virada* de outros espíritos. '[...] Exu, contrairement au *caboclo*, ne peut jamais s'imiscuer dans une "ligne d'appel" et prendre le médium par suprise: l'invocation d'Exu ne peut se faire que par le biais d'une *linha virada*, la "ligne de transformation" [...] Voilà que cet Exu – à en croire le médiums – n'est autre qu'un *caboclo* dont la manifestation en *linha virada* change le comportement mais aussi le nom: seuls partagent le secret de son identité de *caboclo* les médiums qu'il possède et les rares privilégiés auxquels il accepte de la révéler; l'assistance occasionnelle n'y voit qu'Exu [...] Edith explique ainsi que le caractère de sa *cabocla, dona* Jarina, habituellement gaie et bonne vivante, serait prodondément affecté quand elle se manifeste sous la forme d'un Exu peu parlant et cruel: "*Dona* Jarina vient comme une *cabocla* normale, droite, et quand elle change de ligne [pour venir en tant qu'Exu], elle ne parle pas. Elle devient vraiment féroce" (Boyer, 1993: 248, 249).

Todos esses bruxos, explica Mãe Rita, são eguns, 'eguns aperfeiçoados, com centenas de anos'. 'Mas então, perguntei a ela, a Molambo *virada* como bruxa não é a Molambo?'. 'Não', respondeu Mãe Rita, 'é a Molambo sim, só que envelhecida, apenas com o lado da maldade, é a Bruxa Évora'. O *ritual da fogueira* é um modo de ir direto às almas, àquelas para as quais o corpo foi entregue, e as substâncias utilizadas, como, por exemplo, as comidas, não são aquelas dos exus, pois, enquanto estes ainda podem ir até os orixás, os bruxos vão somente a Lucifér, a quem as pessoas freqüentemente se referem como 'Senhor' ou 'Maioral'[202]. Assim, os exus que fazem o caminho até Oxalá, *viram* em bruxos para fazer o caminho inverso na direção de Lucifér. Molambo é um espírito que contém as duas *passagens*, e se, por um lado, ela não é mais egum, por outro, mantém a possibilidade, notadamente reversível, de se transformar naquilo que deixou de ser.

Mesmo em algumas casas nas quais a magia não é praticada, e onde não se realizam os *rituais da fogueira*, podemos encontrar essa *virada* na relação entre a Molambo e a Bruxa Évora. Maria Molambo das Almas do Lixo do Cemitério é a pombagira de Mãe Gisselma (mais conhecida pelo seu apelido de Théo) da Iemanjá, filha-de-santo de Pai Luis[203]. Mãe Théo é filha da Iemanjá Bomi, a *passagem* mais velha desse orixá do mel e da praia, e a Molambo, que é o seu *exu de frente*, está associada à *linha das almas*, do mesmo modo que o seu exu masculino, o Exu de Duas Cabeças[204]. Assim como os orixás, que existem em número de três para cada pessoa,

[202] Lucifér, ou Seu Lucifér, é conhecido, em outras casas, pelo nome de Maioral de Quimbanda.
[203] Noto que os nomes dos espíritos contêm, muitas vezes, significativos topônimos, e em todos esses casos o lugar referido é expressão da força (do axé) que os constitui. De uma maneira ligeiramente diversa, Bastide havia observado, para o caso do candomblé, que o terceiro nome dos orixás era também um topônimo (Bastide, 2001: 55). O terceiro nome dos orixás, pelo menos no caso do batuque, não dispõe de nenhuma referência explícita nesse sentido, e é numa outra direção que se deve buscar entendê-lo. Como já observei anteriormente, trata-se da parte do nome associada à individuação ritual.
[204] O *ponto* de chegada desse exu faz uma eloqüente referência ao seu aspecto anatômico, expressando, por meio dele, um movimento semelhante àquele realizado pela Molambo de Mãe Rita. 'Exu de Duas Cabeças / gira para onde quer / uma para Satanás do inferno / a outra para Jesus de Nazaré'.

dois deles (o da cabeça e o do corpo) compondo um casal, os exus tendem também a formar pares de sexo oposto. Mãe Michele tem igualmente a Molambo e o Tranca Rua, Pai Luis o Quebra Galho e a Molambê. Um terceiro exu pode eventualmente ser incluído no casal, o que, para algumas pessoas, seria uma maneira de evitar as brigas entre os dois principais. Mãe Rita tem a Molambo e o Tranca Rua, e deveria ter, segundo ela, uma outra pombagira, mas Molambo, que é a 'dona do seu corpo', nunca permitiu que outro espírito mulher se aproximasse e assim, no seu lugar, mandou o seu próprio companheiro, o andarilho Lúcio. Algumas casas celebram casamentos entre esses espíritos, o que é desaconselhado em outras, pois se entende que não é prudente *amarrá-los* demais.

Mãe Théo, que já é *pronta* pelo *lado da nação*, tem, há mais ou menos vinte anos, a sua própria *casa de religião*, na qual são praticadas a umbanda e a quimbanda. Esse *lado* vem de sua avó materna e não da casa de Pai Luis. A sua Molambo já tem vinte e dois anos de *assentamento*, mas antes de ser a pombagira de Mãe Théo, ela, em suas próprias palavras, 'andou de canto em canto até achar a sua verdadeira morada: a kalunga'. Por ocasião de um ritual celebrado dentro do cemitério, Molambo, enquanto dançava, subiu em uma *catatumba* e gritou que aquela era a sua, localizada exatamente na frente da cruz central, onde quem reina é Omolu.

A casa de Mãe Théo é a sua casa, mas o local em que ela 'manda e desmanda', 'onde se sente rainha', é a *kalunga*, que divide com outros exus, como, por exemplo, o Caveira e o próprio Omolu. Antes de possuir a sua *catatumba*, Molambo passou pelo lixo, 'o lixo mais fedorento que existe, aquele de dentro do cemitério, o lixo das ossadas'. Ainda hoje a sua maior riqueza é esse 'lixo dos restos mortais', ele é a sua defesa, o seu poder de maldade e também o de levantar a vida de uma pessoa. É do lixo produzido pela putrefação dos mortos que provém o seu axé. Muito embora Molambo

‘ande de encruzilhada em encruzilhada, correndo cruzeiros’, não é aí que ela gosta de receber as suas oferendas. Ela prefere que seja na própria *kalunga*, mas, quando isso não é possível, gosta que seja no ‘lixo mais bagunçado e fedorento’ que se encontrar: ‘tanto faz que seja para o bem ou para o mal, vou responder igual’.

Molambo diz que a gente pode ver os espíritos em forma de luz, como um vulto que oscila entre o preto e o branco. Para Mãe Théo, contudo, ela se apresenta mais freqüentemente com uma forma humana, ‘em carne e osso como vocês’. Essa forma, no entanto, está longe de ser constante, pois tudo depende, por assim dizer, do seu estado de espírito e daquele das pessoas com quem ela está. Quando Molambo está bem, Mãe Théo a vê de modo ‘muito lindo’, ‘muito formosa’, mas quando não está, a sua imagem muda, envelhece, o seu cabelo fica mais desgrenhado: são os sinais que indicam que é a Molambo na sua *virada* como Bruxa Évora.

> ‘Nós podemos ter várias formas, forma de caveira, forma bonita... A gente tem muitas maneiras de se apresentar, depende também de como estão vocês, de como está a dona Gisselma... Se a Dona Gisselma está bem, eu sempre me apresento bem. Mas quando ela me vê assim, com o cabelo daquela idade, aí ela diz: ‘eu vi a Molambo com o cabelo daquela idade!’. Esse é o meu pior jeito, é quando estou aprontando, mas não para ela, estou aprontando para o povo que está fazendo demanda. E se estiverem fazendo demanda para o povo da minha casa, também vou me apresentar, porque eu abraço todo mundo que entra para o meu buraco [casa]’.

Os exus podem se materializar sob qualquer forma, inclusive, acrescenta Mãe Rita, como outros espíritos – como, por exemplo, caboclos, pretos-velhos – e é até mesmo possível que a pessoa esteja *batendo cabeça* para uma Iansã que, naquele momento, seja um exu. ‘É um espírito que não tem uma personalidade completa, principalmente se for novo, ao contrário dos orixás, que trazem, cada um deles, a sua própria característica’. Esse é o caso de sua Molambo, uma pombagira nova, muita *crua*, briguenta, e que fez Mãe Rita desistir de ir a festas em outras casas. ‘A Molambo

não se comporta, e quando invocam com ela, já vai logo dizendo: "para mandar em mim tem que nascer com três tetas, porque duas eu também tenho". Aí eu prefiro não ir'.

Molambo ficou no meio, e naquele sobe um pouco e baixa outro tanto, muitos atritos aconteceram com o Exu das Sete Encruzilhadas, espírito do ex-marido de Mãe Rita. Durante os *toques* rituais, as *terreiras*, quando então os exus atendem os visitantes com *conselhos*, com *passes*, e através deles ganham mais *evolução*, tornando-se menos *crus*, o Seu Sete olhava para a Molambo e dizia: 'Vem Molambo, vamos trabalhar'. E ela então respondia: 'Não, vai tu Exu, porque tu queres crescer, mas eu vou ficar sentada'. O Seu Sete 'sempre foi um exu de crescimento, de prosperidade, de querer subir, ser Lodê, chegar a Bará [...] Já a Molambo era aquela outra história: "aqui está bom e eu não quero sair". Por isso eles não se entendiam', complementa Mãe Rita.

Esse meio no qual se encontra a Molambo de Mãe Rita é ainda o meio no qual estão os próprios humanos. 'Esse lugar é o inferno, mas não aquele inferno com diabinhos, tridentes [...] não, nada disso, este inferno são vocês, o lugar onde vocês estão, o lugar onde eu quero estar, a terra'[205]. A terra é o inferno, mas o inferno, no entanto, não é aquele inferno, e sim o lugar onde estamos: nós, os vivos, e eles, que, mesmo não estando vivos, não são, contudo, os mortos (os eguns) e nem os deuses (os orixás), antes parecendo ser um pouco dos dois.

'O inferno são vocês, o lugar onde vocês estão, o lugar onde eu quero estar, a terra'. E é por meio de nós, dos nossos corpos, que esses espíritos podem aqui permanecer. Assim, embora estejamos todos, humanos e espíritos, no mesmo lugar, não

[205] Algo análogo pode ser encontrado nas palavras do Exu Zé Ferreira. 'Sou Exu branco porque fui vivendo igual a vocês. Eu não cheguei a passar desta terra, como devia passar. Quer dizer, eu ainda estou no mundo vagando. Eu estou bebendo pinga aqui, acolá, ajudando um, entortando outro. Eu bebo e fumo porque estou na vida terrena. **Estou no meio do mundo, não estou aqui, nem acolá, estou no meio**. Eu acho este mundo aqui cheio de problemas, de dificuldades prá vocês da terra. Eu venho pra botar as coisas certas como devem ser, entortando quando deve entortar' (Trindade, 1982: 32, o grifo é meu).

estamos, contudo, do mesmo modo nesse lugar que é o mesmo. Portanto, a terra que é o meio não parece ser o mesmo meio conforme estejamos de um *lado* ou de outro. É porque temos corpos que somos os outros que esses espíritos querem ter por perto. Lembro do que dizia o Exu Quebra Galho de Pai Luis: 'nós precisamos dos corpos de vocês para sermos felizes'.

O inferno somos nós, diz a Molambo, mas é de se perguntar: afinal, quem somos nós? Mesmo sendo mortos, ainda que sejam também um pouco mais do que isso, eles estão entre os vivos, porém não do modo como os vivos estão entre eles mesmos. Estando aqui, eles fazem o que fazemos tomando emprestados os nossos corpos, mas dizem igualmente o que poderemos ser quando também não tivermos mais corpos. Digamos que eles podem ser o que somos sendo, simultaneamente, o outro do que somos, isto é, o que seremos, ou, pelo menos, o que poderemos ser. Na perspectiva dos espíritos, que usam os nossos corpos para aqui permanecer, o que somos não se define apenas pelo ato de estarmos vivos, mas também pela possibilidade de nos tornarmos como eles. Daí por que nos chamam, às vezes, de carne podre. Estar aqui, para eles, é um modo de viver, não estando vivos, estar aqui, com eles, é, para nós, um modo de ser, desde já, mas ainda não, o que seremos: nós os ajudamos a não esquecer da vida, enquanto eles, por sua vez, nos ajudam a vivê-la.

Mas entre os exus existe ainda um outro passado, afinal, segundo a Molambo, eles foram eguns antes de se tornarem exus. Assim, para os espíritos que são exus, parecem existir dois passados: um, que é o tempo em que estavam vivos, e do qual parecem se recordar com alguma nostalgia, e outro, que é o tempo imediato que se seguiu à morte de cada um. Segundo um relato que me foi contado por Josi, era freqüente que, ao final de um ritual, as pombagiras se sentassem ao lado dos assistentes para lamentar o fato de que, quando vivas, eram mulheres belíssimas, mas hoje, quando

tentam olhar para o próprio corpo, sepultado em algum cemitério do mundo, nem mesmo os ossos conseguem mais enxergar.

Se a vida é recordada com alguma nostalgia, por qual razão, então, eles não seguem em frente, rumo aos 'pés de Oxalá', para que possam assim reencarnar? Por que eles escolhem permanecer no meio, sem a perspectiva de irem para frente que lhes daria a garantia de voltar para a vida como vivos? O caso é que o objeto da nostalgia não parece ser exatamente a vida, e sim o corpo que perderam. Eles querem estar na vida, mas na condição de espíritos e não enquanto vivos, e, ao mesmo tempo, lamentam o corpo que não mais possuem e que, por essa razão, os leva a tomar corpos emprestados de outras pessoas. Nós humanos somos os corpos dos espíritos.

Se vivemos todos, vivos e mortos, humanos e espíritos, no intervalo é porque, como disse antes, vivemos na terra. Esse é um tema complexo e sobre o qual a etnografia não oferece muitos testemunhos[206]. Basta agora observarmos o seguinte: enquanto pelo *lado* kardecista do espiritismo (Cavalcanti, 2004) a terra é um lugar de passagem, estamos aqui apenas para não estarmos depois, tratando-se, portanto, de um 'trajeto entre dois pontos', no Ilê das Almas assistimos a uma inflexão dessa concepção. Com Maria Molambo, é como se o 'entre-dois' tivesse ganhado toda a sua consistência, a terra territorializando-se sobre o próprio *intermezzo*[207]. Se podemos ficar na passagem é porque ela não é feita apenas daquilo que passa, isto é, na passagem nem sempre se está apenas de passagem.

[206] Ele chama a nossa atenção para o fato de que a topografia do mundo dos outros tende a ser pensada em continuidade com o nosso mundo, a diferença entre os dois sendo antes uma questão de *lado* do que de natureza, conforme, aliás, eu já havia observado na introdução à segunda parte desta tese.
[207] Penso aqui em uma passagem de Deleuze e Guattari (1997b: 50). 'Um trajeto está sempre entre dois pontos, mas o entre-dois tomou toda a consistência, e goza de uma autonomia bem como de uma direção próprias. A vida do nômade é *intermezzo*'.

Mas talvez pudéssemos dizer que em ambos os casos a terra contém em si uma potência desterritorializante, já que se trata sempre de, passando por ela, transformar-se em outra coisa. Contudo, no caso de Molambo, a desterritorialização é aquilo de que é feito o próprio território da terra, e não somente uma força por meio da qual se pode e deve deixá-la. Se, no primeiro caso, a terra deve apenas, digamos, purificar, no segundo, ela mistura, dobrando sobre si as duas pontas do trajeto. A terra é por onde atravessamos, mas pode ser também a travessia feita para não acabar: a consistência do através é a relação que se relaciona consigo mesma, a intransitividade da passagem. O intervalo existe nesse movimento aparentemente infinito de ir e vir entre o bem e o mal, no adiamento interminável da realização completa de um ou de outro. Molambo talvez seja apenas um caso particular desse nomadismo estacionário associado a espíritos para os quais o movimento consiste em uma espécie de vibração interna à sua forma, e cuja textura é composta de lateralidade e variação contínua.

Para aquele *lado* kardecista, a terra é um 'planeta de provações' (Cavalcanti, 1983: 67) e onde a reencarnação supõe um consentimento, uma escolha por parte do espírito. 'Não basta que ele sofra nela o seu carma, é preciso sobretudo que ele queira fazê-lo. Em algum momento do estado de desencarnado ele deve portanto *arrepender-se*. A reencarnação está assim condicionada ao arrependimento que garante o progresso do Espírito e o caráter expiatório da encarnação' (Cavalcanti, 1983: 91). Mas o consentimento de Molambo é o inverso desse: aquele que pode reencarnar não é quem se arrepende, mas quem foi mais alto, até os 'pés de Oxalá'. Além disso, entre este espírito que reencarna e ela própria, há, pelo menos, uma outra possibilidade, a saber, aquela realizada pelo Seu Sete Encruzilhadas e que consiste em se transformar em Lodê, em Bará, que é, conforme já vimos, um orixá da rua pelo *lado de nação* das casas de Pai Luis e de Pai Mano. Fazer simultaneamente o bem e o mal é o modo como Molambo

recusa assentir à culpa, e assim, ao invés de voltar para a terra apenas como um humano, ela se mantém dos dois *lados*.

Exu é o 'orixá que ficou na terra', é o mais humano de todos eles, mas também, como vimos, é um antigo egum, além de ser igualmente um bruxo ('egum aperfeiçoado') que, na *virada*, vai a Lucifér, retornando, circunstancialmente, à condição que, de outro lado, abandonou talvez para sempre[208]. Logo que conheci Mãe Rita notei que ela se referia aos exus de sua casa como orixás, mas quando lhe perguntei se era este o caso, ela me respondeu: 'não, exu é exu, e orixá é orixá. A gente chama assim porque tem carinho e porque a feitoria é parecida'. De fato, como vimos, os exus são 'tratados como orixás', porém, quando feitos pelo *lado da magia*, através do *velamento*, eles comem junto com as almas, com as quais, a partir de então, podem se consubstanciar sempre que há o *ritual da fogueira*. Prisioneira, por livre escolha, da passagem que leva dos mortos aos deuses, Molambo traz essa mesma passagem dobrada sobre si. O intervalo em que ela está é também o intervalo de que é feita.

O *Candomblé da Bahia* de Roger Bastide (2001/1958) notabilizou a qualidade intervalar como a principal chave descritiva dos exus, posteriormente retomada, e seguramente aprofundada, por Juana Elbein dos Santos (2002/1974), que apresentou Exu como o 'condutor' responsável pela 'circulação do axé', aquele que encarna 'o elemento dinâmico' de tudo o que existe, e cuja atribuição faz dele um ser equivalente a esse mesmo axé que lhe cabe transportar, não podendo, portanto, ser 'isolado ou

[208] O material de Halloy também apresenta Exu como o mais humano dos orixás. 'Com efeito, ele vive permanentemente entre os homens, em cujo meio teria o prazer maligno de semear a discórdia' (2005: 162).

classificado em nenhuma categoria' (2002: 130, 131)[209]. 'Princípio dinâmico de comunicação e individualização de todo o sistema', orixá 'que acompanha indefectivelmente todas as entidades sobrenaturais', 'que passa de um objeto a outro, de um ser a outro', 'cultuado tanto como *lésè-Égùn* como *lésè-Òrìsà*', Exu é quem põe em relação o conjunto da existência, e sem ele o cosmos entraria em um tipo de entropia e provavelmente sucumbiria (2002: 21, 35, 165).

Verger (1982), que criticou duramente o trabalho de Juana Elbein dos Santos, em particular por essa equivalência mencionada acima, havia se dedicado, alguns anos antes, a uma revisão dos materiais yorubás concernentes à noção de 'deus supremo', e sugeriu, por sua vez, a existência de uma provável identificação entre Olorum e o conceito de axé, argumentando que a definição do primeiro como aquele 'ocioso rei negro quase sempre dormindo', proposta pelo Padre Baudin no final do século XIX, não passaria de uma 'racionalização infantil' (Verger, 1992/1966: 34). Se os pesquisadores, acrescenta Verger, 'tivessem observado o ritual de uma cerimônia para os orixás ou voduns, teriam percebido que os olhos dos fiéis se dirigem mais para a terra do que para o céu; e não teriam então considerado automaticamente o céu como a residência do ser

[209] Gisèle Cossard descreve o mito em que Exu, na sua *passagem* como Latopá, aparece localizado no intervalo aberto pela separação entre o céu e a terra, e a quem cabe a incumbência de realizar a comunicação entre eles. 'No *odu Ogbê-meji* se conta que, originalmente, o *Orun* (o céu) não estava separado do *Ayê* (a terra). A fronteira entre esses dois planos era controlada por um guardião, mas todos podiam circular livremente entre um e outro. Os *Irumolês* e os humanos iam de um plano ao outro e podiam consultar *Olodumarê* para resolver seus problemas [...] Durante o afastamento de *Lamurudu*, houve uma grande discórdia na terra. Surgiu uma disputa entre o mestre dos céus, *Ajalorun*, representante de *Olodumarê*, e um dos seguidores de *Oduduwá*, *Ajalayê*, o mestre da terra. *Ajalorun* queria se apoderar de uma oferenda de rato-do-campo (*emô*) e *Ajalayê* se opôs a isso. Ofendido, *Alajorun* se retirou para o alto do céu, que se elevou ainda mais, separando-se da terra. A chuva deixou de cair; tudo se tornou árido, as plantas secaram e os animais morreram. Os habitantes da terra tiveram então que reconhecer a supremacia de *Ajalorun*, e resolveram enviar o rato de volta para o céu, mas este já estava muito distante, no alto. Somente o abutre, *Akalamagbô*, poderia cumprir essa tarefa. Enquanto *Akalamagbô* cumpria sua tarefa, sua mãe morreu, mas ninguém se preocupou em enterrá-la. Quando *Akalamagbô* voltou, ninguém lhe deu a notícia e, por acaso, ele encontrou um cadáver e o comeu, sem saber que era a própria mãe [...] Depois disso, a chuva voltou a cair e tudo se normalizou. Mas, em conseqüência, o céu ficou separado da terra e os humanos não tiveram mais livre acesso ao *Orun*. No espaço vazio ficou *Exu Latopá*. Foi ele o responsável por estabelecer a ligação entre *Olodumarê* e os homens, transmitindo os recados de *Orumilá*'. (Cossard, 2006: 19).

supremo' (1992: 31). O autor se refere aqui à conhecida tradução de Olorum como 'rei ou senhor do orum', cujo significado literal seria 'rei ou senhor do céu'. Ocorre que 'céu', 'orum', está associado, segundo esse autor, 'com a idéia da morte', e enquanto o 'povo do céu' (*ara orun*) são os mortos, o povo da terra (*ara araiye*), a humanidade, seriam as 'pessoas vivas'. Pois o caso é que a 'religião dos orixás e do axé [...] é uma religião de exaltação voltada para a vida e sua continuidade [...] "A vida na terra é melhor do que a vida no além", declarou Gedegbe a Maupoil' (Verger, 1992: 31, 32). Não é casual que Exu, 'orixá que ficou na terra', para voltarmos a uma das definições de Mãe Rita, reapareça na análise de Juana Elbein dos Santos em uma posição análoga àquela de Olorum nesse ensaio de Pierre Verger.

O axé é definido por Verger como algo que 'não se pode representar', inexaurível em sua extensão, ou, de outro modo, como 'o Poder ele próprio, num sentido absoluto, sem nenhum qualificativo ou determinação de qualquer espécie'. Assim, por exemplo, cada um dos poderes associados aos orixás é aquele 'Poder' 'visto sob um de seus inumeráveis aspectos' (Verger, 1992: 33)[210]. Menos, portanto, do que um deus imóvel, parado no céu, o 'deus supremo' seria uma 'pura força', aquilo mesmo que constitui, através de suas incontáveis atualizações, a vida e a terra. Não devemos, contudo, esquecer, acrescento eu, que os orixás mais velhos, como Oxum, Iemanjá e Oxalá, sobretudo através de suas *passagens* mais velhas, os mesmos que Mãe Rita define como os primeiros que foram criados, mantêm-se praticamente parados, sempre

[210] Nina Rodrigues, a partir dos materiais africanos coletados e analisados pelo Coronel Ellis, apresenta Olorum como o 'Céu-Deus', a 'personificação do firmamento', e cujas funções, inicialmente reunidas em si mesmo, são 'distribuídas por divindades múltiplas', as quais se destacam dele, como, por exemplo, 'Obatalá, um Céu-Deus ainda, mas Céu-Deus mais antropomórfico já, a quem Olorum, recolhendo-se à inação e ao repouso [...], confiava a missão de dirigir o mundo' (Nina Rodrigues, 1976: 220). Novamente a idéia do 'cosmos como pessoa fractal' (Lima, 2005), muito embora, ao que parece, não haja necessariamente continuidade entre as divisões dessa pessoa, o que parece destoar um pouco da 'auto-similaridade escalar' suposta pelos 'sistemas fractais' (Kelly, 2001). Talvez devêssemos acrescentar ao desenho fractal o conceito de 'quasidade' (Viveiros de Castro, 2008), à maneira do que escrevia Marcio Goldman, quando observava que 'a qualidade de um orixá é quase um outro orixá' (Goldman, 2005).

sentados, levemente atravessados por um tremor corporal, quando chegam em seus filhos humanos durante as festas e os rituais. A hipótese de Verger não deve, portanto, nos levar a perder de vista que uma certa imobilidade, ou pelo menos uma maior lentidão, ronda aqueles que estão mais acima. De todo modo, resulta bastante significativo que Olorum possa ser definido como a força vital em estado puro e também, como vimos antes, como próximo ao destino, pois, em nenhum dos dois casos, embora por razões diferentes, parece possível agir diretamente sobre ele[211]. Voltarei a este tema posteriormente.

Juana Elbein dos Santos descreve o axé em termos semelhantes àqueles de Pierre Verger. Ele é 'neutro' (Santos, 2002: 40), pode ser usado para qualquer finalidade, constituindo-se assim em uma espécie de força simultaneamente real, pois sem ele não há vida, e virtual, já que, por conter em si todas as possibilidades de aplicação, atualiza-se por um processo infinito de diferenciação. Mas o axé, por outro lado, não é espontâneo, e assim, para que seja atualizado, reclama a ação de um princípio motor que essa autora, em sua cuidadosa análise, definirá como da mesma natureza que ele. Exu e o axé não são exteriores um ao outro, sendo antes algo como dois lados simultaneamente diferentes e inseparáveis, que respondem, respectivamente, pelo movimento e pela força, como se a atualização dessa força pura, virtual, ocorresse por meio de um movimento cujo princípio não está 'classificado em nenhuma categoria'. É nesses termos que Exu sintetiza aquilo que Bastide denominava de 'princípio de participação', fazendo dele 'o único orixá que tem um pé em cada um [dos] compartimentos' (Bastide, 2001: 176).

[211]Olorum, registra a etnografia cubana, 'está em tudo e fora de tudo, desentendido do mundo [...]' (Cabrera, 2004: 34).

As primeiras referências de Bastide a Exu aparecem logo no início do *Candomblé da Bahia*, no contexto de sua descrição da oferenda ritual. Qualquer que seja o rito, para os orixás ou para os eguns, o primeiro a comer deve ser sempre Exu. Dois sentidos, ambos já observados por Pierre Verger[212], se associam para explicar a anterioridade do *padê* destinado a essa divindade[213]. De um lado, o fato de que, se Exu não fosse de imediato homenageado, o rito como um todo estaria em perigo, já que, dada a sua natureza irascível, poderia se sentir ofendido por não ter sido lembrado em primeiro lugar. Embora não seja esta a explicação assumida por Bastide em seu livro, antes pelo contrário, o que fica evidente para quem o lê é que ele, mesmo assim, não chega a negá-la. Como veremos logo abaixo, existe, pelo menos, uma razão significativa para que isso seja assim, ainda que o seu lugar, no conjunto do texto, apareça como razoavelmente discreto.

Mas antes de passar a essa segunda explicação, devo registrar que aquela primeira tem, ainda hoje, alguns de seus epígonos mais contumazes. Podemos reencontrá-la, por exemplo, em um dos últimos trabalhos de Reginaldo Prandi sobre o candomblé, que, por seguir à letra o modelo de Bastide, vale a pena ser comentado. Uma de suas considerações preliminares, certamente a principal do texto, é que a história de Exu, no Brasil, é a história do encobrimento dos seus atributos africanos originais, provocado, em ampla medida, pela sua equivalência com o demônio cristão (Prandi, 2005: 72). Para demonstrá-la, o autor recorre ao argumento segundo o qual a primeira explicação dada por Verger e Bastide para a precedência do *padê* de Exu teria sido de tal modo reforçada que '[o] seu culto [o de Exu] transformou-se [...] em um culto de evitação'.

[212] 'É a *Esu* que devem ser feitas as primeiras louvações e oferendas. A isso se chama, no Brasil, "despachar" *Esu*, com um duplo objetivo, o de despachá-lo como mensageiro para chamar e convidar os *Orisa* para a cerimônia e também de despachá-lo, enviá-lo para longe, a fim de que ele não venha a perturbar a boa ordem da festa por meio de gracejos de mau gosto' (Verger, 2000/1957: 131).

[213] O *padê*, como se pode notar, é um rito de natureza propiciatória, e a descrição de Bastide parte da premissa de que muitas vezes se dá a ele 'uma interpretação falsa, particularmente nos candomblés bantos [onde] Exu é o diabo [...]' (Bastide, 2001: 34).

> ‘Faz-se a oferenda não para que Exu cumpra sua missão de levar aos Orixás as oferendas e pedidos dos humanos e trazer de volta as respostas, mas simplesmente para que ele não impeça por meio de suas artimanhas, brincadeiras e ardis a realização de todo o culto. Exu é pago para não atrapalhar, transformou-se num empecilho, num estorvo, num embaraço’ (Prandi, 2005: 91).

É significativo notar que quando o autor se ocupa de apresentar os atributos originais de Exu, os quais, segundo ele, estariam sendo retomados pelo movimento de ‘dessincretização’, ele o faça da seguinte forma:

> ‘Mas talvez o que o distingue de todos os outros deuses é seu caráter de transformador: Exu é aquele que tem o poder de quebrar a tradição, pôr as regras em questão, romper a norma e promover a mudança. Não é de se estranhar que seja considerado perigoso, pois se trata daquele que é o próprio princípio do movimento, que tudo transforma, que não respeita limites. Assim, tudo o que contraria as normas sociais que regulam o cotidiano passa a ser atributo seu’ (Prandi, 2005: 74).

Devemos observar que essas duas ordens de considerações, o ‘despacho’ de Exu em função dos seus ardis e a sua associação com o movimento, não são explicitamente relacionadas em momento algum do texto, como se o autor não considerasse a hipótese de que a anterioridade do *padê* de Exu pudesse ser algo como um rito dentro do rito, isto é, a tentativa de regular ritualmente essa divindade que, pelos seus atributos intempestivos e transformadores, se apresenta como pouco ritualizável, ou de difícil sujeição à codificação que o rito supõe. É ritualmente que se deve afastá-la do ritual, de modo que, face à natureza de Exu, o rito só tem assegurada a sua realização pela realização de outro rito dentro dele, como se, para poder começar, ele precisasse começar sempre um pouco antes.

O fato é que Prandi parece ter dificuldade de descrever esse fenômeno para além de uma certa ‘desafricanização’ a que Exu teria sido empurrado pelo seu sincretismo. Mas não seria possível pensar igualmente o inverso, isto é, que a equivalência de Exu com o diabo cristão provocasse não apenas a sua transformação como também a deste

último? [214] A 'desafricanização' de Exu produz, em um movimento reverso, a 'descristianização' do demônio, e, de fato, é o próprio autor quem parece, de alguma forma, reconhecer essa possibilidade[215].

> 'O convívio aberto dos devotos e clientes com as entidades, que hoje se observa, e a ampla popularização de seu culto tem, contudo, apresentado um efeito banalizador e desmistificador no que diz respeito à sua suposta natureza de diabo. Exu e Pombagira [...] passam assim a ser encarados mais como compadres, amigos e guias dispostos a ajudar quem os procura do que propriamente como demônios' (Prandi, 2005: 89).

A despeito disso, prossegue o autor, são muitos os terreiros que, supostamente para se distinguir de outros no 'processo de competição entre as religiões', enfatizam os aspectos diabólicos desses espíritos. Tais terreiros são 'geralmente freqüentados e às vezes dirigidos por pessoas que estão longe de se orientar por modelos de conduta mais aceitos socialmente', e, tendo em vista que neles se poderia 'contratar qualquer tipo de serviço mágico', Prandi 'não [hesita] em [chamá-los] de candomblé bandido' (2005: 89, 90). Terreiros seguramente semelhantes a esses que Prandi define como representando 'o degrau mais baixo da histórica decadência a que Exu foi empurrado pelo sincretismo' (2005: 90) fornecem o material que permite a José Jorge de Carvalho, em uma análise infinitamente mais generosa e cuidadosa, descrever a dimensão propriamente dionisíaca dos cultos afro-brasileiros (Carvalho, 1994).

---

[214] 'A assimilação do conceito de diabo no Candomblé é reinterpretada pelas noções africanas, adquirindo o diabo a característica de entidade mágica ambígua' (Trindade, 1982: 31). Será, pergunto eu, que Lúcifer é o mesmo Lucifér?

[215] Um texto de Otávio Velho, ainda que referido a um contexto ligeiramente diferente, nos permite avaliar a relevância desse fenômeno e sua centralidade para compreender, por exemplo, que a 'persistência do cristianismo' é feita de sua tradução (ou transformação) contínua, e, assim, 'o preço a pagar [por sua persistência] é que ele deixou de ser "ocidental", embora possa por vezes ser *ocidentalista*' (Velho, 2007: 342). Seria preciso, portanto, simetrizar o sincretismo para dar conta da descrição dessa dupla-transformação associada a Exu. É isso que sugere Wafer (1991: 15) quando observa que 'the "confusion" of Exu and the devil entails not so much a corruption of Exu by seeing him from the perspective of the Christian conception of evil, as rather a re-interpretation of the devil by seeing him in terms of Candomblé's own theodicy'. Exu não vira o diabo sem que o diabo vire outra coisa diferente de si mesmo. Wafer vai mais longe ao demonstrar que a diferença entre o candomblé e o cristianismo não concerne apenas 'à arquitetura de suas cosmologias' mas também à maneira de se relacionar com o mal. O fato de Exu, em seu devir diabo, não ser o mal absoluto é inseparável do cromatismo que atravessa essa cosmologia.

Esse Exu dionisíaco aparece, na versão de Bastide, como o 'embaixador dos mortais', não apenas por ser o mensageiro, mas também pela sua condição de intérprete, como aquele que traduz a linguagem dos humanos naquela dos deuses e vice-versa, sendo, precisamente por isso, o primeiro a ser homenageado nos rituais (Bastide, 2001: 170). Bastide menciona um mito no qual Olorum, imediatamente após a criação do mundo, procede às divisões internas ao cosmos, distribuindo cada um dos domínios entre os diversos orixás, e destinando a Oxalá, 'seu sucessor legítimo', a manutenção da ordem. Caberá a Exu, por sua vez, fazer 'comunicar entre si os reinos divididos', donde o fato de cada orixá ter 'um ou vários Exus a seu serviço' (2001: 185)[216].

[216] Uma versão desse mito pode ser encontrada entre os *Fon* do Benim e nela Légba (ou Legbá) encontra-se em uma posição análoga à de Exu. Ao casal de demiurgos Mawu (feminino) e Lissa (masculino), ora descritos como um par de gêmeos, ora como uma divindade andrógina, coube a organização da natureza (tarefa em que Mawu foi assistida pelo Vodun Dan) e a organização do mundo dos homens (onde Lissa foi assistido pelo Vodun Gou). Ao par Mawu-Lissa sucederam sete Voduns, que os mitos, conforme Honorat Aguessy, descrevem como seus filhos, para cada um dos quais foi dado um domínio específico do universo. 'Dada Zodji e Nyohwe Ananou (gêmeos) têm o comando da terra; Sogbô (andrógino) possui a gestão dos negócios do céu; Agbé e Naeté (gêmeos) ocupam-se do mar; Agé encarrega-se das florestas e dos animais; Gou constitui a força de seus antepassados e ocupa-se da terra a ser desbravada e das armas; Djo traduz, em certo sentido, a invisibilidade dos voduns, é o ar que se respira' (Aguessy, 1970: 27, 28). A estrutura do universo é genealogicamente criada como um sistema de 'lugares marcados', no qual cada divindade terá a sua esfera particular e separada de atuação. Ocorre que na própria transmissão de todos esses domínios, o sétimo filho, o mais novo deles, foi esquecido, e acabou por permanecer sem o seu. A 'ausência de herança específica' será a marca de Légba, e isso, que pode parecer um sinal de fraqueza, será, no entanto, a sua força, exatamente o que permitirá a ele 'deslocar-se livremente de um a outro domínio' (Aguessy, 1970: 28, 29). O fato de Légba não ter um domínio é o que estabelece que o seu lugar seja sempre o lugar de todos os outros. Légba torna-se então o 'intermediário entre os diversos vodun, entre os vodun e os homens e entre os homens uns com os outros' (Aguessy, 1970: 29). Mas essa posição, como também ocorre à de Exu, tem pelo menos dois *lados*: Légba, por sua condição de mensageiro e intérprete, faz uso, segundo relatam inúmeros mitos, do seu conhecimento da língua dos diversos vodun para enganá-los. Dessa forma, muitas vezes, atirou uns contra os outros, e, assim fazendo, 'impôs-se como chefe e cabeça de jogo, beneficiando-se das contendas constantes entre os vodun' (Aguessy, 1970: 29). Légba é tido também como a 'divindade mais próxima [...] e a quem fazem promessa como a um amigo' (Aguessy, 1970: 30, ver também Hamberger, 2008: 382). Esse seu aspecto telúrico parece, por sua vez, coadunar-se com a maior 'simplicidade do seu culto', já que, ao contrário das demais divindades, ele 'não tem casa de culto, nem sacerdote', relativizando a mediação ritual como seu acesso privilegiado (Aguessy, 1970: 30). As imprecações que lhe são diretamente dirigidas, cujo tom expressa a familiaridade que cada um tem com ele, falam igualmente a favor do tema que tento isolar, como se pode ver, por exemplo, nas seguintes referências feitas a essa divindade: '[...] a boca em desordem; [...] já viram alguma vez Legbá gastar [comer] azeite, sem que se assista a um tumulto? Rei-Destruidor de todas as coisas – Aquele que come e sai com a boca suja – Aquele que tem lábios grossos, etc.' (Aguessy, 1970: 31). O azeite, como escreve Marc Augé, é alimento interdito para Légba, somente oferecido a ele em contextos de feitiçaria (Augé, 1989: 53). Légba é também aquele que vai mais alto, mais perto do demiurgo, e, como vimos, o que está mais embaixo, mais próximo dos humanos. Bastide (1995/1945: 152), recordando Froebenius, escreveu que esse último encontrou '[...] sur la terre des Yorubas, généralement aux carrefours, des cones de terre élevés à Edschou [Exu], sorte de monticules de terre sur lesquels s'offraient les sacrifices, et qui représentaient la montagne du monde, une colonne qui

É significativo que Bastide, depois de ter contrastado, com base em outro mito, Exu e Oxalá, o primeiro fazendo as divindades trocarem de lugar e o segundo opondo-se a todas essas mudanças, encontre para ambos uma função semelhante. Bastide poderia ter levado adiante esse contraste se tivesse insistido um pouco mais naquilo que ele próprio descreve, a saber, que 'as inúmeras desordens que se seguem a essas peregrinações divinas' têm, para Oxalá, 'conseqüências desastrosas' (2001: 184). Enquanto Légba, no mito de Aguessy citado na nota anterior, usa a sua posição de 'embaixador', ou talvez de 'diplomata', para fazer a comunicação, na forma da fofoca, funcionar a favor da segmentação e não apenas da unidade, Bastide insiste que a 'participação' encarnada por Exu faz a ligação atuar, de modo privilegiado, contra o 'choque' e as 'fricções perigosas' (2001: 184). A etnografia, contudo, fornece inúmeros testemunhos desse *outro lado* de Exu, mais ligado à astúcia, à intriga, aos seus já mencionados aspectos dionisíacos[217]. Veremos, mais adiante, que a presença de Exu na

unit le ciel et la terre'. No candomblé, ainda segundo Bastide, Exu liga o alto e o baixo, conecta, portanto, os deuses e os humanos, em todos os compartimentos do cosmos (Bastide, 2001: 186). Os materiais cubanos coletados por Lydia Cabrera, citados por Bastide, oferecem uma versão semelhante ao mito de Légba para o caso da divindade *Kongorioco*, o 'mestre louco', que também aqui faz as vezes do Mestre de Cerimônia. 'Os velhos *paleros* (sacerdotes Ganga) disseram a Lydia Cabrera que, quando *Samba-mpungo*, o Deus Supremo, repartiu os poderes, *Kongorioco* chegou muito atrasado para receber a direção de um departamento da natureza; é por isso que ele recebe o poder de "ver" e de "apresentar" (Bastide, 1974: 106). Bastide não nos esclarece sobre o sentido dessas duas últimas propriedades de Kongorioco, mas a sua evidente analogia com Exu e Légba sugere não apenas que estamos diante de uma 'função' recorrente nos materiais africanos e afro-americanos como também chama a nossa atenção para a possibilidade de que ao *trickster* esteja associada a subtração do 'lugar marcado' na cosmologia, ou então, como descreve Lévi-Strauss para o contexto das *Mitológicas*, como o ser que 'tem direito a ocupar um lugar inteiro no sistema' (Lévi-Strauss, 2004: 76).

[217] São esses aspectos que Bastide posteriormente retomará em seu importante ensaio sobre o que chamou de 'sagrado selvagem', experiência religiosa que ele definiu como puramente 'instituinte' em contraste com aquela de natureza 'instituída', e que 'não passaria [...] de uma usina de fabricar Deuses ou inventar mitos, ou seja, de criar inusitados' (Bastide, 2006c: 273). Mas esse sagrado, um 'sagrado difuso', teria na 'memória coletiva', da qual retiraria o material para a sua imaginação criadora, um de seus princípios internos de domesticação, e, por isso, ao julgar que inventa, está muitas vezes contribuindo para a 'ressurreição dos antigos deuses que se acreditavam mortos' (2006c: 273). Nesse ensaio, contudo, prevalece entre eles a separação, manifesta de maneira privilegiada na experiência do transe, para a qual o Exu das macumbas fornece o exemplo mais importante, permitindo a Bastide sugerir a existência de uma tendência 'na evolução e nas transformações das religiões africanas no Brasil [que seguiriam de um] sagrado doméstico para um sagrado cada vem mais selvagem' (2006c: 260), talvez porque, nos termos da sua hipótese sociológica, o primeiro seja 'um sagrado coletivo' pertencente às 'comunidade homogêneas', ao passo que o segundo pertenceria às 'comunidade heterogêneas' (2006c: 272). Bastide rebate a coexistência de duas experiências (Carvalho, 1994) sobre uma presumida dinâmica histórica que, como se pode ver, retoma, nos seus próprios termos, um deus muito antigo, a saber, a oposição entre o *status* e o

feitiçaria retoma justamente essa posição que uma parte da mitologia descreve para ele, o que nos permite sugerir, desde já, a hipótese de que o feitiço seja, entre outras coisas, uma versão desse importantíssimo *mitema* (refiro-me à intriga) que atravessa o *corpus* mitológico das religiões de matriz africana. A feitiçaria é a continuação da mitologia por outros meios.

Bastide notava que '[os] mitos de Exu [...] mostram como a desordem pode introduzir-se no universo; a divindade da ordem é também a divindade da desordem' (Bastide, 2001: 259), mas a sua ênfase, no entanto, recai sobre o *lado* Oxalá de Exu[218]. Se bem interpreto Bastide, a desordem será entendida pela perspectiva da falta cometida contra a ordem, digamos, pelo não cumprimento, por parte dos seres humanos, da parte que lhes cabe neste sistema de dons e contra-dons que é a própria reciprocidade existente entre eles e os orixás, e para cuja realização, pensa o nosso autor, Exu é imprescindível. Será, enfim, nos 'candomblés tradicionais', leia-se nagôs, que Bastide encontrará 'a fisionomia verdadeira dessa divindade caluniada' (2001: 165). A cosmologia nagô corresponde, segundo ele, a uma 'estrutura quadrupla': os deuses, os homens, a natureza e os mortos, sendo que, a cada um desses 'compartimentos', está

contrato. Como sugere Goldman (2009: 109), devemos 'contornar a própria história e levar em conta a coexistência dos elementos': no lugar de uma sucessão pensada de maneira excessivamente 'molar', uma coexistência 'molecular', isto é, uma descrição feita de 'linhas' mais do que 'pontos'. Talvez assim se possa voltar à própria história de um modo mais criativo.

[218] O material sobre Légba novamente fornece, em perspectiva comparativa, uma versão diferente para essa relação entre Exu e Oxalá, e que nos permitiria sugerir que o primeiro duplica os 'lugares marcados' da cosmologia pelo influxo de um 'deslocamento contínuo', não apenas, portanto, confirmando-os por estar presente em todos eles. 'O panteão vodun possui uma notável organização arquitetônica [...] Seu modelo comum é a organização genealógica [...] Esse caráter arquitetônico é reforçado pela concepção de uma divindade (*vodun*), que exprime o caráter imutável da organização: - assim, *Fa*, sistema de adivinhação expresso sob a forma de uma divindade, por causa do caráter inexorável, misterioso e temível do destino que ele desvenda, representa a rigidez do panteão. Nesse sentido, *Fa* é a palavra do criador, a sorte lançada para sempre. Ele explica o cuidado permanente do homem em *marcar os lugares*, na ordem das coisas e da sociedade. *Fa*, como tal, constitui a divindade da ordem. E, no entanto, não parece que *Fa* [...] seja a expressão decisiva do panteão vodun. Na qualidade de porta-voz do criador, tem ele sua antítese – *Legbá*, divindade do imprevisível, do inatribuível. Desse modo, *Legbá* representa o trágico cotidiano, o além do bem e do mal concebidos pela sociedade. Nele, o bem e o mal se entrelaçam [...] Eis a antítese poderosa que fecunda o panteão vodun, no qual a noção do "lugar marcado" duplica-se com a do deslocamento contínuo' (Aguessy, 1970: 25).

associado um tipo de sacerdócio (2001: 115)[219]. Mas essa divisão, por outro lado, não suprime o fato de que 'o cosmo é obra de um único deus criador, Olorum' (2001: 172).

> 'É preciso, pois, que a divisão não suprima essa unidade; é preciso que os quatro compartimentos se liguem entre si. E quem poderia consegui-lo melhor do que Exu, que abre as portas e traça os caminhos? Com efeito, é essa missão que daqui por diante o veremos desempenhar. Vai praticar aberturas entre os quatro reinos, furar as paredes estanques que os separam uns dos outros, fazendo-os, por seu intermédio, entrar em comunicação e assegurando, assim, a união cósmica. Exu é, para nós, o elemento dialético do cosmo' (2001: 172).

Dentre todos os orixás, Exu é o único que está presente em cada um destes compartimentos, e essa sua ubiqüidade está associada à função de regulador do cosmos, o que faz dele, nas palavras de Bastide, 'o deus da ordem'. Mas se, contrariamente a essa incumbência, ele muitas vezes 'introduz a desordem, as brigas, a desventura no mundo divino ou humano, isso não passa do reverso de um equilíbrio sobre o qual vela com todo cuidado' (2001: 183). O 'princípio de participação' que Exu encarna responde por essa ordem que lhe cabe guardar, a qual está ligada, por sua vez, 'à classificação das coisas [e] à estabilidade dessa classificação', sendo ele a única divindade que pode viajar por entre esses diferentes domínios (2001: 184). Por estar em toda parte, Exu conecta a 'multiplicidade do real, a diversidade dos seus domínios', oferecendo a 'base da unidade para [esse] mesmo real' (2001: 185).

[219] Bastide observou que esses quatro sacerdócios tendiam a ser percorridos por uma diferenciação de gênero. Assim, por exemplo, o culto aos orixás, embora não privativo das mulheres, contava com um número muito maior de filhas do que filhos-de-santo, ao contrário do que acontecia com o culto de Ifá (divinação), com o de Ossaim (das ervas e das folhas) e com o dos eguns, todos eles cultos masculinos. Essa diferenciação de gênero aparecia, por sua vez, duplicada na distribuição assimétrica da possibilidade da possessão: enquanto cair em transe é fundamental no culto aos orixás, os sacerdotes dos três últimos cultos se definem, em parte, como não podendo entrar em transe (Bastide, 2001: 143). É significativo notar, por outro lado, que mesmo as mulheres iniciadas no culto dos orixás 'não chegam ao grau supremo de ialorixá [mãe-de-santo] senão quando, segundo a expressão popular, "tornaram-se homens", isto é, depois da menopausa' (2001: 147). A menopausa, pelo menos nas casas de batuque que conheci, é necessária somente na relação com os orixás da rua, o Lodê em particular, não se estendendo, portanto, para os demais. As mulheres podem perfeitamente se tornar mães-de-santo antes da menopausa, mas só poderão *assentar* os santos da rua quando tiverem chegado a essa condição. Se o *assentamento* de todos os orixás é necessário para que alguém possa se tornar chefe de uma casa, isso não necessariamente inclui o Lodê (e também o Avagã e a Timboá). Quando a mãe-de-santo é casada, e o seu marido também é de religião, os orixás da rua podem ser os dele. Mas quando isso não é assim, a defesa da casa ficará por conta dos exus, os quais, como já vimos, podem inclusive dividir o mesmo espaço com aqueles orixás.

A descrição de Bastide sugere que o sistema nagô funcione em dois planos: um plano lógico das formas, que lhe dá uma imagem de sistema classificatório, mais propriamente descontínuo, e um plano pragmático das forças, que dá a ele uma imagem dinâmica, por definição mais sensível à ação e ao contínuo[220]. Articulando-os, posto no intervalo que leva de um para o outro, encontramos a divindade Exu. Se a 'filosofia do candomblé' opõe a classificação à passagem é apenas para superá-la pela mediação de um terceiro, que, por sua vez, conduz a participação para o interior das classes. Em outras palavras, essa 'dialética do um e do múltiplo' sobrecodifica a participação pela classificação, pressupondo a existência do intervalo como um vazio entre os diferentes domínios, isto é, como expressão de uma descontinuidade simultaneamente exterior a todos eles. Essa tese vem insistindo sobre o fato de que esse nem sempre é o caso, entre outras coisas porque aquilo que está separado de um *lado* pode perfeitamente ser aproximado de outro, e assim, no lugar do vazio, o que vemos são processos de variação contínua, passagens entre as diferenças por dentro das próprias diferenças. As operações de conjunção e de disjunção não conectam e cortam sempre da mesma maneira, e se isso, por um lado, supõe a existência de fronteiras sempre povoadas, por outro, dá a elas uma medida bastante variável.

Assim, o terceiro que torna possível a travessia do intervalo encontra outros espíritos que, como a Molambo de Mãe Rita, parecem feitos do próprio intervalo que nunca terminam de atravessar, como se a divindade que faz a mediação entre aquilo que é heterogêneo pudesse se transformar em um espírito que possui dentro de si uma outra heterogeneidade. O Exu dialético que evita as 'fricções perigosas' pode ser o mesmo

[220] Goldman (2005) observa que em ambos os casos o problema é o mesmo, e diz respeito à natureza pragmática do candomblé: '[...] as ações de classificar e participar talvez sejam mais importantes que as classes e participações em si mesmas, e [...] estas talvez sirvam, apenas, no final das contas, para serem ultrapassadas – funcionando, então, mais ou menos como pontos de apoio ou trampolins para a ação e a criação' (2005: 117).

que, na casa de Mãe Rita, aproxima aquilo que, para Pai Luis e Pai Mano, é bem mais separado. Halloy (2005) chama a nossa atenção para a possibilidade de que uma única casa (localizada na cidade de Recife) distribua entre os seus diferentes rituais a heterogeneidade desse espírito.

> 'Exu possui várias naturezas, sendo a única entidade a participar de registros ontológicos diferentes. Ele tanto pode ser um orixá quanto um espírito da jurema, mas sem que essas duas categorias de entidades possam, em caso algum, se confundir. A distinção entre as diferentes categorias de exu depende em grande medida do contexto ritual no qual a entidade intervém, donde a sua onipresença no discurso dos participantes do culto e o seu acúmulo de competências. Na sua versão espírito, exu é particularmente usado para trabalhos de magia ofensiva [...] Sob a sua forma orixá, ele não possui seus filhos, mas é freqüentemente incorporado [em possessão] quando está sob a sua forma espírito' (2005: 163).

Na etnografia de Halloy, Exu é o mesmo nome usado para o que talvez sejam os dois *lados* de um ser ritualmente individuado como espírito da jurema e como orixá, além de se encontrar igualmente *assentado* no *balé*, compartilhando, portanto, o mesmo espaço com os eguns, conforme vimos no capítulo anterior[221]. Nas casas de Pai Luis e de Pai Mano, pelo seu *lado de nação*, Exu não consta entre os orixás e no seu lugar encontramos Bará, aquele com o qual tudo começa: 'sem o Bará, diz Pai Luis, nada funciona, se não matamos para ele nem Oxalá chega'. Mãe Rita entende que apesar dos dois nomes, eles seriam, no entanto, um único espírito: 'a mesma energia praticada de maneiras diferentes'[222]. Voltemos então a Bará.

[221] Acrescente-se a essas diferenças aquela entre o 'exu do peji' e o 'exu da rua'. O exu do *peji* é o orixá mensageiro cuja função principal é fazer circular as mensagens entre o mundo dos homens e aquele dos orixás. Halloy observa inclusive que algumas pessoas afirmam que, em certas circunstâncias excepcionais, ele poderia se dirigir diretamente a Olorum, o ser supremo. De todo modo, nada pode ser feito sem se dirigir a ele preliminarmente e sem lhe oferecer uma oferenda ou um sacrifício. O exu da rua possui igualmente essa função, mas ele é, sobretudo, concebido como um protetor, o guardião das soleiras, encarregado de proteger o terreiro das ameaças exteriores: 'Ele é o escudo que imuniza o terreiro', na definição do pai-de-santo Luizinho. (2005: 162).

[222] Mãe Rita distinguia entre o 'Bará-Santo' e o 'Bará-Exu', mas, observava, 'são o mesmo espírito, só que com dois nomes, chegando em linhas diferentes'.

José Carlos dos Anjos (2006), em seu importantíssimo trabalho sobre o 'território da linha cruzada', observou que, 'no Rio Grande do Sul, onde os terreiros de candomblé são raros [...], exu não aparece no panteão dos orixás. Nos terreiros onde só se pratica o batuque, onde não se cruzam as linhas, a figura do exu desaparece. Quem abre os rituais é o bará' (Anjos, 2006: 17, 18). Enquanto esse último, prossegue o autor, corresponde, no candomblé, 'ao exu pessoal que [cada um] carrega consigo [...] no batuque, bará é o exu como orixá' (2006: 17). Bará e Exu são assim dois nomes que distinguem respectivamente o orixá, conectado ao batuque ou à nação, e a entidade, associada à *linha cruzada*, à quimbanda, à magia, etc. Essa diferença é bem mais complicada do que parece, e aqui devemos avançar etnograficamente, pois o orixá que Anjos refere apenas como Bará está longe de formar uma unidade simples. Como vimos no capítulo anterior, existem, pelo menos, cinco Barás: de um lado, os Barás da rua, que são o Légba e o Lodê, e, de outro, os Barás do interior da casa, que são o Lanã, o Adague e o Agelú. Todos, em sentido amplo, são Barás, mas entre eles está longe de haver uma equivalência, a começar por essa própria separação.

A principal diferença entre esses Barás diz respeito à maneira assimétrica pela qual a filiação se distribui entre eles. Nas casas que conheci, Légba nunca tinha filhos humanos, Lodê apenas raramente (embora eu mesmo não tenha conhecido nenhum), enquanto Lanã, Adague e Agelú tinham com bastante freqüência. O primeiro destes três últimos, Lanã, é, segundo Pai Luis, como um Lodê de dentro de casa, e assim, quando este grita pela cabeça de um filho e o pai-de-santo entende que o melhor é não dá-la, é provavelmente a Lanã que caberá assumi-la. Nunca vi Lanã *assentado* na rua, mas o material de Corrêa (2006: 181) refere essa possibilidade, demonstrando que mesmo entre os três que habitam o interior, há um que está mais perto do lado de fora. Já o último, Agelú, é o Bará menino, criança, comedor de mel, o que faz dele um orixá

muito próximo aos mais velhos, Oxum, Iemanjá e Oxalá. De modo geral, os Barás, assim como os exus, parecem não gostar especialmente de água e muitos de seus filhos detestam se molhar, de tal maneira que não se deve homenageá-los quando, por exemplo, está chovendo. Lembro que um dos comentários que se fazia a respeito de um conhecido pai-de-santo da cidade era que a sua casa teria começado 'a dar para trás' quando ele decidiu cortar para o Lodê debaixo de um guarda-chuva. Mas o Agelú, por ser do mel e dividir a culinária com os mais velhos, responde também na praia.

Mãe Ester, escreve Corrêa, 'dizia que o Jelú era o mensageiro do Oxalá, da Iemanjá e da Oxum', e Mãe Moça afirmava que 'ele [era] seis meses homem e seis meses mulher' (Corrêa, 2006: 181)[223]. Na casa de Pai Luis, todos os orixás, e todas as pessoas, têm um Bará. Para aqueles orixás do *povo do mel* é o Agelú, para os do *povo do dendê* é o Adague, enquanto o do Xangô é o Lanã. O pai-de-santo não precisa jogar os búzios para descobri-lo, exceto quando a pessoa for ela própria filha de Bará. Pai Luis esclarece que 'não se trata de um escravo, mas da frente da pessoa, aquele que trabalha primeiro por ela e abre o seu caminho'. Mata-se para esse Bará quando se mata para o orixá de cabeça do filho, e ele come em suas mãos, ao passo que em outras casas, aquelas nas quais Bará é sempre o terceiro santo, a parte em que come são os pés.

A separação entre Bará e Exu é maior na relação com essas três *passagens* que comem dentro de casa e na cabeça dos humanos, mas tende a diminuir conforme nos aproximamos daquelas *assentadas* na rua. Pai Luis, como já vimos, mantém essa distância mesmo do lado de fora, ao passo que Pai Mano reuniu em um único lugar os seus exus e o Lodê. Mãe Michele dizia que 'Lodê é um orixá, mas é mais um exu: Exu

[223] Bastide havia notado, para o candomblé, que exu, na sua *qualidade* de nome ajelu, seria escravo de Oxalá (2001: 157), podendo igualmente servir a Iemanjá e a Oxum (2001: 179). A androginia freqüentemente associada a Oxalá no candomblé parece assim se estender a Agelú no batuque.

Bará Lodê'[224]. Em uma festa de batuque não se pode beber nada alcoólico, mas é muito importante que um bêbado apareça. 'Sem bêbado, me disse Mãe Michele, não tem batuque'. Este bêbado, geralmente um desconhecido vindo da rua, é enviado pelo Lodê, e também por seu companheiro Avagâ, para 'confirmar a obrigação', isto é, para assegurar às pessoas que os orixás aceitaram comer aquilo que lhes foi oferecido.

Parece significativo que Pai Luis, para quem essa separação é maior, não dê cabeças para Lodê, enquanto Pai Mano, para quem ela é menor, entenda que, caso este orixá grite nos búzios, deve-se dar a cabeça do filho a ele. Uma das *cabindeiras* que Pai Mano sempre mencionava, e que também era homenageada quando ele matava no *balé*, era a Mãe Rosa do Lodê, mãe-de-santo que reunia duas características que esse orixá tende a afastar de si próprio: a filiação e o sexo feminino. Mesmo Pai Mano entende que um filho de Lodê é muito raro, e uma filha mais raro ainda, mas, pensando nessa possibilidade, construiu para ele uma casinha bem maior do que aquela que geralmente encontramos na maioria das casas[225]. Como Lodê não pode entrar no *salão*, o filho deveria *fazer o chão* do *lado* de fora, dormindo durante os oito dias nessa casinha, da qual, explica Pai Mano, deveriam ser retiradas, por ocasião desse ritual, todas as imagens e *assentamentos* de exus. A presença de um humano, e, sobretudo, da parte mais alta do seu corpo, aumenta esse intervalo que é necessariamente menor no restante do tempo. Tratando-se de uma mulher, como foi o caso de Mãe Rosa, ela deve ser inteiramente vestida de homem, deve esconder todos os seus traços femininos, desenhando-se, por exemplo, um bigode e uma barba sobre o seu rosto.

[224] Corrêa (2006: 181) notou que muitas pessoas consideravam Lodê como 'velho, casmurro, não [tolerando] a presença de mulheres nem de crianças'.
[225] Silveira (2008) menciona também Mãe Kita do Bará Lodê (conhecida como Vó Kita), cuja casa, de *nação jeje*, estava localizada no Bairro Cedro, na cidade de Rio Grande (Silveira, 2008: 68).

Lodê é quem começa a nação na casa de Pai Luis, isto é, a *reza* inicial, em todos os rituais, é dedicada a ele: o primeiro canto, dentro de casa, vem da rua. Para Pai Mano, esse canto vem ainda de mais longe, pois, quem começa, ou quem dá licença para que se possa começar, é Légba: a *reza* está aqui em uma posição análoga à do *padê*. Pai Mano não possui Légba *assentado*, mas, se este fosse o caso, o lugar seria provavelmente o mesmo do Lodê. Os seus *fundamentos*, no entanto, são bem diferentes, e se 'Lodê é um orixá, mas é mais um exu', Légba é um orixá, porém é mais um egum. Junto com ele, inseparável de seu *assentamento*, encontra-se a Zina, ambos, como explica Pai Mano, 'simbolizados pelos anjos da solidão, os anjos de mármore que encontramos dentro do cemitério: o masculino, o menininho, é o Légba e a menininha é a Zina. Eles são o oposto, são espíritos que trabalham na defesa do terreiro'. Os dois devem ser *assentados* nessas imagens e não nos *ocutás* (nas pedras), e, mais ainda, eles precisam querer vir para a *casa de religião*. Légba e Zina só podem ser *assentados* se forem antes convidados. No cemitério, à noite, vai-se até as duas pedras de mármore e com três batidas, a cada uma das quais se segue a pergunta 'quer vir comigo?', se faz o convite. Na terceira e última, se a pedra soltar um pedaço, é o sinal de que a resposta foi sim. As duas imagens são lavadas com um *mieró* (um preparado) de urtigas, e não de ervas como acontece com os demais orixás, e mata-se sobre elas um bode preto, uma galinha preta e um galo preto, a mesma cor usada para o carneiro da Oxum Demum ou Dundum. Légba e Zina, além disso, são cultuados com cachaça, bebida usada pelo *lado dos exus*, e que pode, em circunstâncias muito específicas, ser também oferecida ao Lodê, orixá, recorde-se ainda, ao qual quer chegar o Exu Sete Encruzilhadas do ex-marido de Mãe Rita.

Bará é o orixá com o qual tudo começa e podemos vê-lo, através de suas cinco *passagens*, em todas as posições: dentro de casa e na rua, com filhos e sem filhos,

simultaneamente próximo, portanto, ao parentesco e à feitiçaria[226]. Ele é o primeiro entre todos os orixás, particularmente entre aqueles do dendê e/ou do mel, mas também, na sua *passagem* como criança, come junto com os últimos, os velhos, que se alimentam apenas de mel; não gosta da água e da chuva, mas também responde na praia; é um orixá, porém, quando do *lado* de fora, é mais um exu e, a uma distância um pouco maior, é igualmente um egum; Bará, como o Exu que ele, ao mesmo tempo, é e não é, reúne em si o que alhures se encontra separado, espécie de 'síntese disjuntiva' que torna o *ou* da separação indissociável do *e* da conjunção, divindade que repete, através de suas individuações, as diferenças que povoam o mundo dos outros[227]. O uso de oximoros como modo de definir essas divindades, como, por exemplo, no fabuloso registro de Lydia Cabrera (2004: 87) que nos apresenta o Eleguá (Exu) cubano na condição simultânea de 'o mais pequenino e o maior', é a sua captação discursiva na forma da 'parataxe' (Ochoa, 2007)[228].

[226] Essa diversidade de posições rituais, versão 'molar' de uma multiplicidade 'molecular', pode ser encontrada em muitas das formas assumidas pelas religiões de matriz africana. Seria o caso, por exemplo, dos 'mestres da jurema', os quais, na descrição de Luiz Assunção, aparecem como 'entidades híbridas' capazes de 'assumir várias faces e papéis no desenrolar de suas funções. Pode circular de um universo a outro, trabalhar na direita ou na esquerda. Isso não é um privilégio de seu Zé Pilintra [o autor havia dedicado a esse espírito algumas páginas anteriores de seu livro]; esta é uma das características das entidades mestres de "jurema", ou seja, elas podem assumir diferentes posições, papéis, dependendo da necessidade prática e imediata, das circunstâncias impostas pelo "trabalho", pelo médium ou pelo adepto' (Assunção, 2006: 258).

[227] É ao Légba dos Fon que Guattari, acompanhando a cuidadosa descrição feita por Marc Augé (1989), recorre para demonstrar o que chamava de 'alteridade fractal', esta 'outra forma de alteridade [...] que estabelece um jogo de correspondência sistêmica entre máquinas de diferentes níveis' (Guattari, 1992: 58). Ele escreve: '[...] *legba* se instaura transversalmente em: - uma dimensão de destino; - um universo de princípio vital; - uma filiação ancestral; - um deus materializado; - um signo de apropriação; - uma entidade de individuação; - um fetiche na entrada da aldeia, um outro no pórtico da casa, após a iniciação na entrada do quarto [...] O *legba* é um punhado de areia, um receptáculo, mas é também a expressão da relação com outrem. Encontramo-lo na porta, no mercado, na praça da aldeia, nas encruzilhadas. Pode transmitir as mensagens, as perguntas, as respostas. É também o instrumento da relação com os mortos ou os ancestrais. É ao mesmo tempo um indivíduo e uma classe de indivíduos, um nome próprio e um nome comum' (1992: 59).

[228] Ochoa (2007) demonstrou, de maneira especialmente instigante, como as diferentes versões de *kalunga* no Palo Monte cubano eram, ao mesmo tempo, não-coincidentes e inseparáveis, seguindo uma lógica conjuntiva que, como na parataxe, elide a coordenação e a subordinação. Os espíritos paratáticos põem em variação a sintaxe da cosmologia. '[Eleguá] presente em todos os lugares, traslada-se de um lado para outro, atravessa distâncias enormes com a rapidez do pensamento; vê tudo quanto se faz; ouve até mesmo o que sussurram as formigas no ouvido uma da outra [...] Em tudo se mete, mente, confunde, emaranha, desfigura às vezes as coisas, segundo seu capricho e torce o Destino [...] É o primeiro orixá

A Molambo de Mãe Rita, ao falar, tendia a elidir as consoantes líquidas, à maneira do que fazem as crianças, por quem são adquiridas, pelo menos em português, na fase mais tardia do processo de aquisição da linguagem. Lembro de pelo menos uma vez em que ela, ao nos recepcionar publicamente em um toque, referiu-se jocosamente a nós, Josi e eu, como sendo os da 'pocaria', isto é, basicamente aqueles que estavam ali para fazer uma pesquisa. 'Chegaram os da pocaria', foi como ela nos recebeu. Molambo, ao suprimi-las, tende a se aproximar daquilo que a etnografia afro-brasileira registra para diversos espíritos, os quais, com freqüência, apresentam-se como crianças, precisando, portanto, serem ensinados, ainda que esse ensinamento, como escreve Serra (1978: 185), não possa, ou não deva, representar uma inibição da sua força.

A *linha das crianças* é uma das *linhas da umbanda*, e a principal festa associada a ela é celebrada no dia 27 de setembro, dia de Cosme e Damião. Ordep Serra registrou o depoimento do chefe de um centro de umbanda no Distrito Federal no qual este observava que 'às vezes é muito difícil distinguir das verdadeiras crianças [...] certos exus que se intrometem no seu meio [...]' (Serra, 1978: 116)[229]. Ocorre que os chamados exus-pagãos, acrescenta o autor, 'se comportam como garotos' (1978: 116). Octávio da Costa Eduardo, citado por Serra (1978: 122), lembrava que 'a comunidade mina de São Luis [...] retém a crença de que a divindade mais jovem de cada panteon *é sempre um thrickster*'. Os espíritos de crianças, os cosminhos, são espíritos sempre

---

que come e, depois de Olorum, que não precisa comer, o primeiro a quem se saúda [...] Eleguá é inimigo e amigo [...] Os Eleguás são muito numerosos [...] Podem ser crianças [...] adultos [...] e velhos [...]' (Cabrera, 2004: 87, 88).

[229] Essa relação entre os exus e as crianças conhece situações nas quais as últimas precisam ser afastadas dos primeiros sob o risco de serem devoradas por eles (Negrão, 1996: 221) e outras nas quais predomina a aproximação, como, por exemplo, no seguinte registro feito por Luz e Lapassade (1972: 33): 'Por volta das três horas da madrugada uma garota negra (três anos de idade, vestida com uma camisola branca e com um turbante na cabeça) dança sozinha no centro do terreiro. Como os demais ela bebe cachaça e fuma charutos. Em seguida ela dança com Exu, que a toma nos braços [...]'.

dispostos a pregar peças e a realizar intrigas, adotando um comportamento ritual análogo àquele dos exus, mas também aos Barás, a quem, segundo Corrêa (2006: 182), 'atribuem [...] o costume de esconder coisas com o único intuito de que lhe façam oferendas para que as devolva'. Pai Luis sempre dizia que os filhos de Bará tendem a ser fofoqueiros, enquanto Exu, por sua vez, seria, para ele, 'o dono da intriga'. Recordo de uma vez em que o cosminho de Pai Luis, que geralmente chegava nas festas de preto-velho, quando então Pai Joaquim lhe dava *passagem* no corpo de Pai Luis, dirigir-se a um casal que estava na assistência para dizer ao marido que, se ele lhe desse algum dinheiro, não contaria para a sua mulher, que estava sentada ao seu lado, o que ele tinha feito na noite anterior. Diante do silêncio catatônico do rapaz, cujo semblante demonstrava um indisfarçável pavor, o cosminho, entre desesperado e sorridente, saiu correndo e se escondeu embaixo da primeira mesa que encontrou. Um menino que estava próximo a nós, em meio a gargalhadas, exclamou: 'olha ali o Pai Luis debaixo da mesa com a cara cheia de bolo!'.

Para Mãe Rita, 'o Exu é uma criança que vem para aprender, é um espírito que vem para ser doutrinado'[230]. Quando ele viveu na terra, 'não andava torto, babando, como esses exus que a gente vê por aí em diversas terreiras [Mãe Rita está se referindo àqueles exus que, por não serem *quebrados* e, portanto, *erguidos*, se arrastam.] Então [prossegue ela] por que a lenda do Exu torto? Porque ninguém dava luz suficiente, ninguém quebrava'. O pai-de-santo de uma casa *cabinda*, irmão-de-santo de Pai Mano,

[230] Na etnografia, as referências à prática ritual de doutrinar os espíritos são inúmeras e nem sempre coincidentes entre si. Guimarães (2001), em seu belo texto sobre a relação entre uma médium e a sua pombagira em um terreiro situado na cidade do Rio de Janeiro, descreveu-a da seguinte maneira: 'Ao contrário da maioria das outras ali incorporadas, ela [pomba-gira] não ria alto, não falava palavrões, não parecia espalhafatosa e nem se insinuava para os homens presentes no espaço ritual [...] Aquela cena me chamou tanto a atenção que, acabado o ritual, fui imediatamente falar com ela (Alzira) para saber qual a *qualidade* de sua pomba-gira. De maneira clara e sem qualquer hesitação, respondeu: "É uma Maria Padilha, só que essa é doutrinada". Imediatamente perguntei qual o significado de "ser doutrinada" [...]: Pomba-gira doutrinada é pomba-gira que recebeu certos ensinamentos, que foi domada, ganhou um pouco de luz e saiu das trevas. Porque cê sabe né, pomba-gira é diabo, não tem luz, vive nas trevas e só desce na terra pra trabalhar pesado. **Pomba-gira doutrinada é quase santo, quer dizer, é orixá com qualidade de pomba-gira**'. (2001: 297, 298, grifos meus).

estendia aos orixás a mesma observação de Mãe Rita a respeito dos exus: 'o orixá é que nem uma criança, a gente se acostuma com ele e ele se acostuma com a gente'[231]. Pai Luis, por sua vez, sempre diz que os orixás podem ser habituados a realizar qualquer coisa que se pedir, e, precisamente por isso, é que não se deve acostumá-los a fazer o mal, já que, acostumando-os assim, quando chegar a hora de praticarem o bem, não saberão como fazê-lo.

Os materiais africanos sugerem uma aproximação semelhante entre as divindades, ou os espíritos, e as crianças. Entre os grupos Tsonga, localizados ao sul de Moçambique, encontramos essa interessante idéia segundo a qual 'os espíritos que possuem um indivíduo são como bebês' e apenas 'durante a iniciação se desenvolvem no corpo da pessoa' (Honwana, 2002: 54). Esses espíritos são como uma força virtual que aguarda até ser escolhida para se atualizar, e por isso a maneira peculiar pela qual as pessoas se referem à possessão: os espíritos 'saem', ao contrário, por exemplo, de dizer que entram, como parece ser o caso quando se usa a expressão *incorporação*, aquela que mais freqüentemente escutei como descrição para o transe produzido pelos espíritos. Mas antes de prosseguir com o exemplo dos Tsonga, devo aqui acrescentar que a possessão é uma operação ritual designada por dois termos diferentes conforme se esteja do *lado do batuque* ou dos demais *lados*, embora estes também disponham de uma importante variação interna. Mãe Rita sempre dizia que na magia 'a incorporação é mais forte' do que, por exemplo, na umbanda. Na primeira, a inconsciência é completa, a pessoa não terá lembrança nenhuma do que aconteceu, enquanto na segunda é apenas parcial, ela oscilará entre momentos de memória e outros de esquecimento.

[231] 'Os orixás, escreveu José Jorge de Carvalho, quase não falam', são menos coloquiais que os demais espíritos, mas, nas vezes em que se expressam, o comum é que o façam 'como uma criança, por monossílabos, com voz entrecortada, revelando extrema dificuldade de articulação e de fluência, complementando suas parcas palavras com gestos de mão, muitas vezes difíceis de interpretar até mesmo para os membros assíduos da casa' (Carvalho, 1994: 91). Mãe Eneida de Oxalá, de uma casa de n*ação jeje* localizada na cidade de Rio Grande, propõe ainda uma outra aproximação: 'Assim como a criança chora quando nasce, o orixá grita ao nascer [...]' (Silveira, 2008: 75).

O termo usado no batuque para referir a possessão pelos orixás é *ocupação* e não *incorporação*. Essa diferenciação marca uma outra modulação da experiência do esquecimento. As pessoas não sabem e não devem saber que são possuídas pelo seu orixá de cabeça, o único que pode fazê-lo, sob pena de serem abandonadas por ele ou até mesmo de enlouquecerem[232]. Assim, nas casas de Pai Luis e de Pai Mano, a possessão, pelo *lado do batuque*, é algo que só ocorre com os outros, pois nenhum daqueles que é possuído sabe que o é. A inconsciência, portanto, não é daquilo que aconteceu durante o tempo em que se esteve possuído, mas da própria possessão em si mesma[233]. O modo como a memória é roubada, ou talvez enganada, supõe a presença de um procedimento interno à experiência do transe, uma espécie de estágio intermediário entre a possessão e a não-possessão. Dá-se a ele o nome de *axêro*[234].

Mãe Ester da Iemanjá forneceu a Norton Corrêa uma profunda explicação a respeito dele. 'É o mesmo santo, mas fica assim como criança, nem lá nem cá, nem é mais orixá mesmo, nem é [a] gente' (Corrêa, 2006: 123). Durante a possessão, ou quando ela está na iminência de acabar, surge então esse lugar que não é 'nem lá nem cá', embora pareça estar mais para lá do que para cá, já que, não sendo o mesmo santo, é, contudo, uma das formas de ele se apresentar, a saber, como criança. Entre a pessoa e o seu orixá, interpõe-se essa diferença que não é exatamente nem a pessoa nem o orixá, ainda que, mais próxima desse último, talvez seja a maneira pela qual, antes do término da possessão, esse orixá vire, a partir de um movimento que lhe é imanente, algo

[232] Não conheci nenhum caso em que o orixá do corpo possuísse a pessoa. Como me explicou certa vez Pai Luis, 'o corpo não pode subir para a cabeça'.

[233] Uma mãe-de-santo que não sabia que se *ocupava* com o seu orixá, decidiu, certa vez, participar de uma festa em um terreiro de candomblé localizado numa cidade vizinha. Tendo em vista que não havia ali qualquer impedimento quanto ao conhecimento da possessão, ela então se *ocupou* com o seu orixá. Surpresa, a mãe-de-santo me dizia: 'Olha só como são as coisas, no batuque eu não me ocupo, mas no candomblé me ocupei'. Ela sempre falava abertamente, e com muita curiosidade, sobre esse episódio. O que não acontece de um *lado*, acontece, no entanto, de outro.

[234] Halloy (2005) também registrou a sua existência para o caso do candomblé de Recife, mas no qual, segundo parece, ele tende a ser usado na forma de um adjetivo, a saber, como *axerado*. Esse modo não consta em minhas notas de campo.

diferente de si mesmo. Como se para a pessoa sair do transe, o orixá devesse sair de si próprio, transformando-se em um outro que, no entanto, ele também é. Eis um caso em que a possessão como operação conjuntiva parece trazer no seu interior um sutil e complexo procedimento disjuntivo, que é essa maneira pela qual, de dentro dela, se pode sair dela.

Mas o *axêro* é igualmente o modo por meio do qual se estabelece outra e mais complexa conjunção. O orixá, quando se encontra nesse estado, não apenas adota uma linguagem tatibitate e uma jocosidade rigorosamente semelhante àquela dos *cosminhos*, mas também fala tudo ao contrário, invertendo sistematicamente os termos e as expressões. 'Boa noite' vira 'bom dia', 'alegre' torna-se 'triste', 'comer' é 'botar para fora' e assim por diante[235]. Em razão dessas inversões é que Pai Luis sempre dizia que o orixá, em *axêro*, fica muito mais perigoso[236]. Pai Mano, por sua vez, entendia que a inversão era o orixá fazendo, na cabeça da pessoa, o movimento de volta até o momento em que ele a possuiu, devolvendo-lhe com isso a memória de tudo aquilo que aconteceu durante o ritual em que ela esteve ausente, como se, precisamente, nunca tivesse deixado de estar presente. O aspecto infantil do orixá é a expressão privilegiada desse movimento de trás para frente. A pessoa não lembra que esqueceu porque o *axêro* faz com que ela se esqueça do próprio esquecimento, pondo uma lembrança em seu lugar[237]. Em outras palavras, ele corta da memória a memória do próprio corte, preenchendo completamente o intervalo, enganando, por assim dizer, o vazio.

[235] Norton Corrêa fornece um pequeno glossário dos axêros em sua monografia (Corrêa, 2006: 283, 284).
[236] Era também o que dizia Pai Mano: 'a pessoa não deve consultar com o axêro porque ele diz tudo ao contrário. Tu chegas para ele e diz: "Está ruim lá no meu trabalho, o que eu posso fazer para melhorar?". E ele então te ensina alguma coisa para piorar a tua situação'.
[237] O *axêro* tira da cabeça da pessoa o intervalo aberto pela possessão, enquanto no candomblé, por ocasião da iniciação, período durante o qual a pessoa está possuída por seu orixá, mas também momento em que ela deve aprender as rezas, as danças, os gestos, é o *erê*, 'qualidade infantil' do santo, em tudo análogo ao *axêro*, que poderá se encarregar de 'fixar na cabeça do filho-de-santo os ensinamentos por ele recebidos' (Goldman, 1984: 136). Ordep Serra (1978) observou que tanto o aprendizado da *iaô* (pessoa

Conheci somente uma casa na qual as pessoas sabiam que se *ocupavam* com os seus orixás. A sua mãe-de-santo distinguia a aproximação do seu exu e do seu orixá pela intensidade da vibração corporal: o primeiro deixava-a agitada, o segundo, calma. Uma de suas filhas-de-santo fez para mim o mais lindo relato que encontrei em campo sobre a experiência da possessão, e que nos permitirá voltar aos Tsonga, para quem, recordemos, os espíritos saem do corpo ao possuí-lo.

> 'As entidades vêm de fora. Eu as sinto como se chovessem dentro de mim. Mas o orixá parece que vem de dentro. Ele me toma completamente, e me deixa como se estivesse dormindo. Perco a noção de tudo. Quando ele está muito perto, sinto uma enorme vontade de chorar, mas não de tristeza, e sim de alegria. E quando aceito chorar, quando me deixo levar, percebo então que não é choro: foi ele quem chegou. O orixá, para mim, é uma vontade de chorar'.

Entre os Tsonga, a possessão pelos espíritos precede a própria iniciação da pessoa (Honwana, 2002: 54): desde sempre presentes em seu corpo, é somente através da sua iniciação que eles se desenvolvem. Honwana observa que esse conceito de 'desenvolvimento dos espíritos no corpo no indivíduo', junto com a noção de que eles 'saem' desse corpo quando o possuem, sugere uma 'associação entre os processos de

---

que está recolhida por ocasião de sua iniciação) quanto do santo, ocorrem por intermédio do *erê*. Todo o ensinamento dispensado durante a reclusão iniciática é direcionado ao *erê* e não imediatamente à pessoa que está sendo iniciada. 'A criança é quem primeiro aprende e grava as complicadas coreografias, os inúmeros e sofisticados cantos, as longas e difíceis orações. *Tem uma memória prodigiosa, como a do inconsciente* [grifo meu]. Lembremos que quando ex-surge o erê, a noviça perdeu a lembrança de tudo, e seu intelecto acha-se reduzido a uma *tabula rasa*. Imprimem-se nesta com facilidade os misteriosos ensinamentos. A educação dispensada no runkó pela Criadeira e outros mistagogos deve começar por coisas bem elementares: o erê, a princípio, não sabe nem mesmo comer ou falar' (Serra, 1978: 284). Enquanto no candomblé a iniciação é marcada, para a pessoa, por um intervalo aberto pelo esquecimento, o *erê* sendo a 'memória prodigiosa' que tudo reterá para ela do que lhe foi ensinado, na possessão pelo orixá tal como acontece em inúmeras casas de batuque, o *axêro*, estado intermediário que antecede imediatamente o término da *ocupação*, encarrega-se de devolver à pessoa a lembrança integral de tudo aquilo que aconteceu no ritual durante o tempo em que esteve ausente, de tal modo que, dessa maneira, ela esqueça o próprio esquecimento produzido pela possessão, impedindo-a, portanto, de saber que isso aconteceu. Tanto o *erê* quanto o *axêro* são seres ou estados sobrenaturais destinados a elidir o esquecimento, e ambos estendem sobre a experiência extática disjuntiva uma conjunção feita inteiramente de memória. Mas uma diferença fundamental se apresenta entre eles: o *erê* é a memória do que aconteceu durante a ausência da pessoa, mas que não faz esquecer o esquecimento provocado pela possessão, enquanto o *axêro*, por outro lado, devolve a lembrança para fazê-la esquecer do intervalo em que esteve ausente do mundo. Ambos substituem o esquecimento pela memória, mas por razões opostas: o primeiro, para que a pessoa esqueça sem perceber que esqueceu, o segundo, para que ela possa lembrar do que, de outro modo, teria simplesmente esquecido. O *axêro*, até onde sei, não tem participação alguma no ritual de iniciação.

possessão e procriação', cada um dos quais pode ser visto, alternadamente, como a metáfora do outro. 'Tal como um embrião, os espíritos crescem no interior do corpo humano; assim como o nascimento de uma criança simboliza riqueza, também os espíritos "saem" para curar e proteger as comunidades' (2002: 54). Não por acaso, entre as pessoas que podem ser possuídas, as mulheres são a maioria. Os espíritos, ainda aqui tal como os bebês, estão mais próximos da natureza, e, por conta disso, ainda não são inteiramente humanos (não dispõem, nas palavras da autora, de uma 'consciência social humana'): 'não se pode [portanto] discutir com eles'[238]. Eles 'devem ser tratados com carinho e com amor', como se tratam os bebês, afinal 'são como o antepassado que regressa à vida' (2002: 54).

Essa associação não é sem paralelo entre alguns materiais afro-brasileiros, e podemos encontrá-la em um dos aspectos destacados pela descrição que Bastide consagra aos ritos de iniciação ao candomblé. A raspagem do crânio (freqüentemente estendida a todas as partes do corpo) da pessoa que irá se iniciar, e para a qual é usada uma navalha virgem, explica-se não apenas pela abertura de um espaço pelo qual o orixá poderá penetrar, mas também, e, segundo ele, principalmente, como uma maneira de 'levar a candidata ao estado de criancinha que vai nascer para uma vida nova [...]' (Bastide, 2001: 52)[239]. Do mesmo modo que o espírito Tsonga no período que se segue ao seu retorno à vida através da possessão, o iniciado no candomblé, terminado o seu

[238] Se entre os Tsonga de Moçambique, o espírito, como criança, é parcialmente externo à humanidade, os materiais do candomblé, pelo menos naquele estudado por Ordep Serra (1978), sugerem que é a criança, como humano, que se mantém como um quase espírito, ou, nas palavras de Serra, 'as crianças, em geral, não pertencem à terra dos homens' (1978: 265). Esse é precisamente o drama dos *abikus*, aquelas crianças que vieram à terra para não ficar, e, nos casos em que ficam, penso por exemplo em Pai Luis, nunca perdem a sua estreita conexão com o *outro lado*. Noto ainda que uma parte da teoria espírita de matriz kardecista sustenta muitas vezes que as crianças são seres que, por terem recentemente chegado do outro lado, ainda não se encontram completamente do lado de cá, donde a sua disposição para ver, ouvir, etc. aquilo que, para a maioria dos adultos, escapa aos sentidos, como se essa criança fosse um médium que prescindisse do aprendizado para exercer a sua mediunidade. Todo mundo que foi criança é um pouco médium, e todo mundo que continua médium, depois que deixou de ser criança, é um pouco espírito.

[239] Anjos (2001) demonstrou que os 'rituais de iniciação ao batuque' encontram-se em uma 'relação metafórica recíproca' com o nascimento, o período de reclusão coincidindo com um processo de gestação.

ritual, e não podendo 'voltar bruscamente ao mundo profano após essas núpcias místicas', 'precisa reaprender tudo' (Bastide, 2001: 56). O aspecto gradativo do ritual é retomado na sua finalização: entre o retorno de um morto e a saída de um iniciado, a volta é repleta de cuidados e se distende por certo tempo até que possa se completar.

O espírito-criança Tsonga é o antepassado que retorna à vida através de um corpo humano. Implicada nessa concepção encontra-se a idéia de que o processo da morte produz um corte que faz do espírito criado por ele um ser que esqueceu certos aspectos da vida social[240]. Os meus materiais não dão testemunho dessa equivalência, mas ela, além de não ser nada incomum[241], também não é completamente estranha a certas propriedades que muitas pessoas atribuem aos eguns. Os mortos perdem uma parte significativa de suas faculdades discriminatórias. Eles são espíritos perigosos não porque sejam necessariamente maus, embora, claro, também possam ser, mas sim

[240] Entre o esquecimento produzido pela morte, no caso desse espírito, e o esquecimento produzido pela possessão, no caso da pessoa que se inicia no candomblé (lembremos que ela passa pela iniciação virada no *erê*, isto é, possuída pela qualidade infantil de seu orixá), a relação não é contingente. O aprofundamento desse exemplo talvez permitisse tratar a iniciação, a possessão e a morte como posições virtualmente comutáveis entre si, hipótese reforçada pelos fatos etnográficos que documentam a ocorrência de certos paralelos, de resto bem conhecidos, entre a iniciação e a morte, mas também de certas analogias nativas, estas talvez menos conhecidas, entre a possessão e a morte. Assim, por exemplo, Marília Kosby (2009: 52) deparou-se com a seguinte frase proferida por uma mãe-de-santo *cabinda* da cidade de Pelotas: 'Quando o filho se ocupa [é possuído por seu orixá] é como se ele tivesse morrido para dar espaço ao seu pai na terra'. Maria Helena disse a Halloy algo muito parecido: '[A possessão] é como a morte, porque a morte ninguém sabe como é' (Halloy, 2005: 401). Uma filha-de-santo, referindo-se às entidades da umbanda, disse para mim a mesma coisa: 'O desenvolvimento é isso, é ganhar confiança nas entidades, é se deixar levar pelas sensações do corpo, pois a gente tem a impressão de que vai morrer'. Mãe Rita sempre dizia que não existe uma incorporação completa, pois, se isso acontecesse, a pessoa morreria. Exatamente por essa razão ela observava que o espírito da pessoa, no momento em que uma entidade se aproximava, dava a ela um lado do corpo, mas não o corpo todo. *Dar o lado* é ficar parcialmente ao lado de si mesmo, como se um parte da pessoa ficasse do lado de dentro e outra do lado de fora. Nesse caso, o corpo e a pessoa não se recobrem simetricamente. A pessoa e o espírito que a possui não podem, respectivamente, exteriorizar-se e interiorizar-se por completo.

[241] Recorde-se que entre os gregos antigos o morto era aquele desprovido de memória, e a morte se apresentava como o 'domínio do esquecimento'. Não por acaso, aquele que, 'no Hades, guarda a memória transcende a condição mortal' (Vernant, 1990: 145), o que contrasta, de modo bastante significativo, com o que acontece, por exemplo, no espiritismo kardecista, onde é precisamente a morte (ou a desencarnação) que permite a 'recuperação da memória espiritual' (Cavalcanti, 1985: 36). A memória desse espírito, liberto então do seu corpo, é 'idêntica ao conjunto de suas vidas' (Cavalcanti, 1985: 36). Haveria algo a perseguir nessas relações entre a memória e o esquecimento como potências virtualmente associadas a concepções de morte, ritos de iniciação e experiências de possessão. Seria possível, por exemplo, traçar alguma relação entre a inconsciência da possessão e a baixa capacidade de discrimação muitas vezes associada aos mortos?

porque não sabem distinguir ou então porque a sua capacidade de diferenciação é muito baixa[242].

É precisamente aqui que as crianças e os mortos podem se encontrar[243]. Os *erês*, as crianças sobrenaturais a quem Ordep Serra consagrou a sua importantíssima monografia, 'possuem uma natureza e um status *ambíguos* por excelência; isso os torna, inclusive, *difíceis de classificar*' (Serra, 1978: 266). Essa dificuldade de classificação, expressa no fato de os *erês* não serem nem orixás nem tampouco humanos (1978: 266), um análogo, como vimos, do *axêro*, parece mais próxima daquilo que acontece com os exus do que com os mortos. Esses últimos, de um modo geral, não parecem apresentar maiores problemas para encontrar no sistema o seu lugar, mas é preciso dar um passo além para encontrar a sua relação com as crianças.

O fato é que os mortos são muitas vezes classificados como seres que têm uma particular dificuldade de classificar, e isso, por um movimento reverso interno à cosmologia, faz com que eles funcionem como uma linha virtual que faz fugir o próprio

[242] Essa mesma propriedade pode ser usada a favor dos humanos nos casos, por exemplo, em que o egum aceita trocar a vida de uma pessoa por um animal. 'Por ser "cego" e "burro" [...] é que o egum aceita com certa facilidade tais trocas' (Corrêa, 2006: 143). Voltarei a isso posteriormente. A etnografia da umbanda em São Paulo registra algo similar para o caso dos exus. 'Embora possam ser cooptados ou chefiados pelos demônios, a quem passam a servir, Exus e Pombas Giras não são intrinsecamente maus como eles. São apenas ignorantes, sem luz (consciência moral), não-doutrinados. Para alguns pais-de-santo, chegam a ser antes inocentes, infantis, que predominantemente maus. Doutrinados dentro dos terreiros, passam a praticar o bem, o que atua no sentido de sua evolução espiritual' (Negrão, 1996: 226).

[243] Noto que essa aproximação entre as crianças e os mortos já foi interessantemente discernida por Lévi-Strauss a partir de materiais etnográficos bastante diferentes daqueles que estou analisando. 'Mas quem pode personificar os mortos [escreve ele] numa sociedade de vivos, a não ser todos os que, de uma maneira ou de outra, não estão completamente integrados ao grupo, ou seja, que participam daquela *alteridade* que é a própria marca do supremo dualismo, o dualismo entre os vivos e os mortos? Assim, não admira ver os estrangeiros, os escravos e as crianças como os principais beneficiários da festa. A inferioridade na condição política ou social e a desigualdade etária são, deste ponto de vista, critérios equivalentes. De fato, dispomos de inúmeros testemunhos, sobretudo nos países escandinavos e eslavos, que desvelam como característica própria da festa de Ano Novo ser ela uma ocasião de oferecer alimento aos mortos, na qual os convivas desempenham o papel de mortos, tal como as crianças desempenham o de anjos, e os anjos, o de mortos. Não surpreende, pois, que o Natal e o Ano Novo (seu duplo) sejam festas de presentes: a festa dos mortos é, na essência, a festa dos outros, visto que o fato de ser outro é a primeira imagem aproximada que podemos construir a respeito da morte' (Lévi-Strauss, 2008: 42, 43). E por fim, acrescenta ele, 'a crença que inculcamos em nossos filhos de que os brinquedos vêm do além oferece um álibi ao movimento secreto que nos leva a ofertá-los ao além, sob o pretexto de dá-los às crianças. Dessa maneira, os presentes de Natal continuam a ser um verdadeiro sacrifício à doçura de viver, que consiste, em primeiro lugar, em não morrer' (Lévi-Strauss, 2008: 45).

sistema de classificação. Distinguem-se os mortos como aqueles que não distinguem muito bem, e, muitas vezes, não distinguem as próprias separações que constituem a sua relação com os outros seres, como, por exemplo, os humanos. Assim, por não saberem que estão mortos, insistem em permanecer junto aos vivos[244]. Os humanos podem usar essa propriedade para manipular os eguns em contextos de feitiçaria, mas eles também podem se aproveitar dela para se fazerem passar por deuses, enganando assim os humanos. Pai Luis sempre contava inúmeras histórias de eguns que tomaram durante muito tempo o lugar dos orixás, e sem que o chefe da casa pudesse perceber essa troca a tempo de evitar a perda, às vezes irreparável, do axé. É essa sua baixa capacidade de discriminação, passível de ser estendida aos humanos, que faz com que eles sejam particularmente perigosos, e é justamente ela que vemos como uma das propriedades conceituais mais importantes das crianças.

Como escreve Serra, 'a criança tem de *aprender* o que é e o que não é "limpo", em todos os sentidos; até lá, não discriminam entre uma coisa e outra' (1978: 274). Não discriminam, por exemplo, entre o bem e o mal, não discernem, como acontece na 'conduta verbal dos erês', entre as palavras feias e as outras, o que faz da obscenidade do seu comportamento a contraface da sua profunda inocência, e que leva Serra a sugerir essa curiosa analogia: 'um bicho como a onça pode se chamar de inocente' (1978: 274). Ocorre, no entanto, que o compartilhamento de uma propriedade rigorosamente análoga não faz das crianças e dos mortos seres diretamente comutáveis, ou melhor, não produz em ambos os mesmos efeitos. Aquilo que faz dos mortos seres perigosos e em relação aos quais é preciso manter uma razoável distância, faz das

[244] Deleuze e Parnet (1998) escreviam algo parecido sobre a relação entre os deuses e os demônios. 'Os demônios distinguem-se dos deuses, porque os deuses têm atributos, propriedades e funções fixas, territórios e códigos: eles têm a ver com os eixos, com os limites e com cadastros. É próprio do demônio saltar os intervalos, e de um intervalo a outro' (1998: 53). Aproximando essa observação da presente etnografia, seria preciso acrescentar que mesmo os deuses têm um lado demoníaco.

crianças esses seres ambíguos que, 'emergentes do limbo onde tudo se renova', se tornam capazes de 'negar o negativo' (Serra, 1978: 274), como se elas, ao compartilharem com os mortos de uma mesma disposição, pudessem, em outro plano, negar a negatividade que eles (às vezes) expressam. Penso que é precisamente esse aspecto de inversão da inversão que leva Serra a sugerir que 'os erês abençoam quando xingam, e limpam quando parecem sujar' (1978: 275). Veremos adiante que, se os mortos são o inverso, o rito fúnebre (o *arissum*) deve emular a sua inversão para inverter aquilo que, de outro modo, pode representar uma perigosa aproximação sempre que morre uma pessoa de religião. O *arissum* é como uma versão, em um plano diferente, da disposição ritual associada às crianças sobrenaturais.

Parte III. A máquina ritual

> Mas existe no candomblé um outro aspecto, não menos importante, que chamou a atenção dos romancistas do Nordeste – o seu aspecto estético. A religião e a arte, que em nossa civilização ocidental se separaram, casam-se aqui em líricos esponsais.
>
> Roger Bastide (2001: 327)

> A religião está no detalhe.
>
> Pai Mano

O 'artífice', escreveu recentemente Richard Sennett, é aquele que 'focaliza a relação íntima entre a mão e a cabeça' (Sennett, 2009: 20). Esta definição, embora suponha uma orientação teórica estranha ao presente trabalho[245], parece perfeitamente adequada à centralidade do 'fazer' nas religiões de matriz africana, a respeito das quais se pode dizer que são 'religiões da mão' (Johnson, 2002: 35), mas também da cabeça, ou ainda, de forma mais ampla, dos modos pelos quais o corpo, sendo feito, torna-se igualmente preparado para fazer outros corpos[246]. 'Religiões de artífices', portanto, mas cuja 'matéria-prima', se é que o termo se aplica, é a própria ação dos seres que compõem o *lado* invisível – e, no entanto, material – desse mundo. 'Fazer', neste

[245] O problema de Sennett diz respeito ao que ele próprio define como a 'arraigada dificuldade [da civilização ocidental] de estabelecer ligações entre a cabeça e a mão, de reconhecer e estimular o impulso da perícia artesanal' (Sennett, 2009: 20). O artífice é o 'personagem conceitual' (para falarmos como Deleuze e Guattari) que lhe permite descrever um mundo alternativo a essa dificuldade, percorrendo 'o estilo específico de vida' implicado na técnica e na habilidade artesanal, para a qual não há separação significativa entre pensar e fazer. Como se pode notar, não se trata, no caso dele e naquele que venho descrevendo, exatamente da mesma mão e da mesma cabeça. Retive apenas os termos de sua formulação, entendendo que cada um deles supõe outros conceitos.

[246] 'Religião da mão' é o modo como a mãe-de-santo de um terreiro localizado na cidade do Rio de Janeiro definiu, para Paul Christopher Johnson, o candomblé. 'Fazer', escrevem Anjos e Oro (2009: 80) é 'o verbo mais importante desse regime afro-brasileiro de existência. A cabeça do praticante é feita, aprontada, assim como o próprio orixá, e ambos se fazem mutuamente no presentear-se das oferendas. E fazer não procede por evocação verbal, mas sim por provocação material da emergência do que realmente importa nessa cosmologia'. 'Fazer o santo' ou 'fazer a cabeça', observa ainda Goldman (2009: 120) 'não é tanto fazer deuses, mas, neste caso, compor, com os orixás, um santo e uma outra pessoa'. Este texto de Marcio Goldman é fundamental para a descrição proposta nos últimos dois capítulos desta tese, nos quais se poderão encontrar as mesmas linhas que constituem a 'teoria etnográfica' da criação ritual ali apresentada.

contexto, é sempre uma 'composição' de forças e agências heterogêneas, distante, portanto, do conceito 'hilemórfico' de uma matéria inerte sobre a qual, supostamente, se poderia imprimir qualquer forma (Goldman, 2009). Criar é, sobretudo, transformar[247].

O aspecto propriamente artesanal, ou artístico, dessas religiões consiste em saber usar todas essas forças para fazer e desfazer formas, como, por exemplo, casas, corpos e, no limite, a própria vida. Essas formas são efeitos produzidos por um cuidadoso trabalho ritual com tais forças, um trabalho que, no entanto, jamais termina, pois assim como não há criação *ex nihilo*, também não há criação *ex nunc* (Goldman, 2009). Em outras palavras, se uma forma não é criada do nada, a sua criação também não está, de uma vez por todas, terminada e assegurada. A criação segue aqui uma concepção 'heteromórfica', na qual todo fazer é sempre um 'fazer fazer', e onde a matéria com a qual se deve lidar, conforme temos visto desde o começo, é internamente heterogênea.

Se o *axé*, segundo sugere a etnografia (Santos, 2002; Verger, 1992), é como uma força única, algo como a unidade mais profunda da existência, devemos acrescentar que ele é indissociavelmente múltiplo, e, de resto, não conheço nenhum caso de alguém que possa agir diretamente sobre ele. Carmen Opipari chamou a atenção para as 'sutilezas' e a heterogeneidade desse conceito, marcado por uma significativa multiplicidade referencial, usado pelas pessoas em uma quantidade enorme de situações e com finalidades relativamente diversas (Opipari, 2009: 81-89). Os materiais desta tese dão testemunho do mesmo fenômeno. Assim, por exemplo, *axé* é o que se faz de bom para alguém, mas, quando vem predicado como *axé de miséria*, é exatamente o inverso; é também tudo aquilo que está associado às divindades e aos espíritos, como os seus

[247] Ou então 'inventar'. Em seu importante texto sobre Roy Wagner, Marcio Goldman escreve que 'a invenção wagneriana é [...] da ordem da metamorfose contínua, como acontece na imensa maioria das cosmogonias estudadas pelos antropólogos, em que as forças, o mundo e os seres são sempre criados e recriados a partir de algo preexistente' (Goldman, 2011: 201). 'Transformar' (portanto 'criar') remete precisamente a essa idéia da 'invenção como metamorfose contínua'.

objetos, a sua culinária, as *rezas* e *pontos* que se cantam para eles; é igualmente o *fundamento* ritual de cada casa, a sua raiz; o que se diz sobre certos chefes, em comentários como 'ele tem um grande axé', ou ainda sobre um determinado lugar, quando se observa que 'ali vai dar um bom axé'; mas *axé* pode ser usado de maneira mais particularizada, para qualificar relações específicas, como em expressões do tipo *axé de saúde*, *axé de dinheiro*, *axé de movimento*, *axé de clareza*[248]. Em todos esses casos, o *cultivo do axé*, na expressão de Pai Mano, supõe um conjunto complexo de relações entre o 'mundo dos outros' e a 'máquina ritual'.

Digamos então que o trabalho ritual é uma ação sobre a ação dos inúmeros seres sobrenaturais que povoam o mundo e que são como cristalizações do *axé*. Agir sobre este é agir sobre a multiplicidade de seres que o constituem e que têm, por sua vez, a sua própria agência[249]. É possível, por outro lado, que essa multiplicidade seja replicada em cada um desses seres, os quais, conforme já se viu, não separam o singular do plural. Cada orixá, por exemplo, é um ser singular, detentor de uma forma geral, mas cuja relação com um humano supõe sempre alguma individuação. O ritual de iniciação seria apenas um caso desse fenômeno mais amplo. O orixá é geral não apenas por ser uma forma comum extensiva a muitas pessoas, mas por conter dentro de si essa multiplicidade para a qual pode ser estendido. O politeísmo não se limita a uma oposição simples entre a existência de vários deuses e aquela de um deus único. Trata-se, com efeito, de um 'politeísmo intensivo', onde o que conta é tanto a diversidade dos

[248] Bastide, depois de observar, a partir da etnografia de Maupoil, que *axé* 'designa em nagô a força invisível, a força mágico-sagrada de toda divindade, de todo ser animado, de todas as coisas', acrescenta que, no Brasil, mais especificamente no candomblé com o qual pesquisou, o termo 'significa em primeiro lugar os alimentos oferecidos às divindades, em seguida as ervas colhidas para o banho das filhas iniciadas e também para curar doenças; finalmente o fundamento místico do candomblé' (Bastide, 2001:77). Recordando, por fim, o provérbio referido por A. B. Ellis – "o sangue é o *axé* de tudo quanto respira" – Bastide escreve que 'é por meio do banho de sangue que se estabelecem [...] todas as relações entre os objetos, os seres humanos e os orixás; fazem-se todas as participações, todas as mudanças de força' (Bastide, 2001: 77).

[249] Como veremos a seguir, eles podem, entre outras coisas, não aceitar, fazer o contrário do que se quer que façam, etc.

deuses quanto a variação interna a cada um deles. O ponto-limite de cada extensão, ou seja, cada pessoa, é como uma 'intensidade diferencial', no caso, uma relação mútua, porém assimétrica, de individuação.

'Na religião', me dizia Mãe Michele, 'a gente mexe com a vida das pessoas, por isso é preciso ter cuidado'. Essa frase, na sua aparência muito simples, contém, no entanto, aquilo que me parece ser o essencial do conceito de religião articulado por esse coletivo: a religião é a vida como tal, com todas as potências que são capazes de criá-la e aumentá-la, mas também de desfazê-la e diminuí-la; com todas as suas implicações em termos de perigos e de cuidados, e um sentimento profundo de que onde está a força está também a vulnerabilidade. Pierre Verger já havia observado que no estudo dessas religiões era 'necessário abstrair certos postulados' – as nossas noções de bem e de mal, de 'pecado', de 'divina providência' – 'e substituí-los pelos conceitos de eficácia, força, luta pela existência em que tudo se ganha, se merece, se conquista' (Verger, 2000: 16). É essa 'estética agonística da existência' que está implicada na máquina ritual. Os próximos capítulos são dedicados à descrição de três conjuntos rituais, a saber, aqueles que integram a iniciação, o rito fúnebre e a feitiçaria. Os dois primeiros serão descritos principalmente a partir das casas de Pai Luis e de Pai Mano, enquanto o último retoma as três casas, porém, por razões consignadas na introdução, sem especificá-las. Por fim, devo observar que não farei, para nenhum desses três, uma descrição sistemática e exaustiva, tentarei apenas destacar algumas de suas principais operações, chamando a atenção para os modos através dos quais elas se encaixam e se desencaixam [250].

[250] Assim, deixarei para outro trabalho uma descrição completa do ciclo ritual do aprontamento, o que inclui, por exemplo, o sacrifício dos peixes, a mesa dos santos gêmeos (Xangô e Oxum de Ibeji), o axé de Orumilaia (quando o iniciado ganha a potência divinatória associada aos búzios) e o axé de fala dos orixás. O sistema de provas rituais será apenas tangenciado, e o próprio rito fúnebre somente parcialmente apresentado.

Capítulo 6. Entre a iniciação e o rito fúnebre

'Sendo os candomblés autônomos', escrevia Bastide, 'haverá tantos tempos sagrados quanto forem os terreiros' (Bastide, 2001: 90). Essa observação parece válida para o que acontece nas casas de Pai Luis, Pai Mano e Mãe Rita, e mesmo para o conjunto de todas aquelas outras que pude conhecer, cada uma das quais dispõe do seu próprio calendário ritual. As principais datas associadas a esse calendário são definidas pelos dias nos quais se comemora o aniversário dos seres sobrenaturais, geralmente coincidentes com a primeira vez em que comeram, e também, em alguns casos, com a primeira vez em que 'deram manifestação' no corpo do chefe. O sacrifício e a possessão são os operadores rituais que individuam as datas que compõem a vida cerimonial de cada casa, por serem também aqueles que criam a relação singular entre a pessoa e os seus deuses.

Oxalá não faz aniversário, mas o Oxalá de Pai Mano sim, do mesmo modo que a Iansã de Pai Luis, a Molambo de Mãe Rita, e assim por diante. O aniversário é menos de um indivíduo do que de uma relação, a saber, da 'íntima aliança' (Opipari, 2009) existente entre eles, que é também uma 'alteridade íntima', para usarmos esta bela expressão do mesoamericanista Pedro Pitarch (1996)[251]. O fato é que cada um desses seres terá tantas datas de nascimento quantos forem os seus corpos humanos. As suas respectivas idades de *vasilha* – o tempo ritual de sua *feitoria* – variam infinitamente.

Todos os anos, no dia quatro de fevereiro, Pai Mano dedica a seu Oxalá uma grande festa, muitas vezes precedida pela oferta de um animal de quatro patas, em geral

[251] José Carlos dos Anjos, em seu decisivo texto sobre 'o corpo nos rituais de iniciação do batuque', e tendo em vista o que acontece durante a possessão, escrevia que 'são as alteridades interiores à pessoa que se singularizam no momento ritual' (Anjos, 2001: 149).

sacrificado na véspera. Foi exatamente nesse dia, há mais de vinte anos, que Oxalá comeu pela primeira vez na cabeça de Pai Mano, tendo sido, portanto, *assentado*. O mesmo acontece com a Oxum de Mãe Michele, e com os exus de ambos, Tranca-Fér e Molambo, os quais também têm o seu dia particular. O calendário litúrgico de cada casa é, em grande medida, um calendário pessoal, mais especificamente aquele concernente à vida ritual do seu chefe. A iniciação da pessoa é o nascimento dos outros em seu próprio corpo.

Mas devo registrar que existem várias pessoas que oferendam o seu orixá somente na *vasilha*. Esse é o caso de Chaieine, irmã mais jovem de Mãe Michele, que, por problemas de saúde, alimenta anualmente, e apenas na *vasilha*, a sua Iemanjá. Todas as vezes em que Pai Mano mata para ela a sua ovelha, ele, no entanto, usa um pouco de sangue para marcar a testa e as têmporas dessa filha cuja cabeça, até o momento, mantêm-se distante do orixá. O seu exemplo mostra que a cabeça e a *vasilha* não necessariamente têm a mesma idade. São muitos os casos em que o orixá começa a comer na segunda e só depois, às vezes anos mais tarde, é que pede para comer na cabeça, ou então, outra possibilidade, não pede nunca e, precisamente por isso, a pessoa jamais toma o 'banho de sangue'. Há quem seja da *religião* apenas pela *vasilha* e não pela cabeça. Mas o inverso, contudo, não parece possível. Sempre que ele come sobre a última comerá também no interior da primeira. O fato é que quando o orixá se aproxima da cabeça, transformando-a em seu prato, ela necessariamente se desdobra em um duplo material. E este, mesmo quando a cabeça está mais distante, constitui uma importante conexão com o corpo, de tal modo que é perfeitamente possível agir sobre ele agindo sobre a *vasilha* ou sobre o seu conteúdo. Note-se, portanto, que o corpo nunca está completamente separado do ritual. Lembro que quando a ovelha era morta, a irmã de

Mãe Michele começava imediatamente a suar, seu corpo a ser percorrido por um tremor, uma vibração que a levava, invariavelmente, a chorar.

Não disponho de muitas descrições a respeito da sensação experimentada no momento em que o sangue do animal cobre inteiramente o corpo, já que, pelo menos em alguns casos, o 'banho' coincide com a possessão pelo orixá, a pessoa sendo então elidida do ritual pelo deus que se apresenta para comer literalmente aquilo que lhe é ofertado. O corpo não é somente a superfície sobre a qual o orixá se alimenta, é também a extensão material que lhe permite ingerir diretamente o sangue do animal. A boca humana transforma-se na boca de um deus.

Mas nem sempre isso é assim, e muitas são as pessoas que passam por esse ritual sem serem possuídas. São elas que nos permitem ter acesso à descrição sobre o que acontece quando o orixá se aproxima do corpo até o limite de sua quase *ocupação*. Pai Mano e Mãe Michele concordam quanto à sensação. 'É o momento mágico da religião. Difícil de explicar. Quando o sangue cai sobre nós, parece que aumentamos enormemente de tamanho, como se tivéssemos crescido até alcançar o tamanho do próprio lugar em que estamos'. Quando o corpo vira um prato, as fronteiras entre ele e o seu entorno imediato tornam-se praticamente nulas. Este é o momento em que a continuidade entre a pessoa e o espaço que a contém assume a forma de uma experiência corporal[252].

Esse sangue pode incluir uma pequena parcela daquele da própria pessoa que procede ao sacrifício dos animais. Esse é o caso de Pai Luis, mas não de Pai Mano. Pai

[252] A etnografia oferece alguns testemunhos a respeito desses corpos agigantados pelos deuses. O material Boyer demonstra que a possessão que acontece fora do contexto propriamente iniciático pode ser descrita em termos rigorosamente idênticos àqueles usados por Pai Mano e por Mãe Michele. Leia-se então a descrição feita por uma filha-de-santo sobre a aproximação do seu caboclo: 'Eu sinto quando os caboclos chegam para me pegar. Minha carne treme toda [...] Os meus pés tornam-se grandes e minhas mãos também. Eu não entendo o que as pessoas dizem. Estou maior. Eu me sinto grande. Isso é ainda mais forte quando se trata de um caboclo homem, aí eu me torno imensa' (Boyer, 1993: 137).

Luis, sempre que 'botava alguém no chão', isto é, sempre que iniciava ou reforçava a iniciação de alguém, acabava, sem perceber e por um descuido constantemente repetido, cortando-se com o *obé* (a faca sacrifical), o que muitas vezes fazia com que o seu sangue se misturasse com aquele do animal sacrificado. Da mistura desigual desses sangues, já que as suas respectivas quantidades são incomensuráveis, resultava a participação da pessoa no *axé* dos seus orixás e também no de Pai Luis, os quais, em todos os casos, andam sempre juntos. Esse fenômeno é particularmente importante porque, ao contrário do que acontece na maioria das casas de candomblé, naquelas de batuque que conheci o iniciado jamais era catulado, nem mesmo raspado (ainda que, em alguns *lados*, um pequeno chumaço de cabelo fosse cortado para cobrir a pedra do *assentamento*)[253]. Assim, enquanto nas primeiras estamos diante da mistura dos sangues do animal e do iniciado, naquela de Pai Luis vemos a mistura dos sangues do animal e do iniciador: ele se mistura com aquele do ascendente ritual, mediador entre a pessoa e o orixá, e não com o do próprio descendente.

Voltemos ao calendário. Algumas datas importantes são compartilhadas por várias casas, quando então podemos vê-las celebrar, de modo mais ou menos simultâneo, ritos muito parecidos, ainda que a sua execução possa se modificar de uma para outra. Além dos dias definidos pela hagiologia católica, nos quais se pode oferecer, à maneira do que faz Pai Luis, alguma ave ao orixá correspondente, como, por exemplo, Santa Bárbara/Iansã (4 de dezembro), destacam-se também outras datas, estas, contudo, marcadas por um afastamento dos orixás. O Carnaval e a Quaresma, a Semana Santa, o

[253] Vanessa Pedro nos oferece, a partir dos materiais de *almas e angola*, a descrição de um ritual de 'coroação', forma aí assumida pela iniciação, a cuja riqueza de detalhes se soma um interessante cruzamento entre práticas que, em outros contextos, talvez fossem agrupadas em *lados* diferentes. 'Depois de raspada a cabeça (procedimento exigido pela camarinha dos filhos da maior parte dos orixás) a mãe-de-santo risca, bem no centro, o ponto do orixá principal da pessoa. O ponto do orixá é o símbolo dele, um desenho que marca a sua presença e a sua influência sobre o médium. Com um suave corte, um punhal desenha para sempre o símbolo, o ponto do orixá, sobre a cabeça do médium. Para selar o ritual, um pouco do sangue (menga) da ave relacionada ao orixá é depositado na coroa [...] A menga da ave entra em contato com o sangue do corte da cabeça do médium' (Pedro, 1999: 112).

Dia de Finados são períodos nos quais os mortos estão soltos, governando o mundo, e onde as casas que seguem o *lado do batuque*, como a de Pai Luis e a de Pai Mano, têm o seu *pegi* (o seu *quarto-de-santo*) fechado.

Vários chefes utilizam o Carnaval, e principalmente o mês de agosto, outro período em que nada se faz pelo *lado de santo*, para homenagear o *povo de exu*, oferecendo-lhe festas e sacrifícios. O Tranca-Fér e os demais exus da casa de Pai Mano, os quais comem junto com ele, recebem o boi anualmente no dia vinte e cinco de agosto. Mas se alguma pessoa, por motivo de urgência, precisasse *fazer um chão* (iniciar-se ou reforçar a sua iniciação) durante qualquer um desses momentos, ela deveria então ser mascarada e ter também o seu rosto pintado com carvão, para que assim o egum, invadindo a casa à sua procura, não a encontrasse[254]. Afora tais circunstâncias excepcionais, que eu próprio nunca testemunhei, evita-se fazer qualquer ritual pelo *lado dos orixás* nessas ocasiões, de resto sempre muito perigosas[255].

Precisamente por isso é que na casa de Pai Luis, na véspera desses períodos, e muitas vezes no dia seguinte ao seu término, cada pessoa precisava fazer um *banho de limpeza*, para o qual eram então utilizadas as ervas de um orixá, geralmente do Xapanã

[254] Enganar o egum pela pintura do rosto evoca uma história narrada por Robson Cruz. 'Havia numa cidade um homem de pele muito vermelha, que foi a um babalaô fazer uma consulta. O oráculo de Ifá avisou ao homem que a Morte estava no seu encalço e o aconselhou a extrair o sumo verde do jenipapo e com ele tingir todo o seu corpo por alguns dias. Neste período a Morte chega à cidade procurando pelo homem vermelho. Como não o encontrou, o homem, que havia se pintado de verde, viveu por muitos anos' (Cruz, 1995: 55).

[255] No ano de 2008, o dia 2 de fevereiro, data na qual são feitas as festividades de homenagem a Iemanjá, coincidiu com o carnaval. A festa oficial realizada anualmente na praia do Barro Duro (ou Balneário dos Prazeres) não aconteceu, e, até onde sei, houve um decréscimo expressivo do número de pessoas que se deslocaram até a praia para render àquele orixá as suas homenagens. Anjos e Oro, em sua pesquisa sobre a Festa de Nossa Senhora dos Navegantes, registraram algumas significativas manifestações por parte de pais e mães-de-santo a respeito dessa estranha coincidência, como, por exemplo, essa de Mãe Norinha de Oxalá. 'Foi uma polêmica: pela primeira vez eu vejo na minha vida que caiu o carnaval no dia dois de fevereiro. Então pra nós quando tem carnaval não se faz nada, obrigações, nada. Eu fiz minhas obrigações antes. Mas como lá em Tramandaí [cidade próxima a Porto Alegre] teria só a umbanda, eles me chamaram. Nós não podemos tirar a fé do nosso povo, a fé daquele que vem de vez em quando, dos simpatizantes, das pessoas que gostam da religião. Proibir, quem somos nós. O mar é de todos' (Anjos e Oro, 2009: 68). A suspensão dos rituais, pelo *lado do batuque*, não é necessariamente acompanhada pelo *lado da umbanda*, e Mãe Norinha, nessa sua exemplar manifestação de 'diplomacia cósmica', encontrou uma maneira de 'não tirar a fé do povo', pois o mar não tem apenas um *lado*.

('o varredor de eguns'), e a sua água lustral, sempre depositada dentro das *quartinhas* que acompanham todos os santos do *orumalé*, igualmente presentes entre os exus, localizadas ao lado dos seus respectivos *assentamentos*[256]. A água desse banho ritual deve estar em uma temperatura que oscila entre o morno e o frio, jamais o quente, e aquele que se encarrega de dá-lo é um iniciado, alguém que já fez o *bori de quatro pés.* Em outras palavras, as mãos que derramam cuidadosamente a água sobre o corpo são aquelas de uma pessoa em cuja cabeça o seu orixá já comeu um animal de quatro patas.

O iniciado utiliza uma jarra para virar a água sobre o corpo de quem está sendo banhado, pedindo-lhe que o gire continuamente da esquerda para a direita, sem molhar a cabeça[257]. A pessoa pode usar as próprias mãos para esparramar a água de cima para baixo, repetindo esse gesto na hora de secar o corpo, pois não se deve utilizar nenhuma toalha ou pano para fazê-lo. Nada, com efeito, pode ser interposto entre o orixá e a pele, e o ideal é que esta permaneça o maior tempo possível em contato com a água lustral. O banho é do pescoço até os pés, mas, ao final, a pessoa deve lavar o seu rosto, usando as

[256] As *quartinhas* são pequenos potes de barro pintados na cor correspondente a cada orixá, ou então, no caso dos exus, sem cor alguma, embora também se possa usar para eles o preto e o vermelho, às vezes até o branco. Deve-se ter todo o cuidado para não deixá-las vazias, e, periodicamente, é preciso renovar a sua água. Algumas pessoas dizem que se pode determinar a quantidade de tempo que o orixá despendeu em suas ações rituais pelo volume de água que secou dentro da *quartinha.*

[257] Observo, apenas a título de hipótese, que determinados sintagmas rituais, como os movimentos circulares de girar sobre o próprio corpo e de ir e vir para frente e para trás, este um gesto presente no ritual fúnebre, podem se transformar em funções paradigmáticas. Sendo assim, tais movimentos deixariam de ser apenas partes de rituais específicos, e poderiam ser descritos a partir de sistemas mais amplos de substituição. É possível, por exemplo, que os gestos de girar o corpo da direita para a esquerda, e vice-versa, faça parte do mesmo eixo paradigmático no qual está incluído aquele interminável movimento de ir e vir realizado pela Molambo de Mãe Rita. Até onde sei, ainda não dispomos de uma etnografia que dê conta da complexa heterogeneidade de gestos que atravessa as religiões de matriz africana. O trabalho de Gisèle Cossard documenta, para o candomblé, a existência de um riquíssimo material: a *iaô* (a filha-de-santo) 'não fica de costas para uma janela ou uma porta, não se senta na soleira, não atravessa as encruzilhas em diagonal' [...] não dorme com os pés voltados para a rua, pois essa é a posição dos mortos; 'evita queimar-se, beber ou comer algo muito quente' [...]; 'não deve dar às costas à chama, provenha ela do fogão ou de um fósforo que acenderam por detrás dela [...]'; 'não terminará o que outra pessoa começou; não pode fechar o que alguém abriu e evita deixar gavetas, caixas ou malas abertas. Não come o resto dos outros [...]. Deve recolher os cabelos que ficaram presos no pente, ou os que cortou, e jogá-los na água [...] Nunca deve vestir suas roupas pelo avesso, deve enfiar saias e vestidos pela cabeça e tirá-los também pela cabeça', etc. (Cossard, 2004: 138, 139). Manuel Querino já havia descrito algumas dessas *quizilas* (este é o nome que se dá a essas proibições), como, por exemplo, a não ingestão de 'restos de comida' (Querino, 2006/1916: 55). Muitos desses gestos, como se pode ver, trazem a marca da separação entre os deuses e os mortos, mas não se limitam a ela. Penso que seria possível, e desejável, integrá-los em uma análise mais sistemática.

mãos como uma concha para jogar sobre ele o pouco de água que restou no fundo da jarra. Há outros casos nos quais ela toma o banho em pé no interior de uma bacia branca, dentro da qual a água se acumula, sendo posteriormente *despachada no verde*, que pode ser a grama do jardim ou qualquer pedaço de mato que seja capaz de evocar a natureza.

Fechar o *quarto-de-santo* consiste basicamente em apagar as velas que asseguram a sua iluminação permanente e também esvaziar as *quartinhas* de todos os orixás, deitando-as de lado sobre o chão, com a boca cuidadosamente voltada na direção da porta ou da passagem que conduz até a rua. Trata-se de um gesto que se repete sempre que morre um filho da casa ou então alguém que mantinha com ela alguma relação de parentesco ritual, como, por exemplo, um irmão-de-santo de seu chefe. O luto pelo seu falecimento, que em casos assim é observado durante o tempo de trinta e dois dias, se estende aos orixás. Alimentar os deuses no período imediato à morte de alguém é correr o risco de alimentar os mortos, e, por essa razão, se essa morte acontecer durante o *chão* de uma outra pessoa, deve-se suspendê-lo, sendo necessário que seja inteiramente repetido em um momento posterior. Do contrário, pode-se atrair *axé de miséria* para a casa e, portanto, para a pessoa que está sendo iniciada. A morte de um parente abre uma brecha para que os eguns se aproximem perigosamente do espaço no qual comem os orixás.

A vida cerimonial de todos os seres sobrenaturais é predominantemente noturna, muito embora a luminosidade artificial usada nos seus respectivos rituais esteja longe de ser idêntica. Assim, se os orixás e os exus são igualmente cultuados à noite, em horários variados conforme cada casa, os segundos, no entanto, têm a luz do espaço ritual bem mais reduzida do que a dos primeiros. As festas dos exus ocorrem geralmente na penumbra, ao passo que aquelas dos orixás contam com toda a iluminação da qual

dispõe o *salão*. Ambos, contudo, têm os seus *assentamentos* cuidadosamente mantidos à distância da luz do sol, e aqueles dos orixás, nas casas de Pai Luis e de Pai Mano, estão localizados atrás de uma cortina branca que impede a aproximação de qualquer luminosidade natural. Sempre que havia rituais de *obrigação* em sua casa, Pai Luis tomava o cuidado de cobrir todas as janelas do *salão* que davam para a rua. Noto também que as ervas usadas nos banhos rituais são colhidas ao nascer do sol, ou mesmo um pouco antes, para que se possa aproveitar o orvalho da noite e evitar que entrem em contato com o calor do sol.

O quente, como já vimos, é uma temperatura que afasta os deuses, e sempre é possível ouvir histórias a respeito de filhos-de-santo relapsos cujos *ocutás* (as pedras) foram expostos ao sol como um modo de castigá-los, provocando a ira do seu orixá de cabeça. A temperatura pode também orientar a escolha das pedras, que é uma parte essencial do saber ritual. Acompanhei Pai Mano e Mãe Michele quando foram buscá-las na pedreira localizada em uma cidade vizinha. As pedras são sempre pedras seixo, encontradas às margens ou no fundo dos rios, as mesmas que podemos encontrar na decoração de jardins e na entrada das casas, com exceção daquela de Iemanjá, que deve ser uma pedra cristal, marinha, dotada de uma cor fortemente azulada ou eventualmente de um cinza esbranquiçado[258]. A escolha inicial segue um critério analógico estrito: a pedra de Bará terá a forma de um crânio humano ou a forma de um *opeté* de batata[259]; a pedra de Ogum tem um formato triangular, que lembra a cabeça de certas espécies de cobra ou mesmo de uma lança; a de Xangô terá a forma de um machado; a de Obá, a forma de uma orelha; a de Ossanha, a de um pé; a de Xapanã será um pedra pintada,

[258] Há casos, conforme me foi relatado, em que os próprios orixás se encarregam de buscar no fundo do rio as suas pedras. Oxum, orixá feminino diretamente associado às águas doces, teria ocupado uma filha-de-santo e, usando de seu corpo, mergulhou até o fundo do rio, do qual retornou com a sua pedra entre os dentes.

[259] *Opeté* é uma construção de batata em formato cônico, sempre associada ao aspecto fálico desse orixá, podendo ainda ser usada para outros orixás e também, em algumas casas, para os exus.

marcada por pontos que se destacam de sua superfície, lembrando assim as doenças de pele; a de Oxum, uma forma arredondada, semelhante a um coração; a de Oxalá será redonda e branca. Nenhuma dessas pedras pode estar lascada, pois, nesse caso, 'o orixá não irá responder', explica Pai Mano. A pedra pode também chamar a pessoa, guiando-a para o seu encontro. Logo que chegamos à pedreira, uma pedra, que depois vim a saber que era do Lodê, chamou a minha atenção, e comentei que a tinha achado especialmente bela. Mãe Michele, quando estávamos indo embora, me disse para levá-la junto comigo. Todas essas pedras, depois que comem, assumem uma coloração mais viva, mais próxima também à cor específica do orixá ao qual pertencem, segundo me explicou Mãe Michele.

Tais analogias têm como referência alguns episódios, ou certos aspectos, das histórias e dos mitos que circulam a respeito dos orixás. Mas a escolha das pedras não termina aí, e a sua confirmação decisiva virá apenas no jogo de búzios. A pessoa a quem se destina cada uma dessas pedras deverá segurá-las, uma de cada vez, diante da mesa na qual o pai-de-santo joga os seus búzios, para então saber se o orixá irá ou não aceitá-las. Não são poucas as vezes em que o orixá não aceita, mas isso não impede que a mesma pedra, dada a uma outra pessoa, possa ser acolhida pelo mesmo orixá. A pedra que o Oxalá de alguém não quis pode ser aceita pelo Oxalá de outrem. 'Às vezes a gente acha que o orixá vai escolher aquela que consideramos a mais bonita, talhada na forma mais perfeita, e ele então escolhe uma segunda, bem mais feia e sem graça', comentou Mãe Michele.

Pai Luis acrescenta a esse saber a divisão das pedras em vivas e mortas, separando-as, respectivamente, em frias e quentes[260]. Essa correlação entre vivas/frias e

[260] Norton Corrêa já notava a existência dessa correlação: '[...] diz a crença batuqueira que elas [as pedras] não podem apresentar rachaduras e têm de ser "vivas", o que se percebe apertando-as na mão: se

mortas/quentes precede a sua escolha, mas já anuncia aquilo que, pelo menos em algumas casas, ocorrerá com elas depois que forem dadas para o seu orixá, ou ainda ao seu exu, a saber, a sua transformação em um ser dotado de algumas qualidades orgânicas. Mãe Rita diz que as pedras crescem, e Mãe Moça da Oxum, conforme Norton Corrêa, que elas podem até mesmo ter filhos, aparecendo à sua volta pedrinhas semelhantes a ela, quase soltas, capazes inclusive de se desprender da maior (Corrêa, 2006: 179).

A distância em relação ao sol pode igualmente ser retomada na feitiçaria. Algumas pessoas observam que os feitiços realizados no cemitério durante o dia, em particular ao meio-dia, estão entre aqueles de conseqüências mais graves, pois as almas, que permanecem recolhidas até a noite, se revoltam ao serem evocadas antes da hora que mais amam. Troca-se a noite pelo dia com o objetivo preciso de deixá-las furiosas. Pantera, o odú de Pai Luis, procura manter-se distante até mesmo da luz artificial, escolhendo os pontos mais escuros dos ambientes nos quais se manifesta. Mas todos os anos, no dia do seu aniversário, esse espírito pode ver o dia, expondo-se completamente à luz do sol. Pai Luis permanece então o tempo inteiro *incorporado* com Pantera, ou pelo menos com ela muito próxima, *encostada*, ao seu corpo.

Uma vez ao ano os orixás são igualmente cultuados durante o dia. Trata-se da festa de batuque celebrada no Sábado de Aleluia, quando também tem início o ano litúrgico das casas de Pai Luis e de Pai Mano, pelo menos no que se refere ao *lado dos santos*, cujas atividades rituais, suspensas desde o carnaval, são então retomadas. A etnografia do candomblé demonstra a existência de um outro período de referência. O ano, nesse caso, começa no fim de agosto ou no início de setembro, com o ciclo ritual

derem a sensação de serem "frias" possivelmente são vivas' (Corrêa, 2006: 179). Sobre as pedras, ver também Goldman (2009).

das águas de Oxalá, estendendo-se até o mesmo mês do ano seguinte (Bastide, 2001: 93). Como disse antes, nas casas que conheci, nenhum ritual, sobretudo aqueles que envolvem o sacrifício de animais, deve ser feito para os orixás durante o mês de agosto, inteiramente dedicado aos exus[261].

Mas Bastide observa que 'os candomblés [também] fecham as portas durante a Semana Santa', fechamento precedido por um rito específico através do qual se dá 'o afastamento provisório dos orixás' (Bastide, 2001: 96). Esse rito, chamado de *lorogum*, descreve a ida dos orixás para a guerra, período durante o qual 'as rivalidades até então contidas entre eles vão prorromper livremente' (Bastide, 2001: 98)[262]. Trata-se, com efeito, de um tempo crítico, onde, para voltarmos à idéia das 'fricções perigosas', 'os diversos compartimentos do real, que se prendem cada qual a uma divindade distinta, se destroem na luta dos deuses [...]' (Bastide, 2001: 98), fazendo a cosmologia perder, ainda que provisoriamente, a sua textura classificatória. De acordo com os meus materiais etnográficos, esse é um dos momentos altamente propícios à prática da feitiçaria.

Nas casas de Pai Luis e de Pai Mano, esse ritual, ou mesmo algum outro parecido com ele, não está presente, e o que vemos é somente o fechamento do *quarto-de-santo*. Em ambas, no entanto, o período é também definido como a ida dos orixás para a guerra. O material de Carla Ávila (2011) demonstra, para a casa de Mãe Nara do Xapanã, a celebração de um ritual durante a Quaresma, denominado 'Viagem dos orixás', no qual os filhos da casa se encarregam de preparar pequenas sacolas, cada uma delas na cor específica correspondente ao orixá e contendo a sua comida preferida, as

[261] Pai Ademar do Ogum também dizia que não se deveria fazer borí [obrigação de aves ou quatro pés] em agosto, 'porque é o mês da rebentação: tudo brota, o sangue está alvorotado e periga dar um derrame [...] ou coisa assim. É o mês da feridama, o mês de Xapanã' (Corrêa, 2006: 93).
[262] Tendo em vista os materiais reunidos por Herskovits, Bastide chama a atenção para o fato de que esse rito seria, ele próprio, 'caracterizado por danças guerreiras' (Bastide, 2001: 280).

quais permanecem penduradas na parede do *quarto-de-santo* durante o tempo em que estiverem fora, sendo retiradas apenas no Sábado de Aleluia, quando então são recebidos de volta da guerra[263].

As casas de Pai Luis e de Pai Mano praticam esse ritual de retorno, assim como muitas outras de batuque que conheci, começando sempre pela manhã, com ritos propiciatórios que podem ter início às seis horas. Comparando-se com a etnografia do candomblé, notamos a presença de uma diferença bastante importante quanto à definição dos dois lados que se encontram em guerra. Para o primeiro, segundo Bastide, trata-se de um conflito entre os próprios orixás, atualizando as suas rivalidades sempre latentes, mas no batuque, pelo menos nos termos da explicação que recebi de Pai Luis, a guerra é entre os orixás e os eguns. Esses últimos encontram-se livres e governando o mundo, e os primeiros saem então de casa para combatê-los. Por ocasião de seu afastamento, são os exus, ou então os orixás da rua, que garantem a proteção da casa. Quando alguns se distanciam, outros sempre devem ficar por perto. A casa nunca está vazia. O ano começa nesse dia em que os deuses voltam para a casa depois de terem feito guerra aos mortos.

O 'batuque do Sábado de Aleluia', tanto para Pai Luis quanto para Pai Mano, começa fora da casa, com um pequeno, porém decisivo, ritual celebrado no *cruzeiro* (na encruzilhada) dos Barás. Muitos são os ritos que seguem esse movimento concêntrico, da rua para a casa, invertendo-o, contudo, ao final, tal como acontece, por exemplo, sempre que 'se vai para o chão' (seja para fazer a iniciação ou mesmo para reforçá-la). Neste caso, ao período de reclusão, durante o qual não se pode sair à rua, segue-se, por

[263] Corrêa deparou-se com o mesmo ritual na casa de Mãe Ester da Iemanjá, onde se davam aos orixás, em uma festividade realizada no sábado anterior à Semana Santa, 'saquitéis de pano com grãos alimentícios crus, farinhas, alimentos não perecíveis'. Segundo Mãe Ester, 'é para eles levarem para a guerra, pois eles vão ajudar o Xapanã (no caso o Cristo das Chagas) que está apanhando' (Corrêa, 2006: 105).

ocasião do seu término, o 'ritual do passeio', momento em que os *presos* são reapresentados ao mundo. Pai Mano faz o passeio pela manhã, Pai Luis ao cair da noite. Este, muitas vezes, organizava o passeio na forma de uma pequena procissão conduzida pelas chamadas 'mães criadeiras', as quais vão à frente do grupo, tocando permanentemente a sineta dos deuses. Cada um dos presos pode levar consigo doze moedas de baixo valor, as quais serão entregues, em grupos de quatro, nos três primeiros lugares visitados: o mercado, a igreja católica (qualquer uma) e a praia (de água doce ou salgada). O rito termina na casa de um outro pai-de-santo que recebe os 'presos' oferecendo-lhes alguma refeição.

O *padê* de Exu, como vimos no capítulo anterior, é também um rito que dispõe dessa natureza concêntrica, mas a etnografia fornece inúmeros outros testemunhos, os quais podem igualmente envolver essa mesma divindade. Ordep Serra (2001), em seu importantíssimo estudo sobre a 'umbanda candanga' da cidade de Brasília, chamou a atenção para a complexa passagem entre esses dois movimentos na sua descrição de uma 'sessão de umbanda'. A separação entre a casa e a rua é invertida quando se passa do início do ritual para o seu fim. A sessão começa com um rito propiciatório dirigido a Exu, que, conforme cada casa, pode variar entre um simples gesto de libação, através do qual se joga um copo de água na rua, ou o sacrifício de algum animal, este acompanhado por cânticos específicos. Começa-se pedindo a Exu que 'abra o terreiro e feche a rua', e termina-se pela solicitação contrária, pedindo-lhe que abra a rua e feche o terreiro (Serra, 2001: 228). O ritual altera o sentido da separação entre os dois espaços ao exigir, como condição para a sua realização, que ambos não estejam simultaneamente abertos e fechados. Serra sugere ainda que esse pequeno rito (também chamado de 'despacho de Exu') pelo qual se começa a sessão é já o término de uma série de ritos que lhe antecederam, os quais incluem o ingresso no terreiro, gestos de

deferência às entidades, vestimenta das roupas cerimoniais, defumação, etc. (Serra, 2001: 231, 232).

Noto que esse 'deslocamento contínuo' (Aguessy, 1970) da posição inicial é provavelmente uma constante no sistema ritual de várias das formas assumidas pelas religiões de matriz africana, como se nelas, para começar, sobretudo no caso dos ritos mais importantes, sempre fosse preciso iniciar um pouco antes, ou eventualmente muitas vezes. A proliferação de ritos propiciatórios, dentre os quais, segundo parece, a maioria diz respeito a Exu, demonstra que o ritual começa no limite de sua possibilidade de realização, e é esse risco de que não aconteça (geralmente em função dos ardis dessa divindade) que faz com que ele comece a acontecer aos poucos, por diferenciações que vão sendo introduzidas em séries. O começo começa um pouco antes, assim como o término termina um pouco depois, nos casos, claro, em que se pode falar que há um fim.

O 'batuque do Sábado de Aleluia' começa então no cruzeiro dos Barás, mas não exatamente da mesma maneira nas casas de Pai Luis e de Pai Mano. O primeiro, em um ritual que acompanhei no ano de 2008, pediu que todas as pessoas da casa fossem em um único grupo até lá, e assim que chegamos, alguns de seus filhos-de-santo acenderam duas velas vermelhas em dois cantos do cruzeiro, os quais formavam entre si uma diagonal, começando pelo da direita e progredindo até o da esquerda. Exatamente no meio, na intersecção dos quatro cantos, Pai Marcelo da Oxum, um dos filhos mais antigos de Pai Luis e ele próprio pai-de-santo, começou a jogar continuamente sobre a terra punhados de pipoca, pedindo, ao mesmo tempo, que começássemos a retornar para a casa. Durante todo o trajeto de volta, Pai Marcelo continuava lançando pipocas sobre nós, às nossas costas e à nossa frente, formando o caminho que percorríamos junto com os deuses, os quais estavam igualmente retornando para a casa. Era Bará quem guiava a todos nessa pequena odisséia cujo regresso marcava-se sobre o chão pelo *chuveiro de*

pipocas, nome que se dá a esse gesto ritual, as quais, lançadas acima de nossas cabeças, terminavam abaixo de nossos pés[264].

No ano de 2009, participei, com Pai Mano, do mesmo ritual, porém na casa de dois filhos-de-santo seus, os quais também já são pais-de-santo. Fomos até o cruzeiro situado à direita da casa, no sentido de quem sai para a rua, o grupo sendo acompanhado, durante todo o trajeto, pelo *tamboreiro*. Um galo e a *frente* do Bará, a sua *comida seca*, foram também levados por Pai Mano e Mãe Michele. Éramos vinte ou trinta pessoas, e logo que chegamos à encruzilhada, formamos uma roda em cujo centro, como no caso de Pai Luis, ficou localizado o ponto eqüidistante relativamente aos quatro cantos, e no qual foi colocada a *frente* do orixá. Pai Mano pediu ao *tamboreiro* que começasse a tirar a *reza* (o *axé*) do Lanã, isto é, do Bará que, devemos recordar, é como um Lodê do interior da casa (ele é de dentro, mas é também de fora). Pai Mano mata o galo em cima da *comida seca*, deixando-o deitado de bruços sobre ela, com as asas completamente abertas. Em um movimento de frente para trás, sem nunca, portanto, dar as costas para o animal sacrificado, a roda começa a se desfazer. Desmanchado completamente o círculo, e já distantes do ponto central, iniciamos então o caminho de volta para a casa. Durante o percurso, no lugar do *chuveiro de pipocas*, cantávamos a *reza* do Bará, acompanhados pelo atabaque, que, em momento algum, deixou de ser tocado. Pai Mano posteriormente me disse que esse ritual, para ser completo, deveria incluir um boneco de Judas, dentro do qual poderiam ser colocados os nomes de todos os inimigos que se quer atacar, e que seria espancado durante o

[264] Algumas pessoas contam que Iansã teria sido a 'enfermeira' de Xapanã, aquela que cuidou das suas feridas. Ela as lavava com tanto carinho para tirar as cascas que estas se transformavam em pipoca quando caiam sobre o chão. Viravam flores. A pipoca consta entre os ingredientes mais importantes da *religião*, usada nos mais diferentes contextos rituais.

movimento de volta[265]. No regresso dos deuses para a casa, há a possibilidade de um pequeno feitiço.

O Sábado de Aleluia, para Pai Luis, é um dia no qual os filhos de sua casa podem cumprir com as suas obrigações rituais. Foi exatamente o que aconteceu na ocasião descrita acima, quando então foram para o *chão* três de seus filhos-de-santo, respectivamente do Ogum, do Xangô e da Iansã, e um de Mãe Théo da Iemanjá, também de Xangô. Mãe Théo, pelo fato de seus santos estarem ainda na casa de Pai Luis, utilizou o mesmo espaço para iniciar aquele que era o seu primeiro filho. Voltando da guerra, os orixás se encontram com fome nesse dia, o que faz dele um momento especial para que as pessoas 'se deitem'[266]. Pai Mano, por sua vez, vai, ele próprio, para o *chão* no Domingo de Páscoa, que, entre outras coisas, é o dia da semana consagrado ao seu Oxalá, o Jobocum. Todos os anos, nesse mesmo dia, ele renova a sua iniciação, a 'íntima aliança' com o seu orixá, oferecendo a ele a sua cabrita de cor branca.

Mesmo um chefe, *pronto* há muitos anos, com todos os santos *assentados*, e com vários filhos-de-santo em sua casa, deve periodicamente repetir o ritual através do qual se iniciou na *religião*, o que deverá acontecer até o final de sua vida[267]. Há casos em que a pessoa, já muito velha e com a saúde debilitada, deixa de tomar o 'banho de sangue', pois o seu corpo não agüentaria a força que é liberada por esse ritual, podendo daí resultar um efeito contrário àquele pretendido, perdendo-se a vida ao invés de fortalecê-la. Recomenda-se a alguém que é filho-de-santo que faça um *ritual de reforço* em intervalos de quatro anos, mas já aqueles que são pais-de-santo devem fazê-lo anualmente. O menor intervalo entre esses últimos se explica pela sua ação ritual

[265] Um gesto, como se pode ver, perfeitamente análogo, com exceção talvez dos nomes, à malhação de Judas.
[266] 'Deitar-se' é uma expressão menos comum do que 'fazer o chão', mas pode igualmente ser utilizada. Alguém então pode dizer, por exemplo, que irá se deitar na casa de uma determinada mãe-de-santo.
[267] Por razões de ordem diferente, também se pode dizer a respeito dele que se trata de um 'escravo de suas obrigações' (Bastide, 2001: 336).

continuada, da qual resulta um maior dispêndio de *axé*. Em ambos os casos, a pessoa pode perceber que está na hora de 'ir para o chão' quando começa a se sentir fraca, cansada[268]. Essa é a hora em que os 'pais querem comer', e não convém, em qualquer situação, deixá-los com fome[269].

Observo que a fraqueza pode ser tanto um sintoma da necessidade da iniciação (ou de sua renovação) quanto da feitiçaria. De fato, uma pessoa que está enfeitiçada pode apresentar os mesmos sinais físicos de alguém que precisa se iniciar. O cansaço, de modo geral, é tido como um importante indicativo de que aquilo que se tem é resultado de uma ação sobrenatural. Lembro que Pai Luis, uma ou duas vezes, quando se aproximou de um filho-de-santo seu, disse ter se sentido completamente cansado,

[268] José Carlos dos Anjos dedica aos 'rituais de iniciação do batuque' uma cuidadosa descrição, cuja ênfase recai nas 'mudanças substantivas' operadas sobre o corpo, traçando, por essa via, um importante paralelo com um dos temas caros à etnologia indígena, a saber, o da 'fabricação do corpo' (Anjos, 2001: 137; ver também Viveiros de Castro, 2002). O autor destaca a fraqueza, ou o seu oposto, como um dos temas associados à reclusão iniciática. Ele escreve: 'Depois do *chão*, o corpo se revigora, as pessoas ficam mais fortes. É comum ouvir que alguém que era magro passou a engordar depois que foi para o *chão* [...]' (Anjos, 2001: 140). Marília Kosby, que fez a sua pesquisa de campo em *casas de religião* também localizadas na cidade de Pelotas, descreveu com muita propriedade esse conjunto de sensações que se pode ter antes de 'ir para o chão'. '[...] Quando se diz que é o santo quem decide o que será feito, e muitas vezes como o será, supõe-se que o orixá tenha emitido sinais ao filho de que este precisa fazer obrigação. Esses sinais, de maneira geral, podem ser tidos como a sensação de que aquela força que se sente e se sabe que é o santo não está vertendo no fluxo normal, está mais fraca ou não perceptível. De forma mais específica, variando de pessoa para pessoa, isso pode ser percebido em tonturas, desânimos, perturbações perceptivas (visuais, auditivas, olfativas) doenças, e mesmo na falta de emprego, de dinheiro, na constante ocorrência de demandas e brigas no ambiente familiar e mesmo de religião [...] E ao mesmo tempo, todas essas situações exigem muito axé do orixá, vencer esses obstáculos requer um dispêndio de energia muito intenso, sobrecarregando o santo na tarefa de proteger o filho [...]' (Kosby, 2009: 80). Vê-se, portanto, que qualquer sinal corporal, ou social, é virtualmente a presença de um deus.

[269] Patrícia Guimarães, em seu texto (citado anteriormente) sobre a médium Alzira, demonstrou que ela, depois de ter passado pelo ritual de iniciação, 'encontrou o equilíbrio necessário para seguir em frente realizando seus projetos de vida. No entanto, para que tudo corresse bem e sem maiores empecilhos, ela tinha que se submeter com freqüência a inúmeras obrigações rituais, pois, só assim, manteria os vínculos com a entidade responsável e constitutiva de sua pessoa' (Guimarães, 2001: 299). Contudo, quando Alzira deixou de cumprir com as obrigações, a sua pombagira lhe deu precisamente o contrário do equilíbrio. Nas suas próprias palavras: 'Depois que a minha cabeça foi feita pra ela [Maria Padilha], que tudo foi feito direitinho, que ela comeu, que eu fiz roupa e comecei a trabalhar com ela, minha vida deslanchou [...] Só que aí, teve um ano que eu não fiz nada pra ela, eu larguei de mão mesmo. Foi um ano que eu tive muitos problemas com o meu filho mais novo [...] É claro que ela não perdoou. Normal [...] porque essa história do meu filho não era problema dela, pomba-gira cuida mais do lado mulher, exu não gosta de criança, de filho [...] Até que aconteceu a pior desgraça da minha vida: o meu homem arrumou uma amante [...] Essa decepção me deixou doente mental' (Guimarães, 2001: 299, 300). Mãe Rita costumava dizer que 'quando a pessoa abandona o Exu, ele dá para ela a sua tendência', como, por exemplo, o álcool. Quando ela se afasta desse espírito, ele se aproxima perigosamente dela. É também essa troca assimétrica que está implicada na iniciação pelo *lado dos santos.*

sensação que deu início a um processo de diagnóstico mais amplo e completo sobre o mal que poderia estar afligindo a esse filho. Alguém que se sinta fraco – física, mentalmente ou ambos – pode, com efeito, estar sendo *tocado* (enfeitiçado) por outrem, ou então se encontra sob a influência de alguma potência espiritual, cuja intenção será preciso conhecer através do jogo de búzios.

Há uma diferença importante, embora não absoluta, entre a iniciação e a feitiçaria: a primeira envolve, pelo menos nos seus efeitos, a relação entre um humano e a sua divindade, enquanto a segunda inclui, nesse conjunto, outro humano, isto é, aquele que envia um espírito contra alguém. Nos dois casos, a agência principal é aquela dos seres sobrenaturais, mas se, na iniciação, ela é imediata, na feitiçaria se apresenta como mediada, resultando da agência ritual de um humano. Não se deve, contudo, descartar a possibilidade de que mesmo a iniciação seja provocada pela ação de um chefe que, por exemplo, queira muitíssimo que um determinado indivíduo se torne seu filho-de-santo, ou então que o feitiço seja o efeito da ação exclusiva de um espírito. De resto, a aproximação entre o orixá e a pessoa, no rito de iniciação, é feita pela mediação da mão do pai-de-santo. Como quer que seja, esse último é aquele que pode, se assim o quiser, atuar dos dois *lados*, tanto como iniciador quanto como feiticeiro.

O cansaço se define como uma perda de força, um avesso da vitalidade, e o problema é descobrir se a energia que se está perdendo pode ou não estar sendo roubada, ou simplesmente dilapidada, por alguém[270]. Um jovem, amigo muito antigo de Pai Luis, nos disse que havia decidido fazer a sua iniciação na casa de batuque de uma mãe-de-santo, a qual o pôs no *chão* juntamente com a sua mulher. Ocorre que ela o fez

[270] O cansaço leva à imobilidade. Devemos então recordar que Pai Luis, periodicamente, muda de lugar todos os móveis de sua casa, pois 'os orixás gostam do movimento', e, assim procedendo, ele faz, em suas próprias palavras, 'circular o axé'. De todas as casas que conheci, a de Pai Luis foi aquela que me deu a impressão mais profunda de estar sempre em movimento, assim como ele, que raramente ficava parado.

durante um daqueles períodos perigosos, argumentando com o rapaz que, na casa dela, não havia esse problema. Tão logo saíram do chão, ambos foram demitidos dos seus empregos, ao passo que a mãe-de-santo, por sua vez, recebeu um dinheiro que estava 'trancado na justiça'. 'Tudo aquilo que era para nós, foi para ela', explicou o jovem, deixando Pai Luis exasperado.

Parece que a feitiçaria consiste numa captura excessiva de *axé*, cujas conseqüências podem variar de um simples mal-estar até a morte. Montero (1985) já havia notado, para o caso da umbanda em São Paulo, que o feitiço e a 'mediunidade não desenvolvida' compartilhavam de uma mesma semiótica corporal, chamando inclusive a atenção para a presença das noções de força e fraqueza, mobilidade e cansaço, como matrizes diagnósticas da aproximação perigosa efetuada pelas divindades[271]. A sua etnografia apresenta um material riquíssimo, repleto de depoimentos e relatos feitos por pessoas para quem o *desenvolvimento* dos espíritos em seus corpos funciona como uma espécie de 'terapia cromática' destinada a transformar o pequeno intervalo relativamente a eles em algo que seja benéfico para elas[272].

A doença, em todos esses casos, e com variados graus de intensidade, é também um *lado* material dos seres sobrenaturais, ou ainda, para dizê-lo de outro modo, é uma das maneiras através das quais o invisível se torna sensível, corporal. Pai Luis não

[271] 'O indivíduo fraco é aquele que não tem a proteção dos espíritos, aquele que "se conduz mal" e que se recusa a desenvolver sua "mediunidade", no sentido do estreitamento das relações entre homens e deuses [...] Quanto mais íntima for essa relação [a autora menciona aqui o 'princípio de participação'], mais o homem estará protegido, maior será sua prosperidade, melhor sua sorte e sua saúde, mais tranqüilo seu amor' (Montero, 1985: 164). Embora sem citá-lo diretamente, Paula Montero segue a definição espinosista que Bastide avançava para o conceito de mal no candomblé, notando que ele era uma 'diminuição da existência'. 'O mal morde o Ser para lhe arrancar pedaços de vida; o pesadelo deixa opressões; a loucura enegrece o eu ou dele arranca bocados; a doença enfraquece física e moralmente; o insucesso deprime. Tudo isso consiste em enfraquecimentos do Ser' (Bastide, 1983: 372).

[272] 'Cromatismo' remete aqui ao problema dos 'pequenos intervalos' tal como Lévi-Strauss o formulou no âmbito de suas análises mitológicas. Para uma boa síntese da questão aí implicada, ver Gonçalves (2007), que desenvolve esse tema por meio de uma reflexão sobre o intervalo entre os 'pequenos e os grandes intervalos', respectivamente definidos, na terminologia conceitual adotada por Lévi-Strauss, como 'cromáticos' e 'diatônicos'.

entrou na religião porque quis, e lembro que ele, repetidas vezes, contava a história de um rapaz muito doente que, por não acreditar nos orixás, foi iniciado à força por alguns de seus amigos, a pedido de sua mãe que era *batuqueira*. No momento em que o pai-de-santo cortou para Oxalá em sua cabeça, deixando escorrer sobre ela o sangue da cabrita, ele contorceu violentamente o seu corpo, inclinando-se com força para frente e para trás, balançando-se com fúria, como se tentasse resistir à aproximação de seu pai. Seu esforço, contudo, resultou inútil. Os mesmos gestos corporais que pareciam exprimir a sua resistência, já eram os sinais de que um deus viria comer em seu corpo. E então veio a confirmação: 'Quero mais, quero mais'. Nessa hora, Pai Luis embargou a voz, e, emocionado, disse baixinho: 'O rapaz ficou bom. Tudo isso é muito lindo'[273].

José Carlos dos Anjos observa que apenas uma parte das pessoas vai para o chão por motivo de doença (Anjos, 2001: 139)[274]. De fato, entre os chefes das três casas com as quais se ocupa este trabalho, somente Pai Luis se iniciou por estar doente. Mas aqui é preciso fazer três observações: primeiro, a expressão segundo a qual 'ninguém escolhe entrar para a religião', embora mais freqüentemente referida a problemas de saúde, pode

[273] Esse exemplo nos permite retomar a importantíssima crítica que Ordep Serra fazia à oposição entre o 'atribuído' e o 'adquirido' como modo de descrição da iniciação às casas de candomblé, e que ainda hoje podemos encontrar entre aqueles que endossam o conceito de 'mercado religioso' como explicação válida, inclusive com pretensões de generalidade, para os processos de 'filiação' ritual. Escreve Serra: '[...] por certo ninguém, no Brasil, nasce jeje, ou congo, ou ijexá, etc.; mas dizer que se integra tal comunidade de culto por afiliação voluntária é contrariar a ideologia desses grupos. O povo-de-santo afirma que "ninguém entra no candomblé por querer", e "quem faz santo, faz por necessidade...". O imperativo da afiliação que leva a pessoa a iniciar-se é visto como sintoma de uma dívida para com os orixás, a qual impõe a ligação com um axé; e ligar-se a um axé é filiar-se a uma "nação". Entende-se que ao fazê-lo cumpre-se um destino: cada um entra, pois, para a "nação" que lhe cabe, por deliberação de Deus e dos "santos" (Serra, 1995: 107). Isso deveria ser capaz de complicar sobremaneira a oposição entre o 'étnico' e o 'universal' que anima certas análises como, por exemplo, aquela que Prandi (1991) dedicou aos candomblés de São Paulo. Uma descrição profundamente alternativa a essa que ele propõe, pode ser encontrada em Opipari (2009).

[274] Bastide, depois de descrever belamente o lugar da doença, destaca a possibilidade da iniciação voluntária ao candomblé: 'Estais doente, de uma dessas doenças estranhas que vos consomem como um monstro interior, que vos fazem rir e chorar sem motivo, e correr como um louco? É que um orixá já preparou seu ninho nos ramos enredados de vossos órgãos [...] Em todos esses casos há um apelo e é impossível subtrair-se a ele. Mas também é possível entrar voluntariamente na ordem sagrada, voltar-se a ela, desde a mais tenra idade' (Bastide, 1983: 253). Ver Rabelo (2008a) para uma importante reflexão sobre 'as trajetórias de socialização no candomblé', em particular aquelas da 'socialização primária'. O lugar das crianças e de suas 'brincadeiras de macumba' também foi cuidadosamente descrito por Opipari (2009).

também incluir diversos desequilíbrios na vida das pessoas, como desemprego, perdas amorosas, separações de vários tipos, etc. Embora tendo como referência a etnografia da umbanda e outro contexto empírico, Paula Montero (1985) observava, de modo bastante significativo, que o próprio conceito de doença incluía o conjunto das relações sociais da pessoa, muitas vezes não distinguindo essa última de sua família e de suas redes de parentesco, amizade e trabalho[275]. Segundo, mesmo aquele, como Pai Mano, que entrou para a religião por achá-la bonita, não deixou, por isso, de ter atendido a um apelo dos orixás. Muito pelo contrário, como vimos na introdução. Pai Luis sempre diz que aquele que abandona a religião acaba voltando 'por amor ou por dor'. O amor também é um modo pelo qual os deuses chamam alguém[276]. Por fim, e talvez principalmente, a pessoa que não entrou por doença (em sentido amplo ou restrito), se deixar de repetir periodicamente o *chão*, descumprindo com suas obrigações rituais, pode perfeitamente adoecer, perder o emprego, envolver-se em confusões, e assim por diante. O que não está no começo pode, no entanto, vir depois; o que leva uma pessoa a entrar não necessariamente é idêntico àquilo que a faz permanecer: 'o amor e a dor'.

De todo modo, a iniciação, cujo efeito principal é a criação de uma filiação ritual, demonstra que o parentesco pode, em muitos casos, ser fabricado como uma 'terapia cromática', ao passo que, para retomar o que dizíamos antes, a contra-feitiçaria talvez consista numa 'terapia diatônica', pois visa, de outro modo, a aumentar o intervalo. (Note-se, contudo, que a contra-feitiçaria pode conter a devolução do espírito

[275] O material etnográfico apresentado por Paula Montero (1985) me parece especialmente importante para a elaboração de uma 'antropologia das terapias' (Favret-Saada, 1989; 2005) afro-brasileiras.

[276] O material de Carla Ávila, resultado de sua pesquisa de campo realizada na cidade de Pelotas, destaca a presença da doença como intimamente conectada à iniciação. É o caso, entre tantos outros, de Mãe Gisa de Oxalá: 'Quando tu tens o dom da religião, quando [...] és chamada pela religião, mais cedo ou mais tarde [...] vais entrar, ou pelo amor, ou pela dor... Tu tens dois caminhos [...] E pela saúde, tua vida fica toda enrolada, ou amanhã ou depois, ou por um filho, [...] és obrigado a entrar... É melhor entrar por amor. Eu entrei na nação pela dor [...] Porque eu fui escolhida pelo orixá, tinha problema de pressão baixa, ficava fora do ar por um dia. Larguei o psiquiatra porque eu não estava louca. Não, eu achava que estava louca. Eu enxergava horrores. Quando me baixava a pressão eu ia para outro mundo, e quando me acordava via frente, via a praia, via aqueles clarões, via serviço que não sabia nem como acontecia' (Ávila, 2011: 148).

agressor, ou mesmo de algum outro, para a pessoa que o mandou. Assim, afastando de um lado, aproxima de outro. Voltarei a isso depois). Nas casas de Pai Luis e de Pai Mano, 'fazer o chão' é fazer o parentesco com os deuses por meio do 'banho de sangue', é criar, através do sacrifício de animais, a 'boa proximidade' entre a pessoa e o seu orixá de cabeça. O ritual aproxima os deuses, mas não faz existir algo que já não existisse antes. Por isso Pai Luis se refere àqueles que fizeram a iniciação como pessoas que 'têm os pais mais perto', diferentemente dos outros, para quem eles estão um pouco mais longe.

O orixá que irá comer, seja qual for o seu prato (corpo e *vasilha* ou apenas *vasilha*), já não é mais o orixá geral, mas o daquela pessoa: é um deus com sobrenome. Não há rito de aproximação sem a sobrenominação do orixá. Jobocum é uma das individuações de Oxalá, mas, pela conexão ritual com um humano, ele ganha um terceiro nome, que pode ser, por exemplo, Talabi, Bonifan, Elerum, Taladê, e assim por diante[277]. O conjunto desses nomes não parece ser infinito, mas é difícil determinar o seu número. A tendência é que os orixás dos filhos de uma única casa respondam por nomes diferentes, mas a escolha desses últimos sempre recai sobre o jogo de búzios. É a partir dele que se pode definir o orixá geral e também as suas respectivas individuações.

A iniciação passa pela divinação, e nenhuma pessoa que esteja começando a sua vida ritual vai para o *chão* sem que o *ifá* (os búzios) seja antes consultado. Naqueles casos em que pode haver dúvida quanto à cabeça, é possível fazer o que se chama, na casa de Pai Mano, de *apejó*. Escolhem-se entre os filhos da casa aqueles que já são

[277] O 'tríplice nome' que havia chamado a atenção de Bastide é aqui fundamental, ainda que, diferentemente do que ele descreve, não funcione como um topônimo (Bastide, 1983: 259). Ordep Serra (1978: 75) parece supor que Bastide teria se enganado, assim como Monique Augras, que descreve o nome como sendo constituído por duas partes: a 'denominação genérica do orixá' (Xangô, Oxalá, etc.), que seria a primeira, 'e depois um adjetivo que especifica a ligação entre este [orixá] e sua filha' (Augras, 2008: 85). É bem provável que Bastide não tenha se equivocado, tendo antes se deparado com a atualização de uma virtualidade perfeitamente real, conforme testemunham os materiais concernentes ao batuque.

prontos de todos os axés e pede-se a cada um deles que jogue pra confirmar aquilo que o chefe inicialmente determinou. Se, por um lado, são relativamente comuns as discrepâncias entre as casas, nunca as vi acontecerem dentro da mesma casa. A existência do *apejó* parece, contudo, testemunhar a favor dessa possibilidade. Em todos os casos, o pai-de-santo não levanta a sua faca sem antes examinar cuidadosamente a vontade dos deuses. É importante notar que, em certas circunstâncias, dois orixás podem se apresentar como disputando a cabeça de um filho, o que pode explicar os virtuais problemas pelos quais ele esteja passando em sua vida. Na cabeça da pessoa, como alhures na feitiçaria, 'não há lugar para dois' (Favret-Saada, 1977), e nada pior para o seu equilíbrio do que a guerra estabelecida entre dois deuses para ver qual deles irá finalmente comer sobre ela. O pai-de-santo, diante dessa situação, deve levá-la até o *quarto-de-santo* para passar em seu corpo, sobretudo em sua cabeça, um *axé* de Oxalá, isto é, um pacote contendo as suas principais substâncias culinárias. Oxalá é o dono da visão, e é ele que pode, justamente, clarear a parte mais alta do corpo. Se mesmo isso, contudo, não for capaz de resolver a contenda, então o pai-de-santo entrega a cabeça da pessoa para o próprio Oxalá, que, pela sua ligação mais próxima com o trabalho da criação, deverá assumi-la.

Filhos de casas diferentes podem ter os três nomes iguais, mas, explica Pai Luis, como pertencem a *axés* específicos, o orixá, ainda que tenha o mesmo nome, não é idêntico em todos eles. Trata-se, em todos os casos, de uma homonímia de natureza ritual. A semelhança é sempre aparente, pois além da individuação pelo nome, há também a individuação pelo *axé* de cada casa. A etnografia do candomblé angola documenta a existência de um nome, chamado de *dijina*, que a própria pessoa recebe por ocasião da iniciação (Goldman, 1984: 132; Serra, 1978: 63). 'Do termo 'genérico' (designativo da 'família' do deus) aos 'específicos' (que assinalam a sua 'qualidade')

progride-se numa escala crescente de restrição até o nome individual: o hieronímico do santo, a dijina da feita – aquele mais ou menos secreto, este mais ou menos público' (Serra, 1978: 66).

Nas casas de Pai Luis e de Pai Mano, o mesmo acontecendo em todas as outras que conheci, apenas o orixá tem nome. Nenhum segredo, pelo menos a princípio, cerca o segundo nome, mas é preciso ter cuidado com o terceiro, pois é ele que, por condensar a 'alteridade íntima', simultaneamente individua e extende a pessoa[278]. Ele é o nome da relação, e assim, embora pertença ao orixá, é também o dessa última. É significativo, nesse sentido, que tanto Braga (2003) quanto Corrêa (2006) descrevam que '[...] antigamente muitas pessoas eram conhecidas e chamadas apenas pelo nome de seu orixá, como o "velho" Cudjobá (um dos Xangôs), a Cariô (Oxum)', ambos, acrescento eu, designativos do terceiro nome (Corrêa, 2006: 128). Devemos portanto considerar a hipótese (sem contudo demonstrá-la) de que a *dijina* da etnografia angola esteja em uma posição análoga a esse sobrenome, o qual, aliás, aparece como sendo mais próprio do que o nome. E se este, atualmente, se transformou em segredo, vemos ainda a ressonância daquele fenômeno anterior quando, em certos casos, os filhos de uma mesma casa se chamam entre si pelo nome do seu orixá geral. Assim, ao invés de usar a referência mais comum, como, por exemplo, Marcelo do Oxalá, elide-se o nome da pessoa chamando-a apenas por aquele do seu orixá: Oxalá. O fato, como quer que seja, é que quanto mais próprio for o nome, mais impróprio é pronunciá-lo na presença dos outros. O ritual que aproxima os pais é o mesmo que (virtualmente) vulnerabiliza os filhos.

[278] Como escreve Ordep Serra, '[o] Anjo da Guarda individualiza-se na medida em que individualiza' (Serra, 1978: 171). 'Não sou idêntico a [ele], mas sem ele não seria quem sou' (Serra, 1978: 181). O sobrenome, no caso do batuque, pertence ao pai (ou à mãe), mas se atualiza quando ele passa a ter um filho ritual.

O modelo dos 'ritos de passagem', seja na versão original proposta por Gennep (2011) ou naquela oferecida posteriormente por Turner (1974), tem fornecido a principal chave descritiva para o ritual de iniciação nos diversos contextos afro-brasileiros em que ele se faz presente. Devemos notar que nas casas de Pai Luis e de Pai Mano a iniciação é feita pelo *lado dos orixás*, o mesmo não ocorrendo, ou pelo menos não de maneira igual, com os demais seres sobrenaturais. A relação com esses últimos acontece por meio das 'sessões de desenvolvimento', nas quais Pai Luis toma parte, mas Pai Mano não, deixando para Mãe Michele essa incumbência. Os exus, no entanto, recebem sacrifícios em rituais rigorosamente análogos àqueles dos orixás, exceto pelo fato de que, no caso dos primeiros, a cabeça é afastada e no seu lugar entram as mãos e/ou os pés. Mãe Rita, conforme vimos anteriormente, torna essa separação bem mais complicada, pois, no Ilê das Almas, há um ritual de iniciação específico para os exus: o que Pai Luis e Pai Mano fazem no *chão* de suas casas, ela faz na *lage*, no interior do cemitério.

Corrêa (2006) observa que o 'ciclo ritual' da iniciação ao batuque, que ele descreve minuciosamente, é decomponível nas três fases isoladas por Gennep, argumentando que o período de reclusão, que coincide com o *chão*, e se encontra situado entre o sacrifício de animais (separação) e o seu retorno ao mundo pelo 'rito do passeio' (agregação), faz do iniciado um ser liminar, alguém que 'experimenta um estado de anti-vida', donde as inúmeras analogias sugeridas com o mundo dos mortos: redução de suas funções vitais, abstenção sexual, não se movimentar excessivamente,

manter-se no escuro, etc. (Corrêa, 2006: 130)[279]. Anjos (2001), por sua vez, insiste mais sobre a dimensão gestacional do *chão*, a 'reconstrução do corpo numa gestação religiosa', jogando maior ênfase sobre o renascimento, ou o nascimento, ritual[280]. Esse simbolismo, que reúne, em um mesmo processo ritual, o começo e o fim, é amplamente documentado para inúmeras 'áreas etnográficas', e a sua associação com a iniciação é notadamente familiar à antropologia. A proximidade invertida entre as crianças e os mortos, sobre a qual chamei a atenção no capítulo anterior, reaparece, de maneira mais simétrica, no simbolismo iniciático.

O *chão*, como lembra José Carlos dos Anjos, fortalece, mas também 'deixa o corpo do iniciado mais aberto' (Anjos, 2001: 146), mais vulnerável, exigindo-lhe, portanto, uma série de cuidados, muitos dos quais, acrescento eu, se destinam a manter os deuses próximos e os mortos distantes. Trata-se de uma 'anti-vida' – supondo-se que este termo seja realmente adequado, do que, confesso, tenho dúvidas – que visa, no entanto, a criar um inverso da morte. Alimentar os deuses na própria cabeça é, sobretudo, não morrer, ainda que sempre existam riscos, como vimos no caso daquelas pessoas que, depois de muitos anos, deixam de tomar o 'banho de sangue', embora nunca parem de cortar para eles na *vasilha*.

Há casos em que o 'simbolismo funéreo', tal como o denominou Ordep Serra (1978: 61), é mais evidente, como, por exemplo, quando a pessoa, 'momentos antes do

[279] O leitor poderá encontrar no quarto capítulo da primeira parte da monografia de Norton Corrêa uma descrição de todo o ciclo ritual, a qual, em suas linhas gerais, me parece profundamente válida para o que acontece pelo *lado do batuque* em diferentes casas.

[280] Observo novamente que nas casas de Pai Luis e de Pai Mano, o iniciado não é raspado, nem catulado. Isso é assim na maioria das casas, mas há alguns chefes que retiram da pessoa um pequeno chumaço de cabelo, usado muitas vezes para recobrir o *ocutá* no qual está assentando o orixá, numa significativa recriação da cabeça na pedra. Como um testemunho adicional a favor do argumento avançado por José Carlos dos Anjos, observo que a etnografia do candomblé registra essa significativa analogia: 'Uma casa de Candomblé com um grupo (ou barco) de iaôs (neófitos) em reclusão para serem iniciados costuma ser comparada pelos adeptos a uma mulher prenhe, que altera todo o seu ritmo de vida em função da gestação. A rotina do terreiro volta-se inteiramente para cuidar do desenvolvimento de seus noviços. O ronco ou camarinha, local de reclusão, cumpre o papel de útero gestador' (Cruz, 1995: 52).

ingresso no claustro, cai em transe cataléptico', que pode ser descrito pela expressão yorubá segundo a qual se diz que ela teria sido 'morta pelo deus' (Serra, 1978: 60). Não conheci nenhum caso assim, mas não será difícil notar aqui a relação comutável existente entre esse conceito e o fato de a pessoa se iniciar porque se encontrava praticamente morta, como ocorreu, recordemos, com Pai Luis.

Verger (2000) demonstrou que no Abomé, capital do antigo reino do Daomé (atual Benim), o rito de iniciação no templo do vodun *Sapata* funcionava como uma 'cerimônia de ressurreição', dado que as pessoas (os futuros sacerdotes masculinos desse vodun) eram escolhidas por terem sido 'mortas' por ele, permanecendo, durante algumas horas, com o corpo absolutamente retesado, em um estado análogo ao daqueles que, em algumas casas de candomblé, 'bolam no santo'[281]. Os sacrifícios animais (alguns frangos) celebrados durante esse período de tempo eram, como notava Verger, 'sacrifícios de substituição', onde se davam 'algumas vidas em troca da vida dos noviços' (Verger, 2000: 104). O retorno à existência parece ser, no entanto, gradual, já que, imediatamente após o seu despertar, esses homens tornam-se 'seres esquisitos, difíceis de definir, têm o olhar esgazeado, parecem estar embotados, não sabem mais falar, só se exprimem por meio de sons inarticulados e de grunhidos', e assim permanecem de sete a dezoito meses (Verger, 2000: 105). O rito começa onde a vida termina, na 'morte vodun' do noviço, e termina onde a vida começa, numa espécie de estágio pré-social. A ressurreição não é, contudo, um retorno súbito, mas um período que se distende entre a morte provocada pela ação sobrenatural e a volta na qual o iniciado, antes de se tornar finalmente homem e sacerdote, mantém-se em uma posição

[281] Robson Cruz, nesse sentido, insistiu que '[...] a bolação não é apenas um sintoma da necessidade da feitura, mas é também uma representação simbólica da morte do iniciado. Ao ser carregado, o candidato não é conduzido como alguém que desmaiou, mas como um corpo em estado de rigidez cadavérica, envolvido num sudário improvisado. Os gestos utilizados nos cruzamentos de soleira são exatamente os mesmos realizados no cemitério com o caixão no qual vai o iniciado' (Cruz, 1995: 79).

na qual deve aprender novamente alguns rudimentos da vida social. A realização ritual ocorre precisamente nesse intervalo onde a pessoa morre pela ação de um deus e ressurge como um humano 'difícil de definir', localizado em uma posição que torna praticamente indiscernível a sua relação com o outro lado desse mundo. Verger nota que durante esse segundo estado

> 'os períodos de prostração alternam com momentos de embriaguez sagrada, quando eles [os homens] se identificam com o deus. O deus recebe neles sacrifícios de animais, cujo sangue bebem gulosamente; precipitam-se como felinos sobre os corpos das vítimas, agarram-nas com os dentes e as sacodem com ar feroz' (Verger, 2000: 105).

Pai Mano contava a história de um menino, morador de uma cidade vizinha, que era periodicamente acometido por terríveis convulsões, as quais, no início, foram interpretadas como crises de epilepsia. Elas ocorriam a qualquer hora do dia, e os médicos, depois de inúmeros exames, não conseguiram identificar a razão do problema. A mãe do menino conhecia Pai João Carlos de Oxalá e solicitou a sua ajuda. Impossibilitado de ir, ele pediu que Pai Mano fosse em seu lugar. Chegando lá, tão logo 'abriu os búzios', Pai Mano viu que era Oxalá, orixá de cabeça do menino, que estava querendo comer sobre ele, e por isso se aproximava violentamente do seu corpo, jogando-o no solo, fazendo-o contorcer-se em surtos que muitas vezes o deixavam bastante machucado. O menino foi para o *chão*. Feito, contudo, o ritual, nunca mais pôde deixar de fazê-lo novamente. Se, no caso descrito por Verger, o que acontece imediatamente após o rito é uma espécie de retorno a um momento inicial da vida, anterior à codificação social que a organiza, no caso daquele jovem, e todos os outros análogos a ele, o que sucede depois é um repetição do próprio rito, cujo propósito é impedir que aquela doença retorne. É aqui que se mostra como particularmente complexa a descontinuidade entre o 'antes' e o 'depois' muitas vezes pressuposta pelo modelo do rito de passagem.

Se a iniciação muitas vezes ocorre em função de eventos que começaram antes dela, isso nos permite pensar que a pessoa que irá se iniciar já se encontra, de algum modo, no interior da *religião*. Iniciar-se, nesse caso, não é simplesmente, ou não é apenas, fazer a pessoa entrar, e sim redefinir a sua maneira de já estar dentro. Existe um 'antes' antes do 'antes' da iniciação. A ruptura, contudo, não se complica apenas para trás, no momento de definir onde passa o corte, mas também, e talvez sobretudo, para frente, naquilo que acontece depois do corte. Ocorre que a iniciação sempre põe a delicada questão de sua própria continuidade. Se ela, como disse antes, é uma prática que visa a pôr termo a uma série de eventos negativos na vida de alguém, não se pode achar que uma vez alcançado esse resultado tudo então estará resolvido, tendo-se a partir daí a segurança de que a tal série não poderá voltar. Até o fim da vida essa pessoa deverá repetir periodicamente o *chão*, submetendo-se a ritos cuja estrutura é em tudo semelhante à do primeiro. 'A precariedade do equilíbrio entre o iniciado e suas divindades', tal como descrita por Halloy (2005: 425, 621), nos permite entender que, se o objeto da iniciação pode ser a criação de uma 'divina proporção' (Vogel; Mello; Barros, 2001: 52), muitas vezes orientado por um propósito de natureza terapêutica, o ritual não é invulnerável ao seu próprio efeito, e assim, como se pode notar, ele não pode interromper definitivamente a circunstância que o gerou, mas sim inseri-la em uma série de transformações contínuas cuja interrupção pode provocar o retorno à situação anterior[282].

O ritual, portanto, não introduz a solução por uma ruptura definitiva, mas pela repetição contínua de si mesmo, isto é, pela repetição da transformação que é o seu

[282] Donald Pierson (1971) registra o impressionante depoimento de uma jovem negra baiana cujo orixá começou a se manifestar nela, através de desmaios profundos, quando tinha apenas três anos de idade, repetindo-se até os quinze anos, quando então o pai-de-santo 'lavou a sua cabeça com água benta'. Na primeira vez, a moça disse que não fazia idéia do que estava acontecendo, que sentia como se 'estivesse morta'. Cito-a na grafia original adotada por Pierson: 'Minha mãe perguntô se pudia tirá isso tudo de mim de jeito que nunca mais vortasse. Êle disse que num pudia de fazê isso sinão eu pudia morrê. Disse que isso sempre haveria de vortá' (Pierson, 1971: 295).

efeito. O depois seria assim como a continuação da ruptura entre o 'antes' e o 'depois'. A descontinuidade que ele produz é inseparável da sua continuidade. Penso, por exemplo, que o 'cuidado com o santo' (Rabelo, 2009), que estabelece entre a pessoa e o seu orixá um conjunto de relações e obrigações cotidianas, pode ser interpretado como a continuação da iniciação por outros meios: ela parece pouco eficaz fora de tudo aquilo que se segue a partir dela, e que é a sua reativação em planos que podem ser seus análogos rituais ou mesmo que tenham com ela uma relação mais heterogênea, como parece ser o caso do 'cuidado'.

Os 'cuidados com o duplo', na bela expressão de José Carlos dos Anjos, exigem uma atenção cotidiana redobrada, como evitar que se passe 'com um copo contendo bebida alcoólica sobre a cabeça do iniciado', não aceitar que se toque nela 'por motivos fúteis', etc. (Anjos, 2001: 147). Há pessoas que evitam, em qualquer circunstância, ingerir líquidos muito quentes, para 'não espantar o orixá', como me disse um pai-de-santo. Além disso, jamais se pode permitir que uma mulher menstruada corte os cabelos de alguém cuja cabeça é compartilhada com um deus. Pai Luis, aliás, costuma dizer que é preciso ter muito cuidado com quem se cortam os cabelos, pois, dada a sua relação direta com a 'bandeja do santo', poderiam ser facilmente utilizados para fazer feitiço contra a pessoa. Não se trata, para voltarmos ao tema anterior, de dizer que aquela ruptura não existe e sim de dizer que ela deve ser continuamente renovada, inclusive por esses gestos mínimos que são como a existência do rito até mesmo quando se está, aparentemente, fora dele. O ritual não cria a diferença sem deixar de criar a sua repetição.

Bastide já havia observado, entre algumas sociedades africanas e também nos ritos iniciáticos e fúnebres do candomblé, a presença desse aspecto gradual associado à vida ritual[283]. Trata-se, dizia ele, de uma

> 'concepção de que o futuro domina o presente, de que não se é de uma vez, mas que nos fazemos ou desfazemos pouco a pouco [...] O nascimento e a morte não são passagens bruscas de um estado a outro, da vida para a morte, do nada para a existência; são apenas momentos de um conjunto contínuo de metamorfose [...] O nascimento é progressivo. Da mesma maneira, a morte se faz em diversas etapas' (Bastide, 1983: 285)[284].

Os funerais se fazem em diversos momentos do tempo. Enquanto o corpo não se decompôs completamente, a alma ainda não partiu em definitivo, e assim os ritos apropriados se distribuem entre o enterramento da carne e o desenterramento final dos ossos, quando então se poderá dizer que o morto finalmente morreu. Mas também aqui, acrescenta Bastide, apenas provisoriamente, pois a partir desse momento o ciclo recomeça, e a 'alma libertada voltará no corpo de uma criança' (Bastide, 1983: 285). A própria hierarquia interna aos terreiros de candomblé, tendo em vista que só se pode passar gradualmente de um lugar para outro, seria como uma transformação dessa 'série de passagens'.

Uma das mais importantes contribuições etnográficas de Roger Bastide foi ter chamado a nossa atenção, de modo sistemático, para o que poderíamos definir como uma 'teoria cromática' da vida cerimonial afro-brasileira, descrevendo-a, no caso dele a partir do candomblé, como disposta em séries contínuas de passagens e não apenas

[283] Esse aspecto gradual pode inclusive ser encontrado na descrição corporal da experiência do transe. Conforme Véronique Boyer, em seus materiais provenientes da cidade de Belém, 'la transe est tenue pour un phénomène graduel commençant par les pieds qui échappent aux lois de la pesanteur, puis attaque les mains, remonte progressivement jusqu'à la tête, s'accompagne de tremblements et culmine par une impression de manque d'air, une oppression insupportable' (Boyer, 1993: 138).

[284] 'Existe na África [observa ainda Bastide] uma união estreita entre a mística da descida dos santos e os ritos da iniciação. É que o indivíduo não nasce completo; nasce por fragmentos sucessivos, por etapas, de modo que também não morre de uma só vez, quando dá o último suspiro; morre também pouco a pouco. O homem só existe como homem quando possui um certo número de almas, toda uma estratificação psicológica interior, primeiro a alma do avô, depois o nome sagrado e secreto, a alma das selava, e, por fim, o orixá que vive nele como uma espécie de anjo da guarda que o visitasse' (Bastide, 1983: 251).

como constituída por intervalos intransponíveis[285]. É por aí que se deve, penso eu, entender o conceito de rito de passagem como um modo válido de descrição para os ritos de iniciação. Não se trata, enfim, de negar que haja rito de passagem, pois é óbvio que há. Trata-se somente de entender que a passagem, por ser o efeito multiplicado de vários ritos, não é necessariamente passageira, à maneira daquele lugar, conforme vimos antes, no qual se encontra a Molambo de Mãe Rita.

Arissum é um nome que se aplica a dois rituais ligeiramente distintos em seus efeitos, mas praticamente idênticos em seu funcionamento geral. De um lado, o rito fúnebre, de outro, a cerimônia dedicada aos mortos. O primeiro é celebrado pelo *lado do batuque* sempre que morre um dos filhos da casa, sobretudo se for uma pessoa que já tenha 'um quatro pés na cabeça' ou então, e talvez principalmente, quando se tratar de alguém que já possua um 'aprontamento completo'. Para os demais, para aqueles que têm apenas um *bori de aves*, usa-se somente *despachar* o *ocutá* de seu orixá e as suas

[285] O ritual descrito como 'linha', ou 'trajeto', e não somente como 'ponto', tal como se vê na iniciação ao candomblé, formada por uma 'série progressiva de iniciações', em um movimento que vai do mais geral ao mais individuado (Bastide, 2001: 25). Bastide descreve detalhadamente três dessas iniciações: a lavagem do colar, ou das contas; *o bori* e a iniciação propriamente dita. A 'participação mais íntima' criada por essa última exige 'a passagem pelos graus intermediários' (Bastide, 2001: 45). O fato é que a iniciação suscita forças muito poderosas, oferecendo perigo à pessoa que passa por ela, a qual, precisamente por isso, deve 'fortificar a cabeça', finalidade profilática do *bori*, para que possa então suportar a aproximação dessas forças (2001: 45). Entre os dois primeiros rituais, que geralmente acontecem juntos, e o último, têm lugar, por sua vez, uma série de outros ritos, os quais são definidos por Bastide como 'ritos de passagem' (2001: 50), assim chamados porque preparam a passagem entre as duas modalidades de fixação do orixá. A vulnerabilidade aumenta nesse período intermediário e, nesse sentido, os tabus (*euós*) também proliferam. Alguns desses tabus serão permanentes, outros apenas provisórios, mas, nesse contexto ritual específico, o tabu é uma espécie de gestão da vulnerabilidade (2001: 51). Feita, por fim, a iniciação, tem lugar uma nova série de rituais, aqueles relativos à saída. Para Bastide, eles seriam, do mesmo modo que os primeiros, em número de três. O último, contudo, parece ser o mais decisivo. É o chamado 'dia do nome', ritual em que o orixá vai gritar, em público, o seu nome (2001: 55). Bastide nota ainda que esse ritual também comporta três momentos diferentes, as 'três aparições da iaô', as quais recapitulam o conjunto da iniciação (2001: 55, 56). O *panã*, ritual de transição ou retorno, encerra esse ciclo, ele próprio igualmente estruturado em três fases (2001: 56, 57, 58). A etnografia do candomblé elaborada posteriormente nem sempre, ou mesmo raramente, confirma essa descrição de Bastide, mas penso que, sobretudo no impulso teórico que a constitui, ela se mostra profundamente válida. Notemos, além disso, que Bastide prefigura, nessa sua descrição da 'filosofia do candomblé' pelo lado do rito (muito mais do que do mito), as principais linhas de força da teoria do ritual desenvolvida por Lévi-Strauss, uma década mais tarde, no *Finale* do 'Homem nu' (Lévi-Strauss, 2011: 648-651).

quartinhas na *kalunga grande*. Quanto mais longe se foi na iniciação, mais longe se deve ir no rito fúnebre, ou, para dizê-lo de outro modo, quanto maior a conexão, maior também é o corte[286]. O *arissum*, como, de resto, a maioria dos ritos fúnebres documentados pela etnografia afro-brasileira, supõe um conjunto complexo de separações, expresso, em muitos casos, por uma quebra sistemática dos objetos rituais que constituem o duplo do morto.

A monografia de Robson Cruz sobre o 'rito mortuário do candomblé', conhecido como *axexê*, descreve-o como uma operação ritual através da qual a 'feitura é desfeita', duplicando, ao revés, muitos dos gestos associados à iniciação (Cruz, 1995: 21)[287]. Vemos, por esse exemplo, que desfazer aquilo que foi feito é também uma maneira de fazer, pois é somente a partir desse rito que se pode dizer que o morto está realmente morto (Cruz, 1995: 21). Essa é uma idéia particularmente importante e bastante difundida: se o ritual deixar de ser feito, o morto não morre, isto é, ele permanece entre os vivos, com conseqüências perigosas para esses últimos. 'Entre as características que são atribuídas [aos eguns], uma é o fato de eles se sentirem muito solitários e terem o desejo de continuar entre os vivos. Como, porém, isto não é mais possível, tentam levar para junto de si tantos quantos puderem de seus antigos companheiros de culto', escrevia Norton Corrêa (2006: 138). A proximidade pelo parentesco ritual, mas também por aquele de sangue, faz aumentar o perigo. Mãe Rita, em cuja casa, até onde sei, não há um rito específico que seja realizado por ocasião da morte de um filho, dizia que os eguns

> 'são espíritos que não aceitam a morte. Então eles vão até aquelas pessoas familiares, as mais frágeis, com as quais têm mais afinidade, e se encostam. E assim continuam vivendo, bebendo, comendo, ao lado daquela pessoa. Ela vira

[286] Algo rigorosamente análogo acontece no candomblé. 'Quanto mais proeminente [a pessoa], tanto mais haverá vínculos a cortar [...] e haverá mais situações para reequilibrar.' (Santos, 2002: 220).
[287] Os materiais africanos, alguns dos quais foram cuidadosamente recenseados por Pradelles de Latour (1996), também documentam a ocorrência de um conjunto de relações entre a iniciação e o rito fúnebre.

> um criador de egum, e pode saber disso ou não. Tem casos de pessoas que sabem e que não querem tirar o egum do lado. No começo ele não te atrapalha, mas conforme vai criando força, ela própria vai virando um egum, a sua vida vira uma vida sem sentido'.

Veremos a seguir que algumas das práticas destinadas a afastar esses espíritos, em geral acionadas em contextos de contra-feitiçaria, são profundamente análogas ao sentido que estrutura o rito fúnebre. Além disso, enquanto na iniciação as operações rituais se destinam a 'fazer o santo', talvez se possa sugerir (por uma expressão com a qual, no entanto, nunca me deparei) que no rito fúnebre o propósito seja 'fazer o morto'. O *arissum*, ao ser comparado com os ritos dos orixás, aparece, ainda segundo Norton Corrêa, como um 'anti-ritual', pois 'implica um sem número de elementos exatamente opostos aos daqueles'. O *lado* dos mortos, precisamente por esse aspecto invertido, é muitas vezes referido como 'o outro lado da religião' (Corrêa, 2006: 134). O objetivo, em todos esses casos, é quebrar os vínculos, cortar as participações, ou ainda, na bela definição de Mãe Hilsa Mukalê, 'apagar o rastro' (Rodrigues e Goldman, 2011: 62).

Nos termos de Bastide, que tem em vista os materiais do candomblé, não seria apenas o caso de transformar a entrada em uma saída, já que o rito fúnebre teria também por finalidade criar 'uma outra entronização, agora na forma de egum' (Bastide, 2001: 69), como se a separação do morto de tudo aquilo que até então existia em continuidade com ele correspondesse a sua transformação em ancestral, para o qual, a partir de agora, render-se-ia um culto específico. Juana Elbein dos Santos observa que mesmo nos casos em que existe a possibilidade dessa transformação, a quebra ritual de uma parte de seus objetos se faz igualmente presente (Santos, 2002: 233, 234). Embora a conjunção seja maior, não há, contudo, suspensão dos procedimentos disjuntivos. Assim, por exemplo, na Ilha de Itaparica, onde o culto dos ancestrais parece bem mais desenvolvido, não vemos somente a existência de uma continuidade entre os vivos e os mortos, mas também de um cuidadoso controle sobre essa relação, cujo propósito é distinguir

‘claramente’ os seus respectivos ‘mundos’ (Santos e Santos, 1981: 232; ver também Braga, 1988). Penso que os materiais do batuque não sugerem, para o *arissum*, nenhuma possibilidade de descrevê-lo como um rito destinado à entronização de ancestrais, ainda que estes possam igualmente estar presentes.

O *arisssum*, naquela segunda acepção mencionada acima (como cerimônia dedicada aos mortos), constitui, novamente segundo Norton Corrêa, uma homenagem aos ‘respectivos ancestrais do culto’, a qual se realiza geralmente no mês anterior à data da festa de orixá mais importante da casa, conferindo-lhe, portanto, um significativo sentido propiciatório, semelhante, sob este aspecto, à posição do *padê* de Exu destacada pela etnografia do candomblé:

> ‘[...] fazendo-se primeiro para os eguns, eles estarão satisfeitos e não irão interferir no bom andamento da festa. [...] Caso contrário, basta eles provocarem a morte de alguém da casa durante as cerimônias dos orixás para que esta fique “quebrada”, isto é, tudo o que foi feito, as comidas, os sacrifícios de animais, [de] nada valerá e terá de ser refeito’ (Corrêa, 2006: 150).

O *arissum* anual que Pai Mano realiza em sua casa tem sido feito na metade do mês de janeiro, duas ou três semanas antes da festa de Oxalá, que acontece no dia quatro de fevereiro. O seu desiderato é inequivocamente propiciatório, mas, conforme veremos em seguida, é também um pouco mais do que isso. Em outras ocasiões, o mesmo ritual ocorreu entre os dias primeiro e dois de novembro, coincidindo com um dos períodos de fechamento do *quarto-de-santo*, quando então os eguns estão soltos no mundo. Todas aquelas datas antes mencionadas são momentos em que os eguns, independentemente da ação do pai-de-santo, se soltam do *balé*. É exatamente isso o que acontece quando morre alguém da casa. O egum sai do *balé* à procura da pessoa, ou mais especificamente do seu espírito, e o pai-de-santo é aquele que deve evitar que esse ‘encontro’ seja consumado. A morte confronta o espírito com a possibilidade de sua completa absorção pela multidão que se encontra assentada no *balé*. Devo registrar que

tudo o que se segue é a explicação que recebi de Pai Mano, o único que me falou mais abertamente sobre a natureza desse ritual, e, precisamente por isso, não tenho como saber se ela é extensiva, nos mesmos termos, à casa de Pai Luis, na qual, por outro lado, e conforme já vimos, não existe *assentamento* de *balé*.

Para Pai Mano, 'o egum é um e vários ao mesmo tempo', a saber, é um que se alimentou com a força de todos os outros que conseguiu capturar, os quais, por sua vez, se transformaram naquilo que ele é. A identidade deste egum é cuidadosamente mantida em segredo. Sei apenas que se trata de um 'baluarte da nação cabinda', e que, ao que tudo indica, não é Pai Waldemar. Parece bastante significativo que o espírito assentado no *balé* seja aquele de um importante ancestral e que, ao mesmo tempo, o *arissum* funcione como uma máquina de anti-captura destinada a se opor a ele. Antecipo aqui a linha principal do meu argumento: nem sempre se morre por feitiço, talvez só raramente isso aconteça, mas morrer abre, para o espírito, a possibilidade de que ele seja derradeiramente enfeitiçado. O feiticeiro, nesse caso, seria o próprio ancestral, o 'baluarte' (provavelmente o ascendente ritual que transmitiu originalmente a raiz dos orixás), também ele uma pessoa feita de outras pessoas, alimentado, em uma espécie de 'canibalismo espiritual', pela força de todas elas. É precisamente contra essa possibilidade que se faz o rito fúnebre. Assim, se a iniciação é feita para criar uma 'boa proximidade', faz-se o rito fúnebre para evitar uma proximidade excessiva. Ao invés de transformar espíritos em ancestrais, o *arissum* visa antes a separá-los.

A sua estrutura, nesse sentido, é rigorosamente análoga àquela dos rituais chamados de *troca*, os quais constam entre os ritos mais comuns de contra-feitiçaria, mas que também podem ser realizados em benefício de alguém que esteja muito doente. Trata-se, nesse último caso, do que se conhece como uma *troca de vida*. Pai Luis descreveu para mim uma das mais eficazes, inteiramente realizada no cemitério.

Constrói-se um boneco que disponha das mesmas proporções que a pessoa, vestindo-o com as suas roupas e recheando o seu interior com folhas de mamona. Acima do portão central do cemitério, põe-se um *amalá* de Xangô (a sua comida predileta) e joga-se imediatamente o boneco para o outro lado. Nesse momento, o pai-de-santo grita: 'esse é o Fulano (pronuncia-se o seu nome completo) que vocês tanto queriam'. Os eguns avançam sobre ele e com isso se afastam da própria pessoa. Nos próximos dois dias, não se poderá, em circunstância alguma, pronunciar o seu nome. Enganar os mortos, como veremos, é a principal operação mobilizada pelo rito fúnebre.

É com um ritual de troca que Mãe Rita *segura*, há muitos anos, a sua tia, a Dinda Teresinha.

> 'Eu troco a Dinda nas inhelas[288]. Depois que ela fez a ponte de safena, o médico lhe deu mais um ano de vida. Isso faz mais de oito anos. Cada vez que eu mato para o exu, faço uma troca para ela. Troco coração, fígado, rim. Ao invés de fritar todos esses órgãos para que o exu possa aproveitá-los, eu os deixo crus, para que esse espírito trabalhe em prol da sua saúde'[289].

Pai Mano observa que as trocas sempre fazem uso do estado cru. 'A enfermidade é transferida da pessoa para aquela carne crua, viva. E no momento em que o orixá comer essa carne, ele estará comendo a doença'. Norton Corrêa havia notado que essas operações de troca 'subentendem uma barganha com o egum: se dá a vida de um animal [ou então órgãos] em lugar da vida de uma pessoa [...] Por ser "cego" e "burro" [...] é que o egum aceita com certa facilidade tais trocas' (Corrêa, 2006: 143). Nos casos em que a doença estiver em um estágio muito avançado, a troca é precedida por um 'trabalho mais leve', geralmente um 'serviço seco', pois a pessoa, por estar enfraquecida, pode morrer ao menor contato com o sangue sacrificial. Depois da descrição detalhada de um rito como este, no qual inúmeros objetos rituais associados

[288] As *inhelas* são algumas das partes internas dos animais oferecidas aos orixás, aos exus e aos eguns. Voltarei a esse tema no próximo capítulo.
[289] O estado cru é também usado para o feitiço. Nesse sentido, pode-se pegar o fígado do cabrito e usá-lo para pôr uma doença no fígado de alguém.

aos orixás foram passados no corpo da pessoa, Corrêa sintetiza o seu princípio de funcionamento. Veremos que, em todos os casos, o egum não deixa simplesmente a pessoa. A troca consiste em desviar a força, fazendo-a passar de um lugar, ou de um corpo, para outro.

> 'Esse ritual compreende uma "limpeza", e representa tanto o afastamento forçado do egum pela presença e contato com os objetos sagrados dos orixás (a quem o egum respeita), como a fixação da doença nestes mesmos objetos [...] Encerrada a limpeza, a Oxum da Mãe Moça, que havia baixado, sacrifica a galinha, abrindo-lhe o abdômen. Em seguida coloca-a dentro de uma sacola de pano, na porta do quarto-de-santo, enterrando 7 pregos comuns em suas vísceras. Observe-se: a galinha substitui a vítima, mas é simbolicamente "morta" pelo traspasse de seus órgãos vitais [...] Os presentes [...] somos convidados a ajoelhar frente à sacola e jogar três punhadinhos de minhã-minhã (farinha de mandioca com dendê, pertencente a Ogum) no ventre aberto da galinha. A cada punhadinho se diz em voz alta: "Em vez da M. vai esta galinha" (Corrêa, 2006: 144).

Trata-se, com efeito, de um rito análogo ao *arissum*, mas aqui é como se o rito fúnebre estivesse sendo feito para o animal para que não fosse preciso fazê-lo para o humano. Ao final, recomeça-se a percutir o tambor, e as sete velas que tinham sido passadas pelo corpo da pessoa, as quais foram acessas e dispostas em formato quadrangular ao redor da galinha, são agora apagadas, quebradas em três pedaços e postas dentro da sacola, que, 'ao som do cântico chamado "ateté", de eguns, começa a ser embalada, recuando e avançando 9 vezes em direção à porta' (Corrêa, 2006: 145). No interior dessa sacola, constam também algumas vestes da pessoa, assim como objetos rituais que metonimicamente a contém, os quais pelo 'contato com o corpo seriam como que uma projeção da identidade do indivíduo' a serem 'entregues ao egum que, "cego" e "tapado", não se dá conta, exatamente, do que acontece' (Corrêa, 2006: 145). O destino é o cemitério, onde essa sacola será despachada. Na volta, o caminho não deve ser o mesmo que o da ida, gesto que, devo acrescentar, se repete em inúmeros despachos rituais.

O *arissum* anual, aquele que Norton Corrêa definia como um ritual de homenagem aos ancestrais do culto, assume um significado bastante particular dentro desse contexto. Pai Mano me ofereceu a seguinte explicação a respeito da sua natureza: 'Eu faço anualmente esse ritual porque a gente tem a idéia de que, mantendo o egum alimentado, a vida das pessoas de religião é prolongada'. O egum, assim como o orixá, não deve sentir fome. O *arissum* como 'homenagem' é feito para que se possa adiar o momento de fazê-lo como rito fúnebre. A repetição periódica do rito é uma maneira de aumentar o intervalo entre a vida e a morte. Maupoil já havia notado que o propósito do sacrifício era enganar a morte, mas seria preciso acrescentar a essa profunda observação o fato de que, pelo menos nesse contexto, enganar a morte é, sobretudo, enganar os mortos[290].

Por ocasião da morte de um *pronto*, antes mesmo que o seu corpo seja enterrado, é preciso *despachar* todos os Barás que ele tiver *assentados*. É o seu pai-de-santo, ou então o oficiante do *arissum*, que deverá fazê-lo. São esses orixás, donos do caminho e do movimento, que começarão a conduzir o espírito até o seu segundo sepultamento sob as águas, quando então, ao final da missa que acontece no sétimo dia depois de sua morte, ele é entregue para o *povo da praia*, Oxalá, Iemanjá e Oxum. Os Barás são despachados em um 'cruzeiro aberto' e através do mesmo procedimento. Sacrifica-se um galo para cada um deles, o qual é imediatamente aberto pelas costas, para que se possa então colocar, dentro do seu corpo, o *ocutá* (a pedra) onde estava assentado. Este gesto sacrifical é acompanhado pela seguinte frase: 'Que o Bará Lodê (pronuncia-se o terceiro nome deste orixá) possa encaminhar o espírito de (nome completo da pessoa) aos braços do seu orixá (os seus três nomes)', devendo-se repeti-la para cada Bará.

[290] 'A oferenda-substituto evita a morte prematura [...]' (Santos, 2002: 223).

O rito fúnebre começa com Bará e termina com Oxalá, mas, entre um e outro, o orixá de cabeça da própria pessoa joga um papel decisivo. Da mesma maneira que o seu espírito, esse orixá precisa ser comunicado que aquela matéria não mais lhe pertence. Ambos devem ser avisados que a pessoa morreu, pois, do contrário, ficariam presos a ela, até a sua putrefação, do que resultaria, muito provavelmente, a 'perda de sua luz', como explica Pai Mano. Alguns *cabindeiros* entendem que esse orixá se transforma em egum, mas penso que não é exatamente o caso de Pai Mano. O deus que não mais dispõe de um corpo humano passa, a partir de então, a comer junto com os mortos, o que não quer dizer que seja exatamente como eles. Os sacrifícios feitos no *balé* são acompanhados pelas *rezas* de Xangô Kamucá, Oxum Pandá Olobomi, Oxalá Jobocum Talabi (o orixá de Pai João Carlos), e assim por diante. Conforme já tínhamos observado anteriormente, o egum não come, ou pelo menos não deveria comer, no *pegi*, mas os orixás podem comer no *pegi* e no *balé.*

Cada um dos orixás assentados deve receber o aviso de que a pessoa morreu, e uma das maneiras adotadas para isso é trocando-os de lugar. Todos eles são retirados do *pegi* e transferidos para o *balé*. Os seus *assentamentos* são 'arriados das prateleiras' em que se encontram e depositados no interior de uma bacia branca que, coberta por um *alá* (a toalha de Oxalá), deverá ser mantida durante os sete dias ao lado do *balé*, nunca dentro dele. No último dia, todos esses objetos voltam para o *salão*, sendo, ao final, quebrados e em seguida despachados no mar.

Há casas que usam o *salão* para velar o morto, e, nesse caso, o caixão é colocado em uma posição central que permita que se forme, no seu entorno, a roda dos dançantes. Durante uma noite inteira, dança-se na volta do corpo, alternando-se o movimento conforme a *reza* cantada: quando for de egum ou de algum orixá que coma no *balé*, a dança é para trás, quando for dos demais orixás, dança-se então para frente. Na manhã

do dia seguinte, o caixão é conduzido até o cemitério, sendo permanentemente embalado ao deixar a casa e depois, já na *kalunga*, durante todo o cortejo fúnebre que o conduz até o local em que será sepultado. Pai Mano explica que esse gesto tem como propósito separar o espírito do corpo, um modo, portanto, de evitar que sejam enterrados juntos. Todos aqueles que o acompanham levam na mão um lenço branco, abanando-o continuamente para frente e para trás, ao mesmo tempo em que cantam, com as vozes organizadas em uníssono, *axés de egum*.

Pai Luis observa que o caixão deve ser embalado, mas o corpo, por sua vez, não pode se mexer dentro dele. Se isso acontecer, é sinal de que cabe mais alguém no seu interior, indício suficiente de que, muito em breve, alguém entre os presentes irá também morrer. Por essa razão é que Pai Luis enchia o caixão com pedras, eliminando qualquer espaço vazio entre ele e o morto. Norton Corrêa descreveu algo semelhante para a 'mesa do café' (pequeno rito interno ao *arissum*) tal como realizado na casa de Mãe Moça da Oxum. Todos se sentavam absolutamente próximos uns aos outros, o mais apertadamente possível, para que nenhum intervalo permanecesse entre eles, pois, do contrário, o egum comeria junto e com isso levaria alguém. O mesmo cuidado era observado na hora de deixar a mesa: em um movimento rápido para trás, todos se afastavam ao mesmo tempo (Corrêa, 2006: 156). Lembro que Pai Luis jamais permitia que se deixasse, em qualquer circunstância, um prato vazio sobre a mesa.

O ritual do café, na casa de Pai Mano, acontece sempre na tarde do sétimo dia, e ele é uma das muitas inversões que marcam a finalização do *arissum*. Diferentemente do que observou Corrêa, o café é tomado em pé, em um gesto rigorosamente proibido na maior parte do tempo. De um modo geral, nunca se come, nem se bebe, em pé. Lembro que uma vez, por ocasião de uma janta na casa de Pai Luis, fui até o fogão para me servir e, enquanto voltava para a mesa, decidi provar, ainda em pé, a comida que

estava em meu prato. Pai Luis, que se encontrava a meu lado e tinha visto o meu gesto, exclamou, num tom certamente jocoso, mas não menos admoestatório: 'O Edgar acabou de fazer feitiço!'. Obviamente constrangido, precisei explicar que se tratava de uma total ignorância da minha parte e que ali não havia, portanto, qualquer intencionalidade. Fiquei completamente ruborizado com as gargalhadas que se seguiram, mas menos incomodado, pois nada me pareceu mais terrível do que essa possibilidade, de resto bastante interessante, de fazer um feitiço por distração. Tenho a impressão de que esse gesto, assim como outros, não equivale automaticamente a uma ação de feitiçaria, apenas abre um espaço para que um feitiço seja feito. Outra vez, também na casa de Pai Luis, enquanto mexia com o atabaque, decidi colocá-lo em pé à minha frente, e fui imediatamente advertido por um de seus filhos-de-santo: 'Não põe o tambor em pé!' 'Por que não?', perguntei a ele. 'Se a gente põe o tambor em pé, o pai-de-santo da casa morre'. Durante o *arissum*, pelo menos na casa de Pai Mano, o atabaque deve permanecer o tempo inteiro em pé.

Devo ainda acrescentar que o encordoamento que fornece ao tambor a sua afinação, cuidadosamente realizado pelos *alabês* no início da maioria dos rituais, é afrouxado por ocasião do *arissum*. As cordas se afastam do atabaque, diminuindo expressivamente a sua compressão, e cujo efeito musical é a produção de um som bem mais abafado do que o habitual, contrastando com o fato de que uma das maneiras de se chamar o egum é através do assobio. A sonoridade dos eguns distribui-se entre o agudo do assobio e o grave do tambor[291]. Dificilmente veremos alguém assobiando dentro do espaço reservado aos orixás, e, de um modo geral, tenho a impressão de que as pessoas pouco ou nada assobiam. Note-se, por outro lado, que são muitos os orixás que fazem uso de um sopro agudo, análogo, mas não idêntico, ao assobio e, embora falem com

[291] Bastide notou que os gritos dos mortos que anunciavam a sua chegada oscilavam entre um som rouco e um outro estridente (2001: 137).

moderação, passam o tempo inteiro emitindo sons guturais, os quais funcionam como a sua assinatura vocal, que dá conta da sua identificação como orixás. Sabemos pouco sobre a ocorrência e os sentidos da vocalização entre os deuses e os espíritos de outras religiões de matriz africana. Os materiais cubanos, no entanto, chamam a nossa atenção para os perigos atribuídos ao assobio, entendido como um gesto associado a Elegguá ou Exu. 'Seus assovios intempestivos e penetrantes de tal maneira assustam o negro que este não se atreve jamais a assoviar, quando está sozinho, de medo que Elegguá responda' (Cabrera, 1998: 19). Os mais velhos aconselhavam que não se assobiasse por muito tempo, sobretudo à noite, pois Eleguá, dono do assobio, veria tal gesto como uma provocação. Clementina, uma das mulheres de José de Calazán Herrera, um dos principais informantes de Lydia Cabrera, 'tinha o perigoso hábito de assoviar como um passarinho', e mesmo as advertências que lhe faziam não eram capazes de demovê-la desse temerário costume. 'Eleguá gratificou-a com três assovios no ouvido, tão agudos que ela perdeu o conhecimento' (Cabrera, 1998: 19). Clementina precisou então apaziguar o santo que, assegurava Calazán, queria mesmo era levá-la.

Além dessa inversão musical, o *arissum* supõe uma série de outras inversões culinárias. Comidas como arroz com galinha, salada de repolho roxo, arroz com couve e lingüiça, arroz de leite, e uma série de outros pratos que pertencem aos eguns, tornam-se obrigatórias nesse ritual. De fato, e como diz Mãe Michele, 'no arissum é tudo ao contrário'. Na casa de Mãe Ester da Iemanjá, escrevia Norton Corrêa, era até mesmo recomendável que se bebesse um pouco, o que, devo observar, não acontece na casa de Pai Mano, ainda que, na *mesa do egum*, estejam presentes, entre tantas outras coisas, algumas garrafas de bebida alcoólica. Mas o copo em que se bebe, precisa, no entanto, ficar completamente seco, pois, se permanecer algum resto, 'o egum bebe com a pessoa, o que representará a sua morte' (Corrêa, 2006: 154). Do rito fúnebre, não podem ficar,

na casa, quaisquer restos. Digamos então que nele é tudo ao contrário por se tratar de um rito contrário ao *outro lado*, ou melhor, por ser um rito que visa a neutralizar os efeitos de sua inevitável atualização.

A maior proximidade dos orixás com os corpos das pessoas, inversa à maior distância relativamente aos eguns, transforma-se por ocasião do rito fúnebre: o egum recebe o corpo, ou a matéria enterrada no cemitério, para que os orixás possam ficar com o espírito. Pai Luis, uma ou duas vezes, fez referência à diferença entre a alma e o espírito, destacando que a primeira é aquela que permanece junto com a matéria, o lado que pertence aos eguns, enquanto o segundo é aquele que o oficiante do *arissum* deve entregar para o orixá. Pai Mano entende que é o próprio espírito que se divide em dois lados. Assim, se o egum não pode recebê-lo completamente, deve, no entanto, recebê-lo parcialmente. Todas as forças negativas que a pessoa acumulou durante a sua vida são dadas para ele com o objetivo de fortalecê-lo, ao passo que as outras serão entregues aos orixás. Mas essa divisão inicial ainda não assegura nada, pois o propósito do egum, desde o instante seguinte à morte da pessoa, é capturar o espírito inteiramente para si. Ele não se contenta apenas com a metade. É no intervalo entre os dois sepultamentos, respectivamente na terra e na água, que o egum deve ser 'ludibriado'.

Alimentá-lo o mais fartamente possível é a principal maneira usada para enganá-lo. Na noite do sétimo dia, já estando, como diz Pai Mano, com a 'barriga cheia', ele então deixará que o espírito vá definitivamente embora. Os animais sacrificados impedem a captura; fortalecendo o egum, retiram a sua vontade de continuar comendo. O sacrifício, além disso, cria também uma distração, pois, ao entretê-lo com a comida, subtrai a sua atenção do espírito que ele tanto quer, permitindo que os orixás o encaminhem para outro lugar. É exatamente nesse momento que esses últimos retornam, é nele, portanto, que as pessoas caem em transe. Repetem-se os gestos do

primeiro sepultamento, mas agora, no lugar do corpo, são embalados os sacos que contêm o duplo ritual, já inteiramente destruído, da pessoa. O destino é a praia. Os orixás caminham por dentro da água até que esta atinja a altura do peito, e então cada um dos sacos é mergulhado até que desapareça completamente no fundo do mar. Tudo termina na *kalunga grande*. A partir daí, acrescenta Pai Mano, ninguém mais sabe o que acontece. Ele próprio imagina que esse espírito possa se diluir na natureza, reintegrando-se à força que a anima. Depois do mar, não há mais nenhum ritual.

Mas tudo isso, contudo, pode ser muito diferente. O oficiante do *arissum*, se assim o desejar, pode inverter o sentido do ritual, entregando o espírito para o egum, ao invés de separá-los. De modo geral, o rito fúnebre abre inúmeras possibilidades para que se realizem pequenos feitiços. Estávamos na metade da 'missa do sétimo dia', e um irmão-de-santo de Pai Mano, ele próprio pai-de-santo, se aproxima de mim com um cigarro na boca. Surpreso, exclamo: 'Não sabia que tu fumavas!'. 'E não fumo, só hoje'. Uma de suas filhas-de-santo, que estava ao meu lado, sorriu, pedindo-lhe que deixasse com ela o cigarro. Depois de algumas tragadas, e quando ele já havia se afastado, ela me disse: 'Esses são os cigarros da mesa do egum. Quando a gente fuma, ele fuma junto, e então aproveitamos para pedir algo contra os nossos inimigos. Queres dar uma fumadinha?'.

Capítulo 7. Religião como feitiçaria e vice-versa

> Se até agora você só viu o lado do bem, agora você tá podendo ver o outro lado, porque tem sempre o outro lado.
>
> Caboclo Galo Preto (Opipari, 2009: 162)

A literatura antropológica de várias áreas etnográficas nos habituou com a idéia de que 'o feiticeiro é sempre o outro', mas este, ao que parece, não é necessariamente o caso entre as religiões de matriz africana[292]. As pessoas podem se identificar como feiticeiros, e quando não o fazem é porque, ou não fizeram realmente o feitiço de que são acusadas, ou então para se proteger de um contra-ataque sempre esperado. Assim como alguém pode perfeitamente assumir a autoria de um feitiço, pode também se sentir injustiçado por ser acusado de algo que não fez. Além disso, quando o alvo do feitiço é, por exemplo, um chefe muito conhecido de outra casa, espera-se que muitas pessoas assumam a autoria, mais de um podendo se identificar como o responsável pela sua derrubada. Ser feiticeiro, pelo menos nesse caso, é também uma poderosa maneira de demonstrar que se tem *axé*, mas isso, desde já acrescento, tende a acontecer entre pessoas de um círculo mais restrito de relações.

Por ocasião da festa de orixás destinada a inaugurar a sua *casa de religião*, um chefe pediu ao seu próprio pai-de-santo que fizesse o discurso de abertura, e este, ao final de sua manifestação, diante de um *salão* completamente lotado de chefes de outras casas, além de incontáveis filhas e filhos-de-santo, exclamou sobre si mesmo: 'Eu sou o

[292] Marina Vazolini Figueiredo, em sua tese de doutorado sobre os Aweti do Alto Xingu, destaca, a partir de seu material, a relevância de se formular uma outra questão. 'O feiticeiro é um outro, por certo, mas que tipo de outro é esse?' (Figueiredo, 2010: 295). É diante dessa pergunta que aquele enunciado, aparentemente válido, nos mesmos termos, para diferentes contextos, mostra a sua profunda variação. Conforme veremos a seguir, a idéia de que 'o feiticeiro não é o outro' deve também ser capaz de dizer alguma coisa sobre o fato de que ser o mesmo não é sempre a mesma coisa, à maneira do que demonstra Figueiredo.

rei do feitiço'. Um certo mal-estar rapidamente se estabeleceu entre todos, em parte porque ele havia quebrado com a solenidade que o momento exigia, ultrapassando o limite do que se esperava ouvir dele, mas também, e diria sobretudo, porque, como sussurrou alguém que estava ao meu lado, 'quem é de verdade não precisa ficar dizendo que é'[293]. É sempre o risco que se ocorre quando há um exagero na ostentação de si mesmo, a saber, que ela produza um efeito justamente contrário ao pretendido. O exemplo mostra que a auto-identificação como feiticeiro é parte da estratégia que se pode adotar se as circunstâncias assim o permitirem, mas, por outro lado, a maioria das pessoas não sai bradando aos quatro ventos que é feiticeiro[294]. Quando digo, portanto, que ele não é o outro, não estou dizendo que seja abertamente público[295].

Além disso, se todos são virtualmente feiticeiros, nem todos, contudo, fazem necessariamente feitiço. Em tais casos, como se costuma dizer, quem não faz é porque não quer e não porque não saiba. Quando uma mãe-de-santo nega, de maneira veemente, o seu envolvimento com assuntos dessa natureza, alguém, como um filho-de-santo seu, poderá dizer: 'O problema da mãe é que ela não trabalha com o outro lado' (Ávila, 2011). O sentimento geral é o de que a feitiçaria é uma das práticas religiosas mais bem distribuídas, ainda que nem todos, aos olhos de alguns, disponham da mesma força para realizá-la.

[293] Parece valer aqui o que Ordep Serra descrevia para o candomblé angola com o qual pesquisou. '[...] A pessoa que empenha sem medida o seu axé pode enfraquecer-se; e a demonstração ostensiva da ciência religiosa, ou dos poderes alcançados por via mística, [...] se considera algo por demais imprudente: tal atitude [...] atrai o ciúme divino' (Serra, 1978: 27). E Mãe Bebé, a Mametu Conderenê, lhe dizia: 'coisa de santo não é para exibir; quem tem fundamento não precisa disso' (Serra, 1978: 33)

[294] 'Enquanto os poderes do sacerdote são imediatamente definidos pela religião', escreviam Mauss e Hubert, 'a imagem do mágico se produz fora da magia. Ela se constitui por uma infinidade de "dizem", e ao mágico não resta senão se assemelhar ao seu retrato' (Mauss e Hubert, 2003:70). O exemplo do 'rei do feitiço' mostra que, em casos etnográficos específicos, essa separação pode se complicar bem mais.

[295] Brumana e Martínez já tinham se deparado exatamente com essa situação (1991: 349). Registro que essa etnografia consta entre aquelas que oferecem um dos mais completos conjuntos de materiais sobre a feitiçaria em coletivos afro-brasileiros.

Os efeitos resultantes dessa transformação nos modos de conceituar a alteridade do feiticeiro, que aqui está longe de se limitar à célebre posição discursiva no interior de um sistema acusatório, é o que descreverei nesse capítulo, aproveitando-o também para retomar certos argumentos e encaminhar algumas conclusões. A sua hipótese mais geral pode ser resumida da seguinte maneira: o feiticeiro não é o outro precisamente porque a feitiçaria não é externa à religião, sendo antes o seu 'outro lado', de tal modo que, não sendo ele o outro, é então a própria religião que pode se tornar outra coisa.

As críticas formuladas à oposição entre religião e magia, fundamentais para liberar a etnologia afro-brasileira de um dos seus principais grilhões teóricos (penso aqui na assunção do candomblé, ou de uma das suas versões, à condição de metro sociocosmológico a partir do qual se poderiam distribuir as relações de proximidade e distância entre as diferentes formas assumidas por essas religiões) talvez tenham contribuído, como uma espécie de resultado indireto e não necessário, para transformar essa questão em um problema secundário, ou mesmo em um falso problema. Às antigas tentativas de purificar o candomblé pela adoção dessa oposição sucederam-se demonstrações cuidadosas a propósito de suas misturas, e talvez agora seja o caso de investirmos na descrição das diferentes maneiras através das quais os adeptos desses cultos se encarregam, eles próprios, de purificar e misturar magia e religião[296].

Bastide dizia que o colar de contas só tinha valor para aquele que tivesse sido posto em participação com ele, não podendo, dessa maneira, estender o seu *axé* para outra pessoa. Vimos na introdução que esse nem sempre é o caso, e devemos agora mencionar uma passagem, tão breve quanto importante, na qual Bastide, tendo em vista antes o *ebó* do que o colar, refere essa mesma possibilidade.

[296] Ver Opipari (2009) para uma cuidadosa descrição do que ela chamou de 'tramas inextricáveis' existentes entre magia e religião.

> '[...] Como algo da força mística continua a palpitar nessas galinhas mortas [ele estava descrevendo os *ebós* de Exu presentes nas ruas e nas encruzilhadas] que alguém encontra ao voltar para casa ou quando está passeando, as pessoas ficam com medo. Basta ter tocado em uma com um pé e em seguida cair doente, para acreditar que a divindade está castigando. **Passa-se assim insensivelmente do ebó concedido como sacrifício religioso para o ebó mágico**. Este consiste em introduzir voluntariamente a força malévola de Exu num animal, colocando-o na passagem do indivíduo considerado inimigo, ou enterrando-o na porta deste' (Bastide, 2001: 164, grifo meu).

Reconhece-se nos exemplos do colar e do *ebó* a distinção feita por Bastide entre os princípios do corte e da participação. No caso do colar, a participação acontece dentro de limites previamente traçados pela separação, ao passo que, no caso do *ebó*, a participação parece não obedecer a nenhuma diferenciação evidente, pois, restando nele alguma coisa da força mística, atingiria qualquer um que o tocasse, ainda que estivesse direcionado a uma pessoa específica. Essa diferença entre um e outro muitas vezes organiza, nos termos de Bastide, a oposição entre religião e magia, respectivamente associadas a uma participação que não excede as fronteiras constituídas pelo corte e outra, de natureza mais contínua, que faz passar, entre as classes, fluxos de força[297]. Ocorre que o seu exemplo do *ebó* sugere a possibilidade de que ambas estejam contidas dentro dele, e é só por isso que podemos ver a operação ritual que ele sintetiza realizar, de maneira 'insensível', a passagem do 'sacrifício religioso' para o 'ebó mágico'. Assim, um mesmo objeto ritual permite que se descreva a diferença entre religião e magia por uma alternância entre elas, da qual, porém, não resulta um efeito simétrico. A participação que começa limitada pelo corte pode muito bem continuar sem ele. Esse,

[297] Essa diferença atravessa a obra de Bastide, mas podemos vê-la com nitidez em seu texto sobre o 'sincretismo católico-fetichista', no qual religião e magia são respectivamente distinguidas nos seguintes termos: a primeira é um 'sistema fechado, tradicional', internamente descontínuo, que, no caso do sincretismo, opera com base em uma lógica de correspondências entre deuses pertencentes a panteões de 'grupos sociais' diversos, sem, contudo, confundi-los (menos aculturável, portanto); já a magia é 'precisamente o contrário disso', e procedendo, em suas operações sincréticas, por acumulação e proliferação, conecta através de aproximações indiscriminadas tudo aquilo que a outra aproxima por separações discretas, tornando-se assim mais vulnerável à dissolução de seus conteúdos culturais (Bastide, 1983: 187-191). Esse talvez seja o grande problema que Exu coloque para Bastide, pois essa divindade se apresenta, ao mesmo tempo, no centro do sistema cosmológico do candomblé e na proliferação incontida que ele distingue, por exemplo, na macumba. Novamente, o Exu que mantém em equilíbrio dialético a participação e a classificação, aparece como o Exu dionisíaco responsável pelas 'fricções perigosas'.

com efeito, é apenas um dos muitos exemplos que poderiam ser mencionados como contendo possibilidades de descrição alternativas àquela oposição supracitada (Opipari, 2009)[298].

No contexto afro-brasileiro, religião e feitiçaria (que aqui estou tomando, pelo menos provisoriamente, como sinônimo de magia) referem procedimentos diferentes e, no entanto, se apresentam como indissociáveis, resultando talvez daí o problema de sua separação em operações rituais específicas, onde o menor descuido pode fazer com que uma se transforme na outra, ou então que se crie entre elas um perigoso pequeno intervalo. A relação entre ambas, assim como a maioria daquelas com as quais essa tese se deparou, parece inteiramente percorrida por esse problema dos intervalos, e, sobretudo, pelos modos através dos quais as pessoas se dedicam, conforme cada caso, e cada casa, a fazê-los aumentar ou então diminuir.

A semelhança mais geral entre as *casas de religião* de Pai Luis, Pai Mano e Mãe Rita, aquela que as corta transversalmente, diz respeito à relação entre os humanos e o conjunto heterogêneo de forças e seres sobrenaturais que, constitutivos da vida dos primeiros, têm, até certo ponto, uma agência que lhes é específica. Todos eles existem, simultaneamente, como entidades discretas, seres dotados de inclinações específicas, e como potências que transmitem e distribuem *axé*, mais próximos de um aspecto contínuo. Essa sua textura singular, que não disjunta a forma pessoal da força

[298]Mais do que simplesmente rejeitar essa 'oposição dicotômica', Opipari (2009) demonstrou que as pessoas das casas de candomblé com as quais trabalhou na cidade de São Paulo passam, em 'variação contínua', de um lado para o outro. A presente tese deve muito a essa etnografia. Nos termos de Bastide, poderíamos dizer que a oposição entre religião e magia é a relação entre elas descrita na perspectiva da religião. A aposta desta tese é que devemos tentar a direção inversa, mas também, e talvez principalmente, fazer a descrição alternar entre uma e outra.

cosmológica, tem implicações diretas sobre a natureza da ação através da qual se estabelece privilegiadamente a relação entre eles e os humanos.

A maioria dos rituais, se não mesmo a sua totalidade, são ações sobre ações, não apenas, portanto, modos de se fazer alguma coisa, mas, sobretudo, operações que consistem em fazer com que algo seja feito. A ação humana sobre os espíritos é uma ação cujo efeito é criar outra ação desses espíritos sobre os humanos. Penso que essa recursividade imanente à teoria nativa do ritual, presente, por exemplo, no sacrifício de animais, encontra-se associada, pelo menos em parte, ao entendimento de que essa relação entre os humanos e os seres sobrenaturais é, via de regra, assimétrica. Esses últimos parecem sempre mais fortes do que os primeiros, e assim todo o problema consiste em transformar essa força que nos excede em uma potência capaz de realizar, da melhor maneira possível, a matéria-prima de que é feita a própria vida: o amor, a saúde, o dinheiro.

Há riscos nessa relação, e a maioria deles concerne aos humanos. Alimentar um orixá em minha cabeça, ou mesmo um exu em meu corpo, é criar a minha relação com ele, transformá-lo em um 'deus pessoal', do que resultará, simultaneamente, a minha força e a minha maior vulnerabilidade. Conforme já vimos, uma vez alimentado, não posso mais parar de alimentá-lo, pois, se deixasse de oferecer periodicamente o meu corpo como prato para ele comer o sangue de um animal sacrificado, correria o risco de ter o meu próprio corpo transformado de suporte culinário em alimento de um espírito.

O sacrifício, como se vê, produz uma conjunção, criando, pela mediação do animal, a participação entre os seres sobrenaturais e os humanos, mas também disjunta o que seria uma aproximação excessiva se os humanos, por exemplo, não dessem a eles os animais e o corpo no qual comê-los, e do que poderia resultar a sua morte. O

sacrifício é como uma operação que transforma a impossibilidade da distância em uma aproximação mediada, evitando, por substituição, que a 'boa proximidade' se transforme em uma aproximação desmedida. Assim, se os seres sobrenaturais não forem continuamente alimentados com animais por seus filhos humanos, é possível que se alimentem com os próprios humanos que não os alimentaram. Nesse último caso, eles poderão fazê-lo por conta própria ou mesmo pela mediação de outras pessoas, pois essa é uma brecha que torna alguém vulnerável à ação da feitiçaria. Se o meu orixá (ou o meu exu) estiver com fome, e outra pessoa, que não eu, souber invocá-lo pelo seu nome, poderá oferecer a ele qualquer coisa, deixando-o com raiva de mim por não tê-lo alimentando com aquilo de que mais gosta[299]. A raiva provocada por uma alteração culinária é um ingrediente fundamental de vários feitiços. Quando alguém troca de casa e de mão, uma de suas primeiras precauções rituais é precisamente a de substituir o terceiro nome do orixá por outro que o chefe anterior não conheça.

Essa disposição 'canibal' – às vezes explicitamente referida pelas pessoas, outras vezes apenas implicada no que dizem – pode incidir diretamente sobre o corpo ou então, fato talvez mais comum, sobre a força que o faz existir, isto é, sob a forma da captura de *axé*[300]. A etnografia oferece inúmeros testemunhos a respeito daquele aspecto disjuntivo (ou substitutivo) do sacrifício, demonstrando que ele inclui a separação dentro da própria continuidade que visa a estabelecer. Em outras palavras, o sacrifício simultaneamente faz e desfaz relações. Paulo (pai-de-santo de uma casa de candomblé situada em Recife) explicava que a vida é feita de trocas, e por isso 'o animal morre

[299] Norton Corrêa havia notado, de modo ligeiramente diverso, essa possibilidade de se fazer feitiçaria usando o orixá da própria pessoa. 'Pela feitiçaria também se pode "chamar" o orixá da pessoa e prometer-lhe oferendas em troca de castigar seu filho. A aceitação e o castigo serão tanto maiores quanto for o desprezo e não-cumprimento das obrigações rituais por parte do filho. Se a falta de atenção é grande e prolongada, a morte poderá ser o castigo sofrido [...]' (Corrêa, 2006: 135).

[300] Às vezes o seu conteúdo pode ser de natureza (aparentemente) metafórica. Carmen Opipari registrou que a doença de um *ogâ* da casa do pai-de-santo Kilombo 'teria sido causada por uma vingança' do orixá Oxóssi. 'A doença do ogâ resumia-se a: "Oxóssi está comendo-o como um caranguejo" (Opipari, 2009: 245).

para que as pessoas continuem vivas. Nós o trocamos, o oferecemos, para ficarmos' (Halloy, 2005: 218), observação praticamente idêntica a essa outra que encontramos nas palavras de um *ebomi* de uma casa paulista de candomblé: 'Nós alimentamos a terra e os orixás, e assim eles não nos comem' (Johnson, 2002: 36)[301]. Lembro também que Pai Luis sempre dizia que os orixás comem as *inhelas* dos animais para não comerem as nossas. A etnografia dos Leacock (dedicada ao batuque de Belém) demonstra o que pode acontecer quando isso justamente deixa de ser feito, ou quando se tenta modificar uma maneira já sedimentada de fazer.

> 'There is a widespread feeling that too much blood is bad, and there is a general consensus that blood should never be offered to the Exus[302]. The murder of a *pai de santo* a few years ago was attributed to the fact that he accustomed the Exus to receiving blood, and when the sacrifices stopped they took his blood as a substitute' (Leacock, 1972: 296, 297).

Esse exemplo mostra que um assassinato, aparentemente uma relação que envolve apenas dois humanos, pode, no entanto, ocorrer como resultado da influência exercida por uma agência sobrenatural. Esse tipo de influência é também atribuído aos orixás Adein e Adessum, ambos de natureza canibal, e que habitam no interior do mato[303]. Pai Mano foi quem melhor os descreveu para mim:

---

[301] Juana Elbein dos Santos também chamou a atenção para esse aspecto substitutivo do sacrifício a partir de materiais africanos e também do candomblé. Escreve ela: 'Uma frase de Maupoil [...] é interessante nesse sentido: "[...] o sacrifício é destinado antes de tudo a enganar a morte [...]". E mais adiante, a respeito da substituição: "dissemos-lhe que viesse apanhar o animal para [que]... (o nome do orixá ao qual o animal é oferecido) não apanhe a cabeça de alguém (dentre nós)' (p. 223). A oferenda-substituto evita a morte prematura, permite ao indivíduo realizar plenamente seu ciclo de vida, chegar à velhice e assegurar sua imortalidade [...]' (Santos, 2002: 223). Sobre essa idéia da iniciação, ou da operação sacrificial que ela contém, como forma de enganar a morte, ver Cruz (2005: 54).

[302] O sangue em excesso sempre parece perigoso. Ayrton do Xangô 'referiu que certo pai-de-santo, no interior, havia sacrificado quatro carneiros, na mesma festa, para Xangô, "por desconhecer o fundamento da religião". Tal volume de sangue pode provocar forças místicas incontroláveis por parte do orixá. "Quando eu cheguei lá tinha quatro carneiros no chão (sacrificados) pro Xangô! Tu sabes lá o que é isto? A casa corre perigo de desabar! Eu me mandei de lá enquanto era tempo, mas no caminho o carro deu uma derrapada sem quê nem pra quê, e até agora eu não sei como me saí vivo daquela! Eu sabia que tinha que acontecer alguma coisa! Tá doido, tchê, quatro carneiros no chão?! E logo comigo, filho de Xangô? Comigo é que não!" (Corrêa, 2006: 186).

[303] Acidentes variados, doenças, mortes provocadas por brigas, podem ser atribuídos a eles. Padre Brazil mencionou o caso de uma mulher que havia encomendado a um padre uma missa para Xapanã, solicitada a ela pelo próprio orixá, que comunicou em sonho o seu desejo. O seu filho teria morrido de varíola e o

> ‘Adein e Adessum não têm filhos [são orixás, assim como outros que já vimos, distantes do parentesco]. Eles não têm uma forma simbólica, não têm um boneco, não têm uma pedra. Eles simplesmente são a natureza, respondem na natureza, e de uma forma impressionante. Tu entras numa mata fechada para fazer um trabalho e ouves como se fossem macacos pulando encima das árvores. Eles também podem se manifestar como um animal, geralmente um cachorro muito grande. Eles não têm manifestação humana. Tu tens a sensação de que o mato se fecha sobre ti’.

Adein e Adessum são os orixás (alguns dizem que eles são também eguns) mais distantes do parentesco e aqueles que mais perigosamente podem se aproximar das pessoas. Vemos, por outro lado, que aquele Exu que comeu excessivamente o sangue humano, reaparece, na casa de Mãe Rita, como um Exu que o come apenas moderadamente, isto é, na medida certa para fortalecer a si próprio e também à pessoa com a qual se *cruza*, o mesmo acontecendo, devemos recordar, com a Pantera de Pai Luis. Três parecem ser as possibilidades de relação entre os corpos humanos e a culinária ritual do sacrifício, e observo que elas variam, às vezes mais, outras vezes menos, na passagem entre a iniciação e a feitiçaria: come-se através dos corpos, nos corpos e os próprios corpos. Devo ainda acrescentar que a comensalidade é um aspecto bastante importante da cozinha sacrificial[304]. Todo animal que é morto dentro de casa tem a sua carne (embora não exatamente as mesmas partes) compartilhada pelos deuses, para quem ela é servida, no momento do sacrifício, em uma parte crua e outra cozida ou frita, e pelas pessoas, para as quais é oferecida, cozida ou assada, um pouco depois. Quando o animal é morto na rua, ou mesmo dentro de casa, mas em contextos rituais destinados à *limpeza* ou à contra-feitiçaria, não se deve comê-lo, pois, em muitos desses casos, ele é oferecido como um modo de afastar da pessoa um espírito perigoso que possa ter se aproximado dela.

---

orixá, irritadíssimo com a moça, dava mostras de que também estava disposto a levá-la (Brazil, 1911: 224).

[304] Bastide já havia notado a presença desta comensalidade sobrenatural no candomblé (2001: 336).

A oferta de partes do corpo humano às divindades é também amplamente documentada pela etnografia, e pode incluir, além do sangue, chumaços de cabelo, 'unhas das mãos e dos pés', etc. (Pedro, 1999: 110). Resulta bastante significativo que todas essas partes que vemos em contextos rituais de natureza iniciática possam também ser utilizadas em operações com propósitos feiticeiros. Contaram-me a história de um rapaz muito jovem que, durante anos, foi casado com uma mãe-de-santo a quem enganava com freqüência, até que, depois de ter tirado quase tudo dela, finalmente a deixou. Essa mãe-de-santo, por uma daquelas precauções mencionadas anteriormente, era quem cortava o cabelo do seu marido, aproveitando para guardar consigo uma parte das sobras que se esparramavam sobre o chão. Revoltada com a sua atitude, ela então montou uma pequena cabeça de cera, à qual 'batizou' com o nome dele, depositando-a em seguida no *balé*. Para individuar essa cabeça, ajeitou cuidadosamente sobre ela cada um dos fios de cabelo que tinham ficado sob seu domínio. 'Ele nunca mais se levantou'. As fragmentações do corpo, como se vê, são repetições que tanto podem ser usadas para fortalecer as pessoas quanto para enfraquecê-las. Em todos esses casos, as divisões das formas são continuidades das forças que respondem pela sua constituição.

O efeito da individuação ritual, no contexto da iniciação, é a criação de uma relação e não de um ser indivisível, e, precisamente por isso, entre a 'intimidade' e a 'alteridade' predomina um intervalo pequeníssimo. Se o sistema se apresenta como cromático, a pessoa seria como uma versão deste 'cromatismo generalizado', o seu corpo sendo o lugar da menor distância possível entre ela e todos os outros (orixás, exus) que a compõem. O sangue é a principal substância cromática associada à fabricação do parentesco ritual. Sem a fome dos deuses e o sangue dos animais, não se faz uma pessoa. O parentesco ritual é precisamente a relação que resulta do menor intervalo produzido entre os humanos e os deuses nos corpos dos primeiros. Todo

animal sacrificial, por cuja morte fabrica-se esse parentesco, funciona, assim, como um 'ator' cromático. O corpo humano, a partir desse momento, levará consigo esse pequeno intervalo, transformando-se na distância que o animal encurtou, a vida que, trocada por uma morte, deverá continuamente repetir o mesmo gesto, sob pena de, na hipótese contrária, ser ela própria trocada por aquilo que trocou, a pessoa virando o 'ator' cromático de si mesma. O ritual que fabrica o parentesco, fabrica também, como uma possibilidade que deve ser continuamente afastada, o seu outro lado.

O aspecto cromático desse sistema, conforme exaustivamente demonstrado, se expressa na sua tendência a evitar os vazios entre os diferentes intervalos. Assim, por exemplo, entre os orixás (os deuses) e os eguns (os mortos), que parece ser o seu maior intervalo cosmológico, podemos encontrar vários seres intermediários, sem contar as inúmeras e complexas possibilidades de passagens entre eles. Os exus do *Ilê das Almas* são ritualmente tratados como orixás, mas o seu *axé*, a força de que são feitos, é proveniente da *kalunga pequena* (do cemitério). A iniciação de uns é a feitiçaria de outros.

De todo modo, essa separação cosmológica entre os deuses e os mortos é como uma espécie de fractal, e podemos encontrá-la replicada, pelo menos para as casas de Pai Luis e de Pai Mano, na separação ritual entre o parentesco e a feitiçaria e na separação espacial entre a casa e a rua. Quanto mais próximo da rua, desse espaço associado aos inúmeros espíritos nômades que não se deixam facilmente conter em um sistema classificatório capaz de individuá-los com precisão, mais próximo dos mortos, e quanto mais nos aproximamos dos mortos, mais próximos estamos da feitiçaria. A casa, por sua vez, realiza o movimento na direção contrária, mas todo problema, como vimos acima, resulta do fato de que, se o ritual realizado dentro da casa não for periodicamente repetido, abre-se então uma brecha para que a rua se aproxime perigosamente dela, de

modo que a pessoa feita na iniciação, ao não renovar os seus rituais, torna-se particularmente vulnerável à ação de seus inimigos, podendo assim ser desfeita pela feitiçaria.

É precisamente aqui que podemos observar que a feitiçaria não se apresenta como externa à religião, sendo, antes, algo como o seu 'outro lado', eventualmente o seu 'lado menor', aquele que virtualmente a põe em conexão com os seres sobrenaturais (eguns, exus, etc.) que parecem ser os menos codificados do seu sistema cosmológico e ritual. Mas daí não se segue que os orixás (os deuses) possam ser tomados apenas em uma relação de oposição com esses outros seres, como se fossem o 'lado maior' do sistema, já que também eles possuem o seu 'outro lado', podendo, circunstancialmente, se envolver com práticas de feitiçaria ou pelo menos com ações cujos efeitos sobre as pessoas são análogos àqueles gerados por essas últimas.

A feitiçaria, portanto, talvez possa ser entendida como uma força que corta transversalmente a religião, diferente dela, mas cuja separação, por não estar de saída assegurada, precisa ser feita, como se fosse, enfim, um virtual passível de ser atualizado em diferentes ritos, transformando, por exemplo, o que seria um rito de iniciação ou mesmo um rito fúnebre em algo diferente deles, à condição de que assim se queira ou então porque não foram tomados os devidos cuidados. A feitiçaria é como um fluxo descodificante imanente à codificação ritual. Quando o feiticeiro não é o outro, é todo o sistema religioso que pode ser outra coisa.

Fomos até o mato do Totó, próximo ao Balneário dos Prazeres, para a realização de um feitiço para o qual seria usado o Bará Lodê, o orixá da rua que protege a *casa de religião* pelo *lado do batuque*. Éramos três homens e a senhora a quem se destinava o

serviço, a qual pôde nos acompanhar por já ter passado da menopausa, enquanto as demais mulheres precisaram aguardar em casa. O pai-de-santo estende uma toalha de papel vermelho sobre o chão, acima da qual arruma o *axé de frente* do Lodê: a cama de milho, um *opeté* grande no centro e sete pequenos na volta, além de outras sete batatas cozidas e amassadas com casca[305]. Com exceção do *opeté*, cuja feitura se mantém aqui idêntica àquela usada quando a *comida seca* é oferecida a esse orixá em um contexto não diretamente ligado à feitiçaria, os demais ingredientes são alterados em detalhes quase imperceptíveis para quem vê de fora. O milho é cru e não torrado, e as batatas estão misturadas com a casca, o que, alhures, não deve acontecer. Se 'a cozinha é o segredo da religião', como se costuma dizer, vemos que, na passagem para a feitiçaria, há uma tendência a misturar um pouco mais as substâncias e também a elidir a mediação do fogo de cozinha, mantendo os alimentos em estado cru.

Essa diferença não é, contudo, absoluta. E aqui, a fim de entender um pouco melhor essa relação com o estado dos alimentos, devemos abrir um longo intervalo para voltarmos ao que acontece durante o *chão*. Sempre que são oferecidos animais para os orixás, é preciso, antes propriamente do sacrifício, montar as suas *frentes*[306]. Estas são muito variadas e talvez não haja duas casas em que sejam completamente iguais, sendo que cada orixá, por sua vez, tem a sua. Uma constante, no entanto, é o fato de alguns dos seus ingredientes culinários, como o milho, a batata, o feijão, a mostarda, o amendoim, a costela de rês ou de porco, a canjica, etc., exigirem o contato com o fogo, que pode oscilar entre um leve cozimento, passando por outro mais demorado, ou

[305] Como observei no capítulo anterior, *opeté* é uma construção de batata em formato cônico, sempre associada ao aspecto fálico desse orixá, podendo ainda ser usada para outros orixás e também, em algumas casas, para os exus.

[306] A separação que Bastide supunha existir entre a 'cozinha dos deuses' e a culinária sacrificial' não é verificável, pelo menos de acordo com o meu material, nos termos em que ele a apresentou (2001: 332). Pelo *lado dos orixás*, e também, em muitas casas, por aquele dos exus, o sangue está sempre associado à *comida seca*. A diferença entre esses dois *lados* é que os ingredientes que compõem as *frentes* dos exus são, no seu conjunto, inteiramente crus, ao passo que aquelas dos orixás são apenas parcialmente.

mesmo pela fritura e pelo assar, até uma completa torragem (devo notar que essa lista não é jamais indiscriminada, e os seus itens são cuidadosamente separados de acordo com cada orixá). As frutas que podem acompanhar algumas dessas *frentes* mantêm-se completamente cruas, com a exceção do coco do Xapanã, cuja borda é suavemente queimada na boca do fogão.

Todas essas *frentes* são minuciosamente ajeitadas sobre o chão, na seqüência de Bará a Oxalá, dispostas da esquerda para a direita (na perspectiva da pessoa que está de frente para o *quarto-de-santo*). Os *assentamentos* permanecem ao fundo, em suas prateleiras, e entre eles e as *frentes* ficam as *quartinhas* contendo a água lustral de todos os orixás que irão comer na obrigação. Esses últimos baixam das prateleiras para o chão, e é sobre eles, mais especificamente sobre as pedras nas quais estão *assentados*, as quais, por sua vez, se encontram dentro de suas respectivas *vasilhas*, que será derramada uma parte do sangue do animal sacrificado. Ninguém come no alto. Mesmo os seres sobrenaturais que comem na cabeça das pessoas supõem uma posição mais próxima da terra. O *chão*, com efeito, horizontaliza a parte mais alta do corpo.

A pessoa que vai para o *chão* encontra-se (inicialmente) sentada de frente para o *quarto-de-santo*, segurando em seu colo a *vasilha*, dentro da qual está o *ocutá*, e junto com ele a *quartinha*, a faca usada por ela (no caso de já ser um pai-de-santo), a *guia*, os búzios que compõem o *assentamento*, e qualquer outro objeto que seja coextensivo à morada do orixá, que é também, conforme já vimos, o próprio orixá. O primeiro sangue é aquele do animal de quatro patas. A sua entrada no *salão* é cuidadosa. Vários homens se colocam em seu entorno, e um deles carrega em sua mão um punhado de verdes que serve para atrair o animal e fazê-lo andar até o local em que será sacrificado. Os homens o conduzem, mas são os orixás que o fazem vir. Em algumas casas, se ele soltar um grito, o seu sacrifício deve ser imediatamente interrompido. Vestindo a capa na cor do

orixá, ele entra com as patas no chão, em um caminhar que deve ser contínuo, mas, ao final, é sempre morto no alto. Não é a pessoa que inclina a cabeça para ficar abaixo do animal, é ele que é erguido para ficar ligeiramente acima daquela. Os dois ficam cabeça a cabeça, com uma pequena distância entre elas. É essa inexpressiva fronteira que o sangue, ao ser vertido, se encarregará de percorrer, criando, para o orixá, o menor intervalo entre o alimento e o seu suporte. O sangue então escorre da cabeça para o rosto, estendendo-se em seguida pelo corpo e continuando até os pés, com uma parada importante na altura do colo, onde se encontra a *vasilha* com todos os objetos que devem igualmente comer. A pessoa mantém sobre a cintura recurvada o duplo material de si mesma. O orixá que come na cabeça, come também no corpo, mas aquele que come no corpo, refiro-me ao segundo santo do *ajuntó*, não come na cabeça. A culinária divina supõe um corpo humano cuidadosamente diferenciado.

A esse primeiro sacrifício, segue-se aquele das aves, galos ou galinhas, e, por fim, o de um casal de pombos, os quais, de modo geral, pertencem a Oxalá. Vale notar que os pombos (que são mortos sem o uso da faca, apenas com as mãos, em um movimento rápido e preciso que arranca as suas cabeças) são o que se chama de *confirmação da obrigação*, isto é, eles são sacrificados para confirmar o sacrifício dos animais anteriores, ou, de outro modo, para assegurar que Oxalá aceite a *obrigação*. Trata-se, com efeito, de um rito dentro do rito, ocupando nele uma posição meta-sacrificial semelhante, nesse sentido, àquela do *padê* de Exu registrada pela etnografia do candomblé. Mas aquilo que um realiza no começo, o outro realiza do meio para o fim.

Aquela assimetria entre a cabeça e o corpo humanos é repetida para cada animal sacrificado. Depois de morto, e após o banho de sangue, a sua cabeça é separada de seu corpo e posta ao lado da *vasilha* dentro do *quarto-de-santo*. Dependendo da natureza do

ritual, o restante do corpo pode permanecer por algum tempo junto ao chão, disposto sobre a mesa dos orixás, sempre montada rente ao solo, ou então é imediatamente levado para outro lugar, cozinha ou pátio, para que se proceda às demais divisões. A importante exceção é o casal de porcos destinados aos orixás Odé e Otim, cujo corpo é dividido apenas em um segundo momento do ritual. Pai Mano explicava que Odé, por ser o caçador, o 'dono da fartura', não deve comer o animal em estado cru. Assim, os porcos são assados inteiros (embora já devidamente carneados) e só então têm a sua cabeça separada do corpo[307]. Em todos os casos, contudo, a essa separação, segue-se um conjunto de outras separações internas ao próprio corpo, as quais incluem as patas (cujas unhas, em se tratando das aves, devem ser cortadas) e determinados órgãos, como o fígado, o coração, a moela, os rins, os testículos e o ovário[308]. Com exceção do ovário e dos testículos, que devem permanecer crus, as demais partes são cozidas ou então fritas[309]. Daquelas dos animais de quatro patas é feito um cozido chamado *sarrabulho*, que é oferecido às pessoas, enquanto aquelas das aves, preparadas no dendê, no mel ou em ambos, são oferecidas no *quarto-de-santo* apenas para os orixás[310].

[307] A etnografia do candomblé registra algo parecido, menos pela sua semelhança do que pela sua diferença, com o orixá Oxóssi. 'Diferente dos demais orixás, a cabeça dos animais sacrificados é excluída de suas oferendas' (Cruz, 1995: 71). Consagra-se a Oxóssi apenas o 'tronco'. Noto que a cabeça de cada um dos porcos destinados a Odé e Otim volta para a *vasilha*, dentro do *quarto-de-santo*, depois que o corpo foi inteiramente assado. O tronco, por sua vez, permanece afastado e é dele que são retirados alguns dos cortes oferecidos às pessoas que participam do ritual.

[308] O resto das vísceras é entregue na natureza. Pai Luis, como vimos, pode também enterrá-las. Pai Mano, por outro lado, entende que elas precisam sair da casa porque, entre outras coisas, 'levam qualquer influência negativa'. Muitos feitiços são feitos com essas vísceras, em particular com aquelas dos animais sacrificados para os exus.

[309] O modo de abrir as aves pode variar bastante entre as casas. Pai Mano abre as galinhas pela frente e os galos por trás; Pai Luis abre todas as aves por trás, começando pelo rabo e indo até a direção da cabeça, repetindo o mesmo procedimento para o caso dos exus. Mãe Nara do Xapanã me explicou que também abre as aves pelo dorso, mas, diferentemente de Pai Luis, ela começa de cima para baixo. A técnica é a mesma para os eguns, mas então eles recebem apenas a parte esquerda da ave. O procedimento se modifica com os exus, para os quais a ave é aberta pela frente. Todos esses gestos que se seguem ao sacrifício constituem maneiras específicas de potencializar, ou pelo menos de não cortar, o *axé*.

[310] Os humanos e os orixás, e isso também vale para os exus, compartilham o animal, mas não comem as mesmas partes. Diferentemente, contudo, da estrutura sacrificial grega, onde a diferença entre os homens e os deuses se expressa naquilo que comem, os primeiros comendo a parte putrescível dos animais sacrificados e os segundos a 'fumaça dos ossos calcinados, o cheiro do perfume, os arômatas

‘Por que as inhelas não podem permanecer cruas?’, perguntei certa vez a Pai Mano. ‘Porque essa é a maneira como elas são comidas pelos eguns’, ele respondeu. ‘Mas por que o mesmo não acontece com os testículos e com o ovário?’, acrescentei. ‘É diferente. Eles permanecem crus para não perderem a força vital, já que deles seriam geradas novas vidas’. Lembro de uma cabrita da Oxum que foi sacrificada quando estava prenha, e sem que ninguém soubesse disso. No momento em que as pessoas se depararam com os dois minúsculos fetos, rapidamente trouxeram uma bacia branca para que pudessem montar, dentro dela, uma cama de canjica amarela cozida sobre a qual ambos foram estendidos, completamente crus, e com suas cabecinhas voltadas na direção dos *assentamentos*. Vê-se, portanto, que se os eguns, na culinária ritual, comem tudo cru, daí não se segue que os orixás comam tudo cozido, frito ou assado.

O cru contém força vital, e o podre, devemos agora acrescentar, também[311]. As cabeças dos animais, juntamente com todas as *inhelas* e as *comidas secas*, permanecem durante três dias no chão do *pegi*, e apenas ao final desse período, na noite do terceiro dia, é que são levantadas, em um ritual tão importante quanto o da *matança* e que leva o nome (precisamente) de *levantação*. No momento desse rito, é especialmente importante que o *pegi* esteja, como se costuma dizer, ‘florido ou perfumado’, isto é, ele deve exalar um forte cheiro a podre, pois esse é o principal indicativo de que os orixás aceitaram o que lhes foi oferecido. ‘É um sinal de fartura, de movimento, de que a obrigação foi bem aceita’, explica Pai Mano. Digamos então que o podre, nesse contexto, é menos uma ‘transformação natural do cru’ (Lévi-Strauss, 2004) do que uma ‘transformação sobrenatural’ do estado variado (cru, cozido, frito) dos alimentos dedicados aos deuses. Eles não comem o podre (ou talvez comam), mas o seu ato de

imputrescíveis’ (Vernant, 2006: 127), no caso afro-brasileiro todos comem partes que, embora diferentes, são igualmente putrescíveis. A diferença não passa pela oposição entre o corruptível e o incorruptível.

[311] Lembremos que já era esse o caso na descrição feita sobre a Maria Molambo das Almas do Lixo do Cemitério, a pombagira de Mãe Théo da Iemanjá, cujo *axé* provinha da putrefação dos corpos.

comer parece marcado por uma transformação cujo limite final, o estado desejável, é o apodrecimento. Há mais, contudo.

No dia da *levantação*, todos aqueles objetos que comeram (note-se aqui que a agência culinária é estendida para cada objeto que serve de suporte para as divindades[312]) são cuidadosamente separados da parte orgânica que se acumulou sobre eles no decorrer desse período. Não convém, por outro lado, retirar todo o sangue que recobre a pedra, e as penas das aves que estiverem muito coladas à sua superfície, geralmente aquelas que foram retiradas do peito, também devem permanecer. O *ocutá* é suavemente tocado com um pano, nunca esfregado com força, e assim, com esse método alheio a qualquer pressa, tira-se dele o que pode ser tirado, para logo em seguida devolvê-lo ao interior da *vasilha* na qual permanecerá até a próxima *obrigação*. Mas antes de recolocar os 'pais' de volta na prateleira, passa-se sobre cada pedra o elemento correspondente ao orixá a que pertence (dendê, mel ou ambos), repetindo-se o mesmo gesto para as paredes internas do alguidar, junto às quais são derramadas algumas gotas de um ou de outro. Os demais objetos são lavados no *mieró* e imediatamente dispostos ao redor do *ocutá* dentro da *vasilha*. O *assentamento* está então preparado para voltar à posição mais alta do *pegi*. Antes de erguê-lo, as mãos perfazem, em seu entorno, um rápido movimento circular, começando pelos lados, progredindo até as extremidades e posteriormente retornando aos lados, para só então poder levantá-lo do chão. Esse gesto é um modo de pedir *agô* (permissão) usando-se para isso apenas as mãos.

[312] Observo que a culinária sacrificial, aquela que envolve a mediação do sangue, torna permutáveis as posições de sujeito e de objeto. Assim, diante de um objeto, como, por exemplo, uma *guia*, alguém pode perfeitamente perguntar: 'essa guia já comeu?', um pouco como se nos perguntassem se o prato em que comemos já comeu. O fato é que a *guia* comeu precisamente porque, desde o momento em que um deus comeu sobre ela, ela se tornou parte dele, de tal modo que ele continua existindo através dela. Essa talvez seja a raiz do clássico problema sobre se a pedra seria o próprio orixá ou então apenas a sua morada. Questão indecidível, já que ela aparece formulada em termos de forma, quando se trata, ao contrário, de pensá-la em termos de força. Para falarmos como Bastide, é a participação ritual no *axé* que confere agência às formas discretas.

Restam, contudo, as cabeças dos animais sacrificados. Elas são sempre levantadas por último, e é nesse momento, na casa de Pai Luis, que os orixás devem chegar. Começa-se então a cantar para eles, e Pai Luis adentra o *pegi* para trazê-las uma a uma. Ele volta em meio ao canto e à dança, e se dedica a passar cada cabeça rente ao rosto dos iniciados, alguns dos quais caem imediatamente em transe. Todos os orixás que, nessa hora, vêem ao mundo, seguram as cabeças entre suas duas mãos, enfiando a boca por baixo da linha do pescoço, ingerindo, com esse gesto, uma pequena parte daquela carne transformada. Aqueles que não experimentam a possessão sentem o cheiro putrefato que exala daquelas cabeças que os deuses apertam entre os dentes enquanto dançam no mundo. O odor consubstancia.

Os orixás comem dentro de todo o espectro culinário, e assim, se a feitiçaria elide, de modo geral, o fogo de cozinha, o *chão* não necessariamente subtrai o cru. Um único estado pode, portanto, conter os dois *lados*, o mesmo acontecendo com o podre. Lembro de um feitiço para o qual foi utilizado um boneco feito inteiramente de carne crua, em cujo rosto os olhos eram marcados por dois milhos crus e a boca por outros três. O alvo era um segundo pai-de-santo e o objetivo era, inicialmente, atingir a sua visão e a sua fala, dois sentidos fundamentais para qualquer um que seja chefe de uma *casa de religião*[313]. Explicaram-me que a carne deveria estar crua para que assim apodrecesse mais rápido. Com efeito, tratava-se de oferecer a carne crua daquele guisado em forma de gente para que o espírito apodrecesse o corpo da pessoa. Foi exatamente sobre esse boneco que o pai-de-santo matou o galo destinado ao exu que iria executar o feitiço. Um dos modos que esse exu adotava para se manifestar era através de

[313] Esse feitiço foi realizado no mato, em uma pequena estrada de terra cercada por um denso bambuzal além do qual se elevavam, de ambos os lados da estrada, duas frondosas figueiras. 'Aqui vai dar axé', comentou o pai-de-santo. O trecho em que estávamos era também um trecho em declive, formando uma *lomba*, um dos nomes que se pode dar ao cemitério. Foi um feitiço com *curimba*, isto é, com toque de tambor e dele participaram, simultaneamente, sete exus.

um odor especialmente fétido que, em contextos de feitiçaria, sempre podíamos sentir quando nos aproximávamos do seu *assentamento*. Mas essa sua ligação com o 'mundo podre' era muitas vezes revertida a favor das pessoas, e ele então invertia o 'apodrecimento' em curso de algum órgão seu que porventura estivesse doente: o *axé* por meio do qual se mata é também aquele através do qual se cura.

Voltemos agora ao Lodê com o qual começamos. De um lado, ele come o torrado e o cru, de outro, apenas o cru. A presença da cachaça acrescenta um outro ingrediente feiticeiro àquele *axé*. Lodê, conforme vimos antes, é um orixá, mas é mais um exu; a cachaça, contudo, não é indiscriminadamente oferecida a ele, ao contrário do que acontece com os exus, para os quais ela está invariavelmente presente. Vemos, portanto, que, na feitiçaria, aquele intervalo desde sempre pequeno torna-se ainda menor, praticamente nulo; da mesma maneira que, se fosse o caso de dar a cabeça de uma pessoa para Lodê, esse intervalo seria necessariamente aumentado.

O pai-de-santo se afasta até a boca do mato e faz a chamada com a sineta, voltando de costas na direção do feitiço, enquanto derrama sobre o chão algumas gotas de cachaça, as quais formam a trilha que indica o caminho. Um papel contendo o nome completo da pessoa (contra a qual é destinado o feitiço) e o seu respectivo endereço é posto junto à cama de milho cru. Sobre ela, é sacrificado um galo vermelho, o preferido de Lodê, e o seu corpo é completamente quebrado, começando pelas asas, depois as patas e, por fim, o tronco, um gesto que não se repetiria se ele estivesse sendo oferecido em outro contexto ritual. Assim, ao invés de ser cuidadosamente aberto para que sejam separadas as suas partes internas, o corpo aqui permanece fechado, porém não inteiro. Digamos que a descontinuidade passa de dentro para fora, e enquanto a primeira se destina à criação de uma consubstancialidade pela distribuição das diferentes partes entre os humanos e os deuses, compondo, portanto, uma 'boa proximidade' entre eles, a

segunda é destinada à fabricação de um *axé de miséria*, cheio de conseqüências nefastas para a pessoa. 'Quebra-se o corpo do galo para quebrar as forças do inimigo', explica o pai-de-santo.

O galo é 'posto em participação' com a pessoa que se quer atacar: saltando o intervalo resultante da sua ausência, faz com que, naquele momento, ela seja a própria ave. Essa equivalência não é incomum na etnografia. Opipari se deparou com ela na minuciosa descrição que fez de um feitiço, provavelmente a mais completa de que dispomos na literatura, e de onde retirei aquela frase do caboclo Galo Preto que serviu de epígrafe para este capítulo. 'Se todo sacrifico encerra um princípio de substituição [...], este gesto parece aqui torná-lo explícito: o galo e o marido, agora, são uma só vítima' (Opipari, 2009: 161). A substituição, como se pode ver, não é uma operação homogênea na passagem entre os diferentes rituais. No sacrifício atualizado pela iniciação, ou pela sua renovação, o animal está ali para que a pessoa esteja apenas como suporte, mas quando passamos para o 'outro lado', a pessoa, fisicamente ausente, é substituída pelo galo que, no entanto, é ela própria[314]. As várias possibilidades de atualização ritual que a operação do sacrifício comporta supõem formas particulares de modalizar a relação com o corpo visado. Precisamente por isso, como muito bem descreve Opipari, Galo Preto inverte os gestos sacrificiais como modo de atualizar por diferenciação essa operação cujo funcionamento é análogo nos muitos casos: as conexões que ele sempre faz e desfaz não são feitas e desfeitas da mesma maneira. O 'estranho prato' que resulta dessa inversão do animal – cujas partes internas, cuidadosamente separadas, e também a cabeça, são distribuídas pelo avesso na tigela

[314] Se na iniciação 'o animal vai para que a pessoa fique', parece que na feitiçaria ele vai para que ela vá também, ainda que a morte esteja muito longe de ser o efeito mais freqüente do feitiço. A chamada 'troca de cabeça' ou 'troca de vida', através da qual uma pessoa, para prolongar a sua vida, manda outra em seu lugar, é um caso em que o princípio de substituição de natureza feiticeira é favorecido pela ascendência ritual implicada na iniciação. Em outras palavras, esse tipo de troca é geralmente feito na relação entre um pai-de-santo e seus filhos-de-santo. É claro que se pode fazê-la com pessoas que não são iniciadas, mas a iniciação parece potencializar o efeito desse feitiço.

que o contém – é ofertado a Exu, mas não, contudo, 'para lhe dar prazer', e sim, dada a inversão que o compõe, para 'provavelmente [...] provocar a sua ira' (Opipari, 2009: 161).

Ao ser quebrado, o galo do Lodê tem alterada a maneira pela qual seria oferecido a ele em outro ritual, despertando-lhe, com isso, a fúria. O galo foi degolado pelo pai-de-santo, mas é a própria senhora que nos acompanha quem se encarrega de quebrá-lo, enquanto ele, observando-a atentamente, acrescenta: 'Põe mais raiva aí!'. O pai-de-santo toma então um gole da cachaça e imediatamente esborrifa o *axé* que se encontra deitado sobre o chão. Ao final, em tom de brincadeira, ele diz: 'Está feito o feitiço'. Outro pai-de-santo contou que uma conhecidíssima mãe-de-santo pediu, certa vez, a um de seus filhos que se virasse de costas para ela, e tão logo este a obedeceu, desfechou-lhe um violento golpe de chicote, deixando-o profundamente furioso. Quando ele se virou de volta, tomando pela raiva, ela lhe pediu que fizesse um 'servicinho'. O próprio pai-de-santo que me relatou esse episódio fazia eventualmente uso da técnica que ele descreve. Enquanto alguns de seus filhos-de-santo preparavam o feitiço, ele ficava ao lado dizendo-lhes coisas horríveis.

A feitiçaria, em todos esses casos, é uma ação ritual que conecta, de maneira particularmente complexa, um conjunto de várias ações: a alteração culinária que provoca a ira do espírito; a mão do pai-de-santo que sacrifica o animal e as palavras que ele pronuncia ao fazer a *chamada*; a pessoa que se dedica a quebrá-lo com raiva para entrar em ressonância com a disposição moral do espírito e, com isso, potencializar a eficácia do ritual; e, por fim, o próprio animal que é simultaneamente um mediador e a pessoa que se quer atingir. O sentimento moral e a culinária sacrificial constituem pontos de convergência que nos mostram que o feiticeiro é menos um individuo do que uma composição de agências. O feiticeiro é uma pessoa feita de outras pessoas, e o

feitiço, a síntese heterogênea de muitos gestos. Devemos ainda notar que a feitiçaria é uma prática que se alimenta da experiência de sentimentos (raiva, ira, mas também inveja) que, por definição, está aberta para todas as pessoas. Há alguma coisa da multiplicidade do feiticeiro que está em todo o mundo.

Não presenciei nenhum feitiço que prescindisse da mediação de algum ser sobrenatural. Existem situações nas quais pode inclusive haver mais de um ou até mesmo uma miríade de outros espíritos, em geral eguns. A pessoa faz o feitiço passando-o para um segundo espírito que o passa, por sua vez, a outros espíritos. É isso o que acontece quando, por exemplo, um orixá distribui a função para outro que seja seu 'escravo', como um egum ou talvez um exu; o próprio exu, em certos casos, pode fazer o mesmo, repassando a tarefa a um egum. Essa 'terceirização' da feitiçaria supõe a possibilidade de que o feitiço seja, simultaneamente, uma relação entre um humano (ou vários) e um ser sobrenatural, e também uma relação interna ao mundo desses outros, de tal modo que a sua realização torna-se o resultado de uma série de mediações, em cujo encadeamento, contudo, sempre pode haver algum corte. Esse é um dos modos pelo qual ele pode dar errado. Um feitiço pode não funcionar porque a conexão foi cortada, e veremos posteriormente uma ou duas razões que explicam esse corte.

A feitiçaria é uma ação ritual que pode ser realizada em qualquer ocasião, mas ela também possui o seu calendário particular, com períodos, dias e horas que são como os seus momentos fortes. Todas as datas nas quais são fechados os *quartos-de-santo*, quando então se evita cuidadosamente a realização de rituais para os orixás, sobretudo aqueles que envolvam o sacrifício de animais, são circunstâncias especialmente propícias à feitiçaria. Assim acontece com o Carnaval, a Semana Santa (sobretudo a

Sexta-Feira da Paixão), o dia de finados, o mês de agosto, aos quais devemos acrescentar determinadas horas do dia, como todas aquelas que o tornam divisível por quatro (seis horas da manhã e seis horas da tarde, meio-dia e meia-noite), as duas últimas denominadas de 'hora grande'.

Seguramente não é por acaso que esses sejam os períodos que Bastide (2001), sem, no entanto, mencionar a feitiçaria, descrevia como de 'caos e recriação do mundo', 'de destruição da ordem normal e de restabelecimento da harmonia perdida', 'momentos de confusão' que irrompiam no mundo e dos quais o Carnaval e a Semana Santa forneciam, segundo ele, a imagem principal (2001: 96). É por dentro de sua própria teoria do cosmos compartimentado que Bastide busca uma explicação, retomando, para tal, as conhecidas descrições do Carnaval como um rito de inversão e mistura, no qual são 'violados todos os tabus de contato', etc. (2001: 96). 'O Carnaval destrói a compartimentação do real, fazendo tudo participar de tudo', enquanto 'a Semana Santa, por seu turno, destrói aos olhos dos cristãos os próprios fundamentos da hierarquia cósmica [...]' (2001: 98).

O Carnaval é um rito que tende para o contínuo, elidindo a classificação por estender indefinidamente a participação, tornando o mundo especialmente vulnerável à ação de forças perigosas, associadas ao caos e à desordem. É claro que Bastide, seguindo aqui o mesmo procedimento que vimos ser usado para a divindade Exu, dialetiza o contínuo, englobando-o no ciclo ritual da regeneração e, portanto, na ordem do mundo. A feitiçaria, contudo, é o termo ausente de sua descrição, e é ele que subitamente aparece quando passamos do seu material para aquele com o qual se ocupa esta tese. Digamos então que a feitiçaria é como um carnaval o tempo inteiro. Precisamente por liberar a participação da classificação, procedendo, inclusive, a inversões sistemáticas sobre essa última, pondo em contato o que, por outro lado, se

mantém separado, é que a feitiçaria dispõe de uma impressionante potência carnavalizante, a qual, no entanto, visa menos a provocar o riso do que a fúria. O carnaval é um rito específico dentro de um calendário, mas é também um *lado* continuamente presente de tudo aquilo que existe.

Passo agora à descrição de um feitiço para o qual se usa Oxalá. Ele me foi passado como uma fórmula, e nunca o vi ser posto em prática pela pessoa que me fez o relato. De um modo geral, os orixás mais velhos, aqueles que compõem o *povo do mel*, Oxum, Iemanjá e Oxalá, são usados para os feitiços denominados de *adoçamento*, os quais constam entre os mais freqüentes no cotidiano ritual de uma *casa de religião*. A técnica aqui é variadíssima, dependendo, entre outras coisas, do quanto se quer *adoçar* alguém e, sobretudo, do propósito associado a esse *adoçamento*.

Na maioria dos casos, o uso feiticeiro do mel é destinado a subtrair o discernimento de uma pessoa, a fazer diminuir as suas capacidades discriminatórias, tornando-a completamente cega para uma situação. Trata-se de um feitiço usado quando se quer manipular a ação de alguém, fazendo com que ela se torne favorável àquele que o fez. Usado em quantidade excessiva, o mel amortece inteiramente os sentidos, imobilizando a pessoa e retirando dela a vontade de empreender qualquer coisa. A posição ritual do mel, pelo menos nesse contexto, é análoga àquela que é freqüentemente atribuída aos mortos, os quais, conforme vimos antes, dispõem de uma baixíssima capacidade de estabelecer diferenciações, fazendo com que sejam, pelo menos em tese, mais facilmente manipuláveis nos ritos com finalidades feiticeiras. Assim, se a ação de enfeitiçar aproxima o sistema do *lado* dos mortos, no movimento inverso, isto é, quando o feitiço envolve os próprios orixás, em particular os mais velhos dentre eles, é então o próprio enfeitiçado que se torna, do ponto de vista dos efeitos que o mel produz sobre ele, mais próximo de um morto, donde a sua virtual imobilidade.

Certa vez, ao comunicar a Pai Luis que iria participar de um *arissum*, ele me recomendou enfaticamente que nunca parasse de mexer alguma parte do corpo, mesmo quando estivesse sentado. Movimentar o corpo é uma maneira de dizer que não se está morto. A substância usada para acalmar o *povo do dendê* é também a mesma usada para roubar o movimento humano. Os orixás mais velhos, aqueles que estão, em certo sentido, mais acima, também têm o seu *outro lado*. Pai Luis sempre dizia: 'o povo do mel é o povo mais sinistro'.

O feitiço que se segue parece se apoiar em grande medida sobre esse aspecto menos 'misericordioso' do *povo do mel*. Devemos agora recordar que aquela separação entre o mel e o dendê, conforme demonstrei no quarto capítulo, é maior para o mel do que para o dendê. Este pode receber um pouco daquele, mas o inverso não é verdadeiro. Mas isso só vale quando estamos no contexto ritual ligado ao *chão*, e assim, quando passamos para outro mais próximo da feitiçaria, o intervalo igualmente diminui para o *lado* do mel. O feitiço abaixo visa a enganar a classificação, invertendo as substâncias sensíveis que a organizam. É trocando os deuses de lugar que se pode provocar a sua ira, em um gesto que se alimenta de uma disposição continuamente presente, apenas atualizando-a em um momento específico. De resto, e conforme se verá, é bastante significativo que o local da entrega seja a encruzilhada, geralmente associada a Exu, pois há um mito, glosado por Bastide, no qual ele aparece como aquele que faz as divindades trocarem de lugar, com conseqüências desastrosas para Oxalá, que se opõe completamente a todas essas mudanças resultantes daquelas 'peregrinações divinas' (Bastide, 2001: 184, ver também o capítulo 5 desta tese). Se todo enfeitiçado é, em parte, como um morto, talvez todo feiticeiro seja um pouco como exu, cuja função, nesse contexto, é ligeiramente diversa daquela de um 'regulador do cosmos' que impede

‘os encontros brutais das forças da natureza que poderiam se traduzir por choques fatais’ (Bastide, 2001: 183). O *lado* Oxalá de Exu transforma-se no *lado* Exu de Oxalá.

O feitiço se chama ‘Mão Virada do Oxalá’, mas para que se possa entendê-lo é preciso começar por aquele que é o seu símile ao contrário, a ‘Mão do Oxalá’. Trata-se, com efeito, de dois feitiços que se apresentam em remissão recíproca e inversa. Oxalá é o orixá mais velho, e está associado à sabedoria e à clareza que cada pessoa deve buscar na relação que mantém consigo mesma. A ‘Mão do Oxalá’ serve para que essa relação aconteça da melhor forma possível. É um serviço destinado exclusivamente ao bem, usado em casos como de ‘doenças mentais’, ‘depressão’, ‘perda de concentração’.

As substâncias usadas são aquelas de predileção desse orixá, como a canjica branca, o mel e o coco ralado. Além delas, utiliza-se também uma vela branca de sete dias, um molde em papelão da mão da pessoa que é objeto do serviço e uma bandeja de cor branca ou prateada. A canjica branca dever ser cozida até passar um pouco do ponto, sem, contudo, deixá-la amarelar. Uma canjica de cor amarela, se for feita com mel, pertence a Oxum, se feita com dendê, pertence a Obá. Se não observado, o detalhe do cozimento, ao qual se associa à mudança da cor do alimento, pode trocar um deus pelo outro. Se deus, como já se disse, existe no detalhe, aqui os deuses existem nos detalhes daquilo que comem.

A essa canjica cozida nem de menos, nem demais, acrescenta-se o mel e o coco ralado. Da mistura dos três, resulta uma massa, um bolo, que, com a ajuda do molde de papelão e da bandeja, deve ser usado para esculpir a mão da pessoa. Depois disso, joga-se fora o molde. A vela, que deverá permanecer acesa durante sete dias dentro do *pegi* (o *quarto-de-santo*), é passada pelo corpo da pessoa, compondo um triplo movimento: passa-se em cima e embaixo, do lado direito e do lado esquerdo, na frente e nas costas.

O serviço duplica o desenho do corpo tomando como referência a sua geometria tridimensional: alto e baixo, direita e esquerda, frente e fundos.

Cantando as rezas dos cinco Oxalás (Obocum, Olocum, Dacum, Jobocum e Orumilaia), entrega-se esse serviço na frente do *quarto-de-santo*, aproveitando-se esse momento para pedir todas as coisas boas que se desejam alcançar. O ideal é que esse serviço seja feito ou em um domingo (que é o dia dos Oxalás Jobocum e Orumilaia), ou em uma quarta-feira (que é o dia dos outros três Oxalás, e também da Obá e dos Xapanãs Jubeteí, Belujá e Sapatá) ou ainda em uma sexta (que é o dia do Bará Agelú, do Odé, da Otim e das Iemanjás Bocí, Bomi e Nanã Burukun). Nesse mesmo dia, deve-se dar um banho na pessoa com a água da canjica, acrescentada de funcho. Durante vinte e quatro horas, essa pessoa não poderá tomar outro banho. Ao final de sete dias, retira-se o serviço do *pegi* para levá-lo até a praia, onde será despachado depois das devidas saudações a Oxalá e Iemanjá. O *povo do mel*, conforme já vimos, é também um *povo da praia*.

A 'Mão Virada do Oxalá' é o *outro lado* desse serviço. Dá-se a Oxalá substâncias de predileção do *povo do dendê,* ou mais próximas a ele. A canjica branca e o coco ralado se mantêm, mas o mel sai, e no seu lugar entram ingredientes estranhos a um *lado* da sua culinária, como, por exemplo, vários tipos de pimenta e também cachaça. A operação, nesse primeiro momento, consiste em transformar a cor dos ingredientes. É preciso fazê-los passar do branco para um tom mais opaco, o mais próximo possível do preto. A mudança da cor visa a aproximar Oxalá – orixá que sempre veste branco, que come animais brancos e cuja *comida seca* também é predominantemente branca – do preto, cor que está mais perto dos mortos e dos exus. Oxalá vira no seu contrário ao ser aproximado daquilo que é mais distante dele. A conjunção do que está mais acima com o que está mais embaixo põe em variação a sua

posição mais regular, deixando-o irado por isso, sentimento que o leva a assumir a forma de uma potência feiticeira.

O coco ralado e a farinha de mandioca são misturados e temperados com sal, pimenta e azeite de dendê, do que resulta uma farofa especialmente escura. A canjica branca é cozida e depois escorrida, para em seguida ser levada ao forno, onde deverá ser assada até tostar, assumindo, ao final, uma cor preta ou muito próxima a esta. A partir daí, ela é esmagada até se transformar em um pó preto que será misturado com a farofa. Acrescentando-se a cachaça, faz-se a massa com a qual será moldada a mão da pessoa que se quer atingir com o feitiço.

Essa mão duplicada em forma de bolo deve ter um tamanho similar àquela da pessoa, e será entregue em uma encruzilhada que possua forma de T e não em X ou em +. Uma encruzilhada fechada, portanto. As almas, os eguns, serão servidos em cada um dos seus três cantos. Quatro bifes de fígado de rês, todos crus, e dentro dos quais se colocam alguns pregos, juntamente com a cachaça e as velas, na cor branca ou preta, são oferecidos a eles. O feitiço para Oxalá é posto no meio, mais ou menos na intersecção das três pontas.

O duplo da mão é disposto sobre uma toalha de papel preto, e embaixo dele fica o molde que foi utilizado para fazê-lo. Oito velas são acesas de forma virada, isto é, enterrando-se o pavio e acendendo-as ao contrário, deixando para cima a sua parte de baixo[315]. O nome da pessoa será escrito com letra de forma, e também de trás para frente, em cada uma dessas velas, as quais serão dispostas ao redor da mão, formando

[315] 'Inverter a vela' é um rito semelhante registrado pela etnografia. Trata-se, nesse caso, de devolver a agressão ao feiticeiro. 'Eu afirmo o anjo da guarda primeiro, e afirmo uma vela branca, afirmo de cabeça pra baixo. Eu corto a ponta dela, corto o pé e a ponta; então a cabeça agora ficou pé e o pé ficou cabeça. Pro Orixá que foi mandado (pelo feiticeiro), ele levar de volta, ele quebrar o que foi feito, me deixar. Enquanto não fizer, eu não viro... não desviro a vela que mandei pra ele' (Brumana e Martínez, 1991: 134).

um círculo. Oito copos de cachaça são servidos para Oxalá, e, por fim, joga-se sobre o axé algumas das pimentas, dizendo que foi uma terceira pessoa, alguém que seja das relações daquele que se quer atacar, que mandou entregar tudo aquilo. Em voz alta, o entregador diz a frase que consuma o feitiço: Fulano mandou entregar em nome de Beltrano tal bandeja para Oxalá, pois ele disse saber que todos os Oxalás são fracos.

Esse serviço é preferencialmente entregue ao meio-dia de uma segunda-feira, que é o dia dos Barás Légba, Lodê, Lanã e Adague, do Ogum Avagã e do Ossanha, todos eles orixás do dendê. Cada um dos horários que divide o dia em quatro partes simétricas é considerado um momento adequado à prática da feitiçaria. Já a escolha do dia, por sua vez, se deve à presença de três orixás da rua (Légba, Lodê e Avagâ), os quais, por estarem identificados com a defesa de algumas *casas de religião*, constam entre os mais furiosos. O que se pretende com esse feitiço é fechar o cruzeiro, trancando em todas as direções os caminhos da pessoa, a qual poderá enlouquecer ou até mesmo cometer suicídio.

Aquele que está entregando o feitiço, o pai ou a mãe-de-santo, deve fazê-lo com as mãos cobertas com luvas ou com algum saco preto, para que Oxalá não possa reconhecê-lo. Da mesma forma, evita-se de escrever o nome da vítima usando a sua caligrafia habitual: se a letra possuir uma caída para a direita, procura-se dobrá-la para a esquerda, e vice-versa. Em outros casos, o entregador pode também se disfarçar: se for homem, veste-se de mulher, se for mulher, veste-se de homem.

Mesmo antes de entregar o feitiço, ainda no domingo imediatamente anterior, o feitor do trabalho deve fazer uma ‘bandeja completa para Oxalá’, a qual deverá conter todos os alimentos prediletos desse orixá. A feitiçaria começa por um ritual de agrado e

não de agressão[316]. Essa bandeja será entregue no *quarto-de-santo* em nome daquele que solicitou o feitiço e de quem o fez. Chama-se a isso de o *calço do serviço*. Outra mãe-de-santo explicava que o calço é a segurança do feiticeiro.

> 'O santo faz o mal, mas ele pesa, pondera muito. Tudo que é de santo é muito lento. Tu vais esperar vinte anos. Mas podes preparar uma comida com carne podre e dizer que fui eu que mandei. Antes tu entregas a boa e depois a ruim. Para todos os santos, quando vais fazer o mal, tens que fazer o bem e o mal. O bom para ti e o ruim para aquele que tu queres tocar. A primeira é para te segurar. O bem te protege do mal que vais fazer'.

Em geral, nenhum feitiço é feito sem que se considere a possibilidade do desenfeitiçamento, a qual, nesse caso, seria a sua devolução para quem o fez: o feitiço já contém em si a forma de anular a própria tentativa de anulá-lo. A feitiçaria começa por um rito oposto à contra-feitiçaria.

Mas a prudência exige que também se considere a hipótese de que esse dispositivo de meta-feitiçaria possa não funcionar, e assim, depois de entregue o serviço, são tomadas as últimas precauções: alguém que seja da confiança do feitor, de preferência um de seus filhos-de-santo, espera por ele na esquina de sua casa a fim de esborrifá-lo com a água da *quartinha* do principal exu do terreiro. Já de volta, ele toma um banho de sete ervas, faz alguns pontos de pólvora na casa e também a defuma, para assegurar-se de que vá embora qualquer egum que porventura o tenha seguido. Por fim,

[316] Opipari observou a ocorrência de algo muito parecido no feitiço que descreveu. Tratava-se de um feitiço contra o marido que deixou a sua mulher em uma precaríssima situação financeira depois de tê-la abandonado sem qualquer justificativa aparente. Inicialmente o seu objetivo era trazê-lo de volta, mas a raiva que a dominava fez com que ela readequasse o propósito ritual ao seu desejo de vingança. Galo Preto, espírito de caboclo análogo ao exu, 'que faz o bem mas prefere a perversidade', era quem se encarregaria de executar o feitiço. Maria Helena chega ao terreiro e, depois de alguns minutos de descanso, recebe do pai-de-santo um prato de quiabos para que o leve até o *assentamento* de Xangô (este é um dos seus pratos preferidos) que, supõe-se, seja o orixá da cabeça de seu marido. Trata-se de um gesto ritual para fazer o orixá entender que o feitiço não é contra ele, e sim contra a pessoa cuja cabeça lhe pertence, deixando claro, portanto, que o santo é apenas objeto de respeito e de louvor. O feitiço começa por separar a relação que a iniciação sempre atualiza, embora o marido, ao que parece, não fosse do candomblé. É provável que essa oferenda tenha também como objetivo evitar a ira do orixá sobre quem fez o feitiço, do que poderia resultar não apenas a nulidade de sua eficácia, mas principalmente o seu retorno sobre o próprio feiticeiro, a saber, sobre a mulher e o próprio pai-de-santo, os quais, nessa circunstância, pouco se distinguem. Aqui, como alhures, o feiticeiro é a conexão entre três agências – a mulher, o pai-de-santo e o espírito – enquanto o enfeitiçado, ao que tudo indica, deve ser dissociado da agência que pode impedi-lo de ser atacado pelo feitiço (Opipari, 2009: 158-165).

ao anoitecer, ele entrega, agora na casinha dos exus, uma bandeja para o Seu Omulu, que é o dono do cemitério, pedindo que ele o proteja e também à pessoa que solicitou o feitiço.

A fofoca, 'o fuxico de santo', é um dos temas mais conhecidos na etnografia afro-brasileira, mas aqui parece que estamos diante de uma importante variação quanto à natureza de sua operação. Vejamos, por exemplo, esse outro feitiço, expressivamente denominado 'Axé de Pimenta para Maria Molambo'. Mistura-se cachaça a um preparado que inclui sete tipos de pimenta, cinzas de cigarro (em geral associadas aos eguns) e pedaços de jornal. Depositado em uma panela, é continuamente mexido em forma de cruz, sempre pedindo o que deve acontecer com a pessoa, até que, seca a cachaça, ele é levado para uma encruzilhada fechada (em forma de T) ou então para um lixão. O *axé* é ofertado a Molambo dizendo que os nomes que estão ali naquela mistura são de pessoas que não acreditam nela, que a acham fraca, as mesmas que mandaram lhe entregar essa encomenda. Ao deixar o lugar, não se olha para trás.

A feitiçaria, em ambos os casos, é a transposição da intriga para a relação entre os humanos e os seres sobrenaturais, algo como a continuação cosmológica da fofoca[317]. É significativo que esse seja também um tema recorrente entre alguns dos vários mitos associados aos orixás, nos quais podemos vê-los em uma posição rigorosamente análoga àquela dos feiticeiros acima. O mais conhecido, e provavelmente

[317] Induzir o orixá ao erro é algo que se pode igualmente encontrar em outros contextos, como naqueles em que se muda o nome de um alimento proibido para poder consumi-lo. Assim, escreve Gisèle Cossard, 'a melancia consagrada a Iansã é chamada de "inhame vermelho". 'Um dia chegamos na Goméa e João da Goméa estava à mesa, acompanhado por três ogãs, comendo caranguejos azuis, caçados no mangue. Sabendo que esse animal é consagrado a Obaluaiê e que em princípio é proibido comê-lo, não fizemos o menor comentário e preparávamo-nos para saudar a cada um deles, quando uma pessoa antiga da casa apressou-se em dizer-nos: "Tá vendo, seu pai está comendo siri!" O tom empregado era tão decisivo, que não percebemos o erro no emprego da palavra "siri", caranguejo do mar, que não é comida proibida, em lugar da palavra "caranguejo". Mais tarde, ela me explicou que se eu tivesse feito algum comentário e pronunciado a palavra "caranguejo", mais ninguém poderia continuar comendo, pois teríamos advertido a divindade da ofensa que se lhe fazia, ao passo que tinham tentado induzi-la em erro, ao falar de "siri". (Cossard, 2004: 140).

o mais difundido, talvez seja aquele que conta como Obá arrancou a sua própria orelha. Obá, juntamente com Iansã e Oxum, era uma das mulheres de Xangô, e correu a Oxum para saber por qual razão o orixá do trovão tinha nela a sua preferida. Oxum, tendo percebido a possibilidade do logro, disfarça o seu próprio rosto e diz a Obá que o segredo era servir a sua orelha na comida de Xangô. Este, ao se deparar com tal prato, é tomado por uma repulsa e repele violentamente Obá. Desde então, este orixá, por vergonha de ter se auto-mutilado em função de uma trapaça da Oxum, dança sempre com a mão cobrindo a sua orelha, para que ninguém possa vê-la. Todas as filhas de Obá que conheci dançavam assim. Em todos esses casos, alguém que leva duas pessoas a brigar (e a fofoca é um ingrediente fundamental de muitas dessas brigas) não pratica uma ação muito diferente daquela que um feiticeiro é capaz de realizar[318]. Uma importantíssima substância agonística atravessa a feitiçaria, a mitologia e a sociologia destes coletivos afro-brasileiros.

A 'Mão Virada do Oxalá' é um feitiço que consiste precisamente em trocar a comida ritual e servi-la ao último dos *deuses* (aquele que está mais no alto) no dia em que comem os primeiros entre os *guerreiros* (aqueles que estão mais próximos da rua e, portanto, em certo sentido, os que estão mais embaixo)[319]. Costuma-se dizer de Oxalá que é o pai de todos, e desses últimos que não podem ou não devem ter filhos. Assim, o feitiço consiste em usar o *povo da rua* para fazer uma intriga entre um orixá do mel e a

[318] Tanto a briga quanto a fofoca, do mesmo modo que a agressividade e a raiva (Kosby, 2009), podem ser associadas aos eguns. Por ocasião do rito fúnebre de Mãe Ester da Iemanjá, em cuja casa os eguns podiam possuir as pessoas nos rituais dedicados a eles, Norton Corrêa testemunhou uma eloqüente conversa entre dois deles: 'Que bom minha irmã, dizia um. Que missa boa: deu tanta briga, deu tanta fofoca!... Como nós (eguns) [gostamos] de fofoca e de briga! e dava gargalhadas. Mas a gente está contente, dizia o outro, porque agora ela (Mãe Ester) está com nós'! (Corrêa, 2006: 167). Observo ainda que entre os Wauja do Alto Xingu, os feiticeiros também dispõem da 'capacidade de distorcer e falsear os fatos', e a respeito deles pode-se dizer que são habilidosos na 'fala feia', que 'sua língua não é boa' e que 'sabem fazer o pessoal brigar' (Barcelos Neto, 2006: 287).

[319] 'Quando Hermes quer esconder de Apolo o furto de seus bois, quer pegá-lo na armadilha de sua malícia, ele inverte as pegadas do rebanho, empurrando diante dele os animais para trás, recuando, enquanto ele mesmo, virando suas pegadas, avança ao mesmo tempo em que recua, misturando-as inextricavelmente para frente e para trás' (Détienne e Vernant, 2008: 47).

pessoa que se quer atingir. Há mais, contudo. Escondendo as suas mãos, disfarçando-se do seu contrário, aquele que faz o feitiço procede como se não o fizesse, dizendo que foi um outro quem o fez, precisamente aquele que se quer enfeitiçar. Como se vê, a realização do feitiço supõe uma troca de posições entre o feiticeiro e o enfeitiçado. O feiticeiro, enfim, talvez seja o outro, mas não exatamente do modo como se imagina, pois fazer um feitiço é aqui fazer o enfeitiçado passar-se pelo próprio feiticeiro. O 'eu é um outro', mas quem sabe disso é o outro e não o eu.

Mas é claro que esse eu sempre conta com a possibilidade de saber que alguém sabe de alguma coisa que ele não sabe, ou seja, que ele pode estar sendo o outro de um outro eu. Os búzios são um modo de dar forma a esse saber, e ajudam a definir a prática de contra-feitiçaria que se deve adotar. Uma das mais comuns é aquela que vimos no capítulo anterior, interessantemente chamada de *troca*. Um pai-de-santo me ofereceu a seguinte explicação a respeito dela e também sobre como e quando deve ser feita.

> 'Queres saber quando estás com feitiço e precisas de uma troca? É quando tu tens uma dor que muda de lugar. Um dia tu te acordas e a dor está na tua perna, não consegues nem caminhar, e a dor não passa. No outro dia, a dor passou para o braço, te incomoda. No outro, para o ombro, e assim a dor vai caminhando pelo teu corpo. Podes ter certeza que estás com alguma coisa no corpo. Existe então uma troca maravilhosa. Tu fazes todos os axés dos orixás e sacrificas dois galos. O galo do Xangô, que é [um orixá] da pedreira, entregas na figueira, o galo do Xapanã, que é [um orixá] da figueira, entregas na pedreira. Vão dizer que tu estás com uma doença, mas uma doença que caminha!? Que coisa é essa? Feitiço. O Xapanã desmancha qualquer feitiço e o Xangô corre egum. Se estiveres com um egum, não tens nada. Vais ao médico, bates uma chapa do pulmão e vai aparecer que tens alguma coisa. Vão dizer que estás doente do pulmão, quando na verdade não estás. Aparece uma mancha no pulmão, vão lá e te operam, e tu morres. É o que o egum quer. Hoje em dia tu estás com uma dor de barriga e eles já querem te operar!' [320].

[320] O feitiço como uma dor que anda pelo corpo retoma, a seu modo, uma 'semiologia popular da doença', na qual 'a descrição das sensações mórbidas associa [...] os sinais mais heterogêneos – inchaço no joelho, quedas, caroço, pinta na mão, inchaço no dedo – para configurar uma mesma doença. A consulente [a autora refere-se a uma moça que consultava com um médium] não estabelece hierarquias entre as diversas sensações e parece considerar todas igualmente significativas para a elucidação de seu problema [...] Ela associa sinais que do ponto de vista clínico não mantêm nenhuma relação entre si' (Montero, 1985: 89). O feitiço, pelo menos nesse caso, é como uma espécie de síntese semiótica de sinais corporais heterogêneos, de tal modo que a descontinuidade clínica do olhar médico não dá conta do corpo tornado contínuo pelo enfeitiçamento da pessoa.

O feitiço não apenas se esconde ao se deslocar, mas é também uma doença que se disfarça em outra para poder matar a pessoa. Dar combate a esse feitiço que se expressa nesta imagem tão impressionante de uma dor, uma doença, que caminha pelo corpo, e que usa astuciosamente as suas partes para se encobrir, é igualmente trocar de posição dois orixás, invertendo não exatamente aquilo que comem, mas o lugar no qual eles comem; como se desenfeitiçar consistisse em proceder a uma inversão com o propósito de acabar com uma inversão: a astúcia do desenfeitiçador replica aquela do feiticeiro. O engodo, a duplicidade, a astúcia associada ao disfarce, são traços importantes da *métis* grega tal como descrita por Détienne e Vernant (2008), e possuem notáveis correspondências com aqueles que compõem a feitiçaria afro-brasileira[321]. Ambas mobilizam, embora cada uma à sua maneira, as potências do engano.

Uma outra possibilidade, não menos interessante do que essa, é quando um feitiço dá errado ou mesmo quando dá certo às avessas. E isso não parece ser nada incomum. Conheci o caso de uma mãe-de-santo que, a pedido de uma mulher, fez um feitiço para juntá-la a um homem, e cujo resultado foi o seu afastamento definitivo. Quando lhe perguntei o que teria acontecido, ela me respondeu: 'Eu fiz tudo exatamente do modo como sempre fazia, e o feitiço saiu com um efeito invertido. A mulher era filha-de-santo, e eu acho que a mãe dela, a Iansã, sabia que aquele homem não era o melhor partido. Um tempo depois a gente veio a descobrir que ela tinha razão'.

[321] 'Essa experiência parece ter marcado todo um plano do pensamento grego. Os traços essenciais da métis que nossas análises destacaram: flexibilidade e polimorfismo, duplicidade e equívoco, inversão e virada, implicam certos valores atribuídos ao curvo, ao flexível, ao tortuoso, ao oblíquo e ao ambíguo, por oposição ao reto, ao direto, ao rígido e ao unívoco. Esses valores culminam com a imagem do círculo, liame perfeito, porque inteiramente voltado e fechado sobre si mesmo, não tendo começo nem fim, nem frente nem verso, cuja rotação torna simultaneamente móvel e imóvel, movendo-se ao mesmo tempo num sentido e no outro' (Detienne e Vernant, 2008: 52).

De um lado, os orixás podem ser enganados, de outro, eles têm discernimento suficiente para saber se a pessoa deve ou não alcançar aquilo que pede[322]. No primeiro caso, o feitiço funciona porque os humanos enganam os deuses, no segundo, o feitiço não funciona, ou funciona de modo invertido, porque, num certo sentido, os deuses enganam os humanos. Mas enganam porque, pelo menos aqui, sabem o que é melhor para eles. Vimos no capítulo anterior que a arte de enganar está no centro do rito fúnebre, constituindo o dispositivo de contra-feitiçaria que o estrutura.

Tenho a impressão de que a feitiçaria contém, em seus diversos planos, uma espécie de reversibilidade potencialmente interminável, e cujo efeito, experimentado de modo muitas vezes dramático pelas pessoas, reside em uma dificuldade de determinar o sentido completo do evento: quem começou, quando começou, por qual motivo, quem está comigo e quem não está, por qual razão o feitiço funcionou ou não funcionou, e assim por diante. Para quem está implicado em um evento como esse, o resultado é muito parecido com aquilo que Clausewitz chamava de a 'névoa da guerra'. A feitiçaria assemelha-se a uma guerra feita em condições de baixíssima visibilidade, e dentro da qual as distinções perdem muito de sua nitidez. É na espessura dessa névoa que ela novamente entra em uma curiosa sintonia com o território sempre incerto e fugidio da *métis*.

'Mas então o que é um feitiço?', perguntei ao pai-de-santo com quem conversava.

> 'Todo trabalho é considerado um feitiço. A nossa religião consiste em feitiçaria. Eu o que sou? Sou um feiticeiro. Eu faço feitiço para o bem e faço para o mal. Faço feitiço para o que tu precisares. Se precisares de um feitiço para a tua

[322] Devo registrar que a possibilidade de se enganar os orixás está longe de ter qualquer consenso entre os chefes que conheci.

> saúde, ou para arrumares um emprego, eu farei. Acontece que o sincretismo nos empurrou para chamar o feitiço de trabalho ou serviço'.

Feitiçaria bem poderia ser o nome dessa religião se não fosse pelo sincretismo, mas o fato é que esse termo, não obstante a sua aplicação mais geral, é preferencialmente usado para designar as situações em que se vai atacar ritualmente alguém, e, nesses casos, pode também ser referido como 'demanda' ou, ainda, como *axexé burukum*[323]. Outra maneira, também comum, de dizer que se vai fazer um feitiço contra uma pessoa, ou que se foi enfeitiçado por ela, pode ser encontrada em expressões como, por exemplo, 'vou dar uma tocadinha nele', 'vou mandar um beijo para ele', ou, quando se é o objeto do ataque, 'estão me tocando', etc.

A feitiçaria não tem um campo privilegiado de ação, podendo estar implicada nas mais diversas relações: um pai-de-santo pode enfeitiçar um filho, tanto quanto um filho enfeitiçá-lo; os pais-de-santo, por sua vez, podem fazer demanda entre si, assim como os filhos-de-santo podem fazê-la uns contra os outros; e, por fim, a feitiçaria pode ser solicitada por um cliente contra alguém que esteja, por alguma razão, 'atrapalhando o seu caminho', ou mesmo contra uma pessoa cuja vida ele próprio queira atrapalhar, no plano econômico, amoroso, na sua saúde[324]. Um feitiço contratado para 'fechar os

[323] O uso do termo 'demanda' pode ser encontrado em muitas das diversas formas assumidas pelas religiões afro-brasileiras, e é provável que a sua associação com a prática da guerra e da feitiçaria tenha alguma relação com aquilo que se chamava, no sistema ritual do Jongo no Brasil do século XIX, de 'pontos de demanda', onde dois cantores se enfrentavam através de suas canções, numa estrutura de desafio e réplica de tipo responsório, presente também entre algumas culturas da África central, e análoga ao estilo antifônico que ainda hoje podemos encontrar na música ritual afro-brasileira (Slenes, 2007). *Axexé burukum*, que ouvi inúmeras vezes de Pai Mano, parece ser uma expressão menos disseminada. *Axexé* é o nome que se dá ao ritual fúnebre de algumas casas de candomblé, e *Burukum* é um dos nomes do orixá feminino Nanã, eventualmente associado com o mundo dos mortos. *Buruku*, pelo menos na casa de Pai Luis, é o nome que se dá á *virada* do orixá Iemanjá. Certamente não é por acaso que o mesmo termo possa ser utilizado para designar, num caso, a feitiçaria e, no outro, o ritual fúnebre, já que, entre os dois, há, ou pode haver, uma importante analogia. A feitiçaria, como disse antes, está freqüentemente ligada aos eguns, e esse ritual, ao abrir um espaço para eles, pode criar a possibilidade, embora nem sempre aproveitada, de se fazer um feitiço contra alguém.

[324] Brumana e Martínez já haviam notado que o 'correlato social [da feitiçaria] é difuso e ambíguo', daí resultando o fato de que 'a agressão mística não possui [...] traduzibilidade sociológica direta', ainda que, segundo eles, o 'agressor místico' seja um 'equivalente social' daquele que agride (Brumana e Martínez, 1991: 376). O próprio fenômeno limita, a princípio, a descrição clássica em termos de correlação entre a 'estrutura social' e a ação mágica, e não é por aí que se pode melhor entendê-lo.

caminhos' de alguém é geralmente destinado a 'abrir os caminhos' daquele que o contratou ou mesmo de um terceiro. Se o feitiço, de um modo geral, é um composto que contém, pelo menos, dois lados, é talvez porque a realidade sobre a qual ele deve incidir é uma daquelas em que 'não há lugar para dois' (Favret-Saada, 1977).

A feitiçaria está intimamente ligada à disposição à segmentaridade que, conforme já vimos, compõe de modo muito importante a sociocosmologia desses coletivos. Ademais, observo que há aqui uma significativa ressonância etnográfica entre estes materiais e aqueles que, entre os Aweti do Alto Xingu, sugerem a existência de uma conexão entre a 'cosmologia' e a 'microsociologia dos sentimentos', em particular o ciúme (Figueiredo, 2010). No contexto afro-brasileiro, este aspecto microsociológico da feitiçaria pode incluir sentimentos próximos ao ciúme, em geral condensados nos conceitos de 'olho gordo' (ou 'olho grande') e 'mau-olhado'. Embora existam casos em que a feitiçaria e estes sentimentos sejam agrupados em categorias distintas, como na célebre diferença entre feitiçaria e bruxaria, há outros em que eles aparecem interessantemente conectados. Goldman (2006) descreveu detalhadamente o modo como o sentimento da inveja pode conter uma parte expressiva da conceitualidade concernente às relações entre a 'micropolítica e a segmentaridade' no terreiro de candomblé angola Ewá Tombency Neto.

> '[...] A inveja parece ser o mínimo denominador comum de uma série de práticas que vão da pura cobiça até o feitiço mais explícito, passado pela hostilidade nas relações pessoais, pelo mau-olhado e pela bruxaria. Além disso, contudo, a inveja permite seguir uma pista que pode conduzir a uma relação mais geral entre domínios usualmente concebidos como distintos, mais precisamente, parentesco, religião e política' (Goldman, 2006: 307).

Essa relação geral, sugere Goldman, passa pelo entendimento de que aquilo que está em jogo na feitiçaria não se limita ao clássico problema epistemológico comandado pela alternativa 'racionalidade ou irracionalidade', mas inclui aquele que dispõe de inúmeras implicações políticas, condensado na poderosa fórmula de Jeanne Favret-

Saada segundo a qual, na feitiçaria, nos deparamos com 'situações nas quais não há lugar para dois' (Favret-Saada, 1977: 212). '[...] A inveja é, sem dúvida, o sentimento adequado a essas situações, uma vez que, nelas, por definição, é o fato de que ocupo uma posição de desejo que impede outrem de ocupá-la' (Goldman, 2006: 307, 308). E isso, como observa ele, diz respeito precisamente à política, já que nela não há espaço disponível para todos. Como me disse certa vez um pai-de-santo: 'a gente trabalha muito é na época das eleições, pois, para que um ganhe, um outro deve perder'. A feitiçaria, entendida como uma operação que consiste em sintetizar no feitiço dois lados excludentes, é um poderoso dispositivo de tradução (ou transformação) de estruturas cosmológicas em práticas micropolíticas, e vice-versa.

Dois relatos, ambos recolhidos por Lísias Nogueira Negrão na cidade de São Paulo, permitirão demonstrar, de outro modo, esta idéia: 'exu e pomba gira (…) são de esquerda (…). Ele pode trabalhar igual ao caboclo, só que ele trabalha na esquerda e a gente usa a esquerda porque são espíritos mais ligados aos nossos. São espíritos que estão na linha mista, são ligados à terra'.

> 'Geralmente fica a idéia: a esquerda é o mal e a direita é o bem, coisa que não existe. Não existe o mal, não existe o bem, não existe. São duas coisas que não existem. É uma coisa só, depende do ângulo e do lado que você está. Uma coisa pode ser um mal para você e um bem para mim. Se eu inverter a questão fica sendo o contrário. Então a esquerda, eles não fazem o mal, simplesmente eles fazem aquilo que pedem para eles fazerem... O mal não existe... O mal é você mesmo que faz, é a má prática do bem' (Negrão, 1996: 338).

Os espíritos que apresentam uma menor distância intervalar relativamente aos humanos parecem ser os mais adequados à prática da feitiçaria. Mas o ponto decisivo, nesse exemplo, parece ser outro, e diz respeito ao fato de que o bem e o mal não existem, apenas o bem existe. O caso, no entanto, é que o bem pode ser bem ou mal

praticado[325]. Quando é mal praticado, ele não desaparece, antes tornando-se, por assim dizer, perspectivado. Assim, por exemplo, um 'feitiço de amor' pode ser visto pelo menos de dois modos: ele é um feitiço para separar um homem de sua mulher e um feitiço para casá-lo com outra. O que é contra alguém é a favor de outrem. Sendo simultaneamente as duas coisas, a separação do feitiço em uma e outra depende de um contexto estritamente pragmático: tudo depende de quem pede o quê para quem e em quais circunstâncias.

Se a oposição entre o bem e o mal existe, ela, no entanto, não existe senão sob a forma de uma lateralidade. O problema é sempre saber de qual *lado* é que se está. Acredito que essas noções sejam transformadas em categorias dêiticas, para as quais o referente é sempre flutuante, dependente da ação e do contexto de sua realização. Assim, se tudo é bem, então nada é inequivocamente mal, e poder-se-ia dizer, portanto, que o mal é apenas a continuação do bem por outros meios[326]. Ou, nas palavras do caboclo Galo Preto, de uma casa de candomblé em São Paulo: "o Mal (…) é somente uma conseqüência do Bem" (Opipari, 2004, p. 230). O intervalo entre o bem e o mal se torna interno a cada um desses termos, embora se possa imaginar, seguindo o exemplo anterior, que se o bem está contido no mal, o mal não necessariamente está contido no bem. Não se trata, portanto, de dizer que a diferença entre eles seja inexistente, mas sim de observar que, embora diferentes, não estão sempre separados, podendo novamente dispor-se em uma relação cuja forma é cromática. Como escreveu Ordep Serra (2001:

[325] Umberto Eco, por ocasião de uma viagem que fez ao Brasil, descreveu, em um pequeno texto, a sua visita a dois terreiros de candomblé, um em São Paulo e o outro no Rio de Janeiro. Sobre a sua experiência com o segundo, em particular sobre a conversa que manteve com o pai-de-santo, ele escreveu este curioso comentário: 'Conversamos sobre ética e teologia. Não tem o rigor teológico do pai-de-santo da noite anterior, sua religiosidade é mais indulgente, pragmática. Nega que existam bem e mal, tudo é bem. Digo-lhe: "Mas se ele (aponto um amigo meu) quer me matar e vem se consultar com o senhor, o senhor, no entanto, deverá dizer-lhe que matar-me é mau!" "Não sei", responde com um vago sorriso, "talvez para ele seja uma coisa boa, não sei, eu lhe explicarei apenas que é melhor que não o mate. Mas fique sossegado, se me procura, depois não o matará." Tentamos ainda argumentar sobre o bem e o mal. Insiste, garantindo: "Fique sossegado, eu acho que não o matará" (Eco, 1984, pp. 132-133).

[326] 'Se tudo pode ser humano, então nada é humano inequivocamente. A humanidade de fundo torna problemática a humanidade de forma' (Viveiros de Castro, 2002: 377).

247): ‘o dualismo umbandista parece um bocado estranho’. De fato, um bocado estranho, e não somente o umbandista.

A cozinha feiticeira, seja ela no seu aspecto sacrificial ou infra e supra-sacrificial, pode, como vimos, acrescentar ou simplesmente modificar os ingredientes usados na culinária dos demais rituais. As unhas das patas de uma galinha (ou de um galo) devem ser cuidadosamente retiradas por ocasião do ritual de iniciação, mas podem ser mantidas nos rituais de feitiçaria. O próprio animal quando é sacrificado para um ritual de demanda pode, depois de morto, ter o seu corpo inteiramente quebrado, o que seria impensável em outro contexto. A pimenta, ingrediente rigorosamente proibido na maior parte do tempo, torna-se fundamental na realização de determinados feitiços. Na feitiçaria, assim como no ritual fúnebre, é ‘tudo (ou quase tudo) ao contrário’, e os mesmos seres sobrenaturais não comem sempre, e necessariamente, as mesmas comidas. Há aqueles, contudo, que só comem na feitiçaria, mas há também outros que raramente comem na feitiçaria, e estes, de um modo geral, são os que vivem no interior da casa. Todos eles, no entanto, podem participar ativamente dos rituais de *demanda*, embora isso, de fato, nem sempre aconteça. O chefe de uma casa pode separá-los em dois grandes conjuntos, reservando para o *axexé burukum* a sua ‘frente de batalha’.

Assim, se as posições de iniciador e de feiticeiro coexistem, em grande parte dos casos, nas mesmas pessoas, elas, no entanto, podem ser dividas entre os diferentes seres sobrenaturais. A presença transversal do sacrifício (o fato de ele ser uma operação comum a vários ritos) é sempre acompanhada por uma diferenciação das facas. Um chefe deve ter várias, uma para cada *lado*, as quais são preparadas, ou feitas, em ritos específicos. Ele pode ter a faca do seu orixá de cabeça (usada principalmente nos ritos de iniciação e nas *obrigações* realizadas dentro do *pegi*), a do Bará Lanã (utilizada em

todos os ‘serviços de rua’, menos para o feitiço), a do Bará Lodê (extensiva ao Ogum Avagã e a Iansã Timboá), a dos eguns e também aquela dos exus. As duas primeiras, de modo geral, ficam permanentemente localizadas no interior do *quarto-de-santo*, a do Bará com o fio voltado para fora e aquela do orixá de cabeça geralmente dentro da bainha; as três últimas, mais próximas entre si, podem permanecer, também com o fio na direção da rua, dentro da casa do Lodê, embora existam chefes que entendem que se deve separá-las. Costuma-se dizer daqueles chefes que levantam a faca excessivamente para o *lado* da feitiçaria que eles podem ‘perder a mão’ para os demais *lados*: o uso das facas exige certo cuidado com a distribuição das forças[327].

Um modo particular de referir os seres sobrenaturais destinados à feitiçaria é dizendo que eles constituem a ‘defesa da casa’. Trata-se de seres que defendem porque atacam, e também o inverso. A feitiçaria é aquilo que existe como contorno da casa, e é precisamente isso que, por outro lado, faz da separação entre a casa e a rua uma separação relativa à própria casa. Uma casa que não possuir a sua própria rua é uma casa desprotegida. Toda defesa parece ser assim um ataque passivo, algo como atacar quem está atacando, o que talvez ajude a entender porque o ataque pode ser definido, de modo reverso, como uma defesa ativa. A etnografia oferece inúmeros exemplos de práticas de feitiçaria cuja gênese é menos a questão a respeito do ‘que fazer contra alguém’ do que aquela sobre ‘o que fazer contra o que alguém está fazendo contra mim’.

De modo análogo ao que acontece na iniciação, onde a ação ritual freqüentemente se apresenta como situada dentro de uma série de eventos já em curso,

[327] Noto que a figura do axogum, ogã responsável pelo sacrifício de animais em algumas casas de candomblé, está ausente entre as casas de batuque que conheci. O chefe jamais entrega o seu *obé* (a suafaca) para quem quer que seja. A faca que ele usa para iniciar pessoas é a faca que comeu junto com a sua cabeça. Muito embora o *obé* pertença a Ogum, ele, no entanto, é sempre consagrado ao orixá de cabeça do chefe.

os quais, por sua vez, podem também ser o efeito da ação de outras pessoas, sobretudo dos próprios espíritos, a feitiçaria pode igualmente ser descrita, pelo menos em alguns casos, como uma ação na série de outras ações em andamento. Em ambos os casos, como se pode ver, há sempre algo que já está acontecendo, e não um limite inercial a partir do qual uma ação irá então acontecer. Abre-se aqui um interessante espaço de comparação, que vou apenas sugerir, entre essa área etnográfica e aquelas em que o feiticeiro é sempre o outro.

Dizer que o feiticeiro é sempre o outro equivale a dizer, na perspectiva da etnografia, que a descrição da máquina feiticeira toma como referência uma ação que já é uma derivação, ou uma reação. Há, contudo, aquele cuja ação não tem como gênese uma outra ação, e esse é precisamente o feiticeiro, a saber, alguém que, por não ser exatamente ninguém, pode, por isso, ser qualquer um (Favret-Saada, 1977). Ocorre que mesmo no caso afro-brasileiro, onde todos podem se definir como feiticeiros, a ação da feitiçaria se apresenta como uma ação derivada, uma contra-ação. Brumana e Martínez sugerem que haveria aí algo como um disfarce, uma maneira de dissimular o início da ação (1991: 361). Penso que é um pouco mais complicado do que isso. O que está em jogo aqui não é apenas uma alternativa pragmática a um dilema moral, mas uma premissa interna a uma teoria nativa da ação ritual.

A contrapartida disso é a possibilidade de que o enfeitiçado seja 'inocente', daí resultando o retorno do feitiço à própria pessoa que o realizou. Se a pessoa faz um feitiço contra alguém que imaginava ter feito algo contra ela e isso não se confirma, é bem provável que acabe enfeitiçando a si própria, o que pode acontecer na mesma medida ou com um efeito multiplicado. Esse é um caso em que o feitiço vira contra o feiticeiro porque, não havendo um outro feiticeiro ou simplesmente um inimigo, é ele próprio que se desdobra, tornando-se o alvo de si mesmo. A ação se realiza pela

transformação do sujeito em objeto de seu próprio feitiço. Brumana e Martínez descrevem a hesitação de uma pessoa precisamente na hora de escrever o nome daquele que ela pretendia atingir: 'Será que me fez alguma coisa ou não?' (1991: 388). Essa dúvida diz respeito ao seu receio de cometer uma injustiça, atacando alguém que não o atacou, mas também ao fato de que, em isso acontecendo, ser ela própria atacada pela sua ação, como se essa última, uma vez começada, devesse necessariamente realizar a sua intenção, mesmo que para isso seja preciso, eventualmente, transformar o seu efeito e deslocar o seu objeto[328]. Quando o feiticeiro não é outro, o enfeitiçado é virtualmente o mesmo que enfeitiça, resultando daí uma série de cuidados rituais que se deve ter na hora de executar o feitiço.

Voltemos à questão daqueles que se recusam a praticar a feitiçaria, como aquela mãe que mencionei no começo deste capítulo. Nos casos em que não se trabalha com o 'outro lado', o que é que se faz para combater, ou evitar, o 'outro lado' dos outros? Porque se eu não trabalho, alguém trabalha, e esse é o problema. Vale notar que as casas nas quais não se 'trabalha com o outro lado' não são apenas aquelas que não fazem feitiço, mas sim aquelas nas quais as pessoas se recusam a combater a feitiçaria com a feitiçaria. São casos em que a feitiçaria pode ser perfeitamente identificada, em particular através do espírito que é o seu agente, mas onde ela será combatida por uma prática heterogênea àquela que a gerou.

Brumana e Martínez (1991) descrevem a interessantíssima conversa entre uma mãe-de-santo e um exu que um dos médiuns do terreiro de umbanda havia extraído de

[328] Manuel Querino já havia notado essa potencial reversibilidade do feitiço. 'Se o indivíduo procura fazer o mal a alguém e é atingido pelo mesmo mal, costumam os feiticeiros explicar o caso do modo seguinte: "Quem não tem motivos para fazer a desgraça do seu semelhante, o feitiço procura o seu destino e, não encontrando a pessoa designada, nem objeto de seu uso, recai inteiro sobre o interessado e aí produz efeito". É o caso do feitiço contra o feiticeiro' (Querino, 2006/1916: 43).

um cliente[329]. A conversa é extensa e seria impossível reproduzi-la integralmente, atenho-me, portanto, a um resumo do principal. O espírito, ao ser inquirido pela chefe do terreiro, reconhece ter sido pago com o sacrifício de vários animais (além de algum dinheiro, velas e fitas nas cores vermelha e preta), para matar aquela pessoa. Ao dizê-lo, não apenas descreve as características da mulher que o contratou, mas também menciona, aparentemente em detalhes, o conteúdo do feitiço realizado, dizendo inclusive que o local da entrega teria sido o cemitério, informações que, em tese, tornariam mais fácil a definição sobre a maneira adequada de desfazê-lo.

É o próprio espírito quem se encarrega dessa possibilidade, e pede, para desfazer o feitiço, a metade do que lhe deram para fazê-lo, mas a mãe-de-santo, que não trabalha com esse lado, diz a ele que vai lhe dar apenas 'oração', a 'palavra de Deus', para que assim, afinal, ele possa evoluir. O espírito não foi imediatamente convencido pela edificante manifestação, mas depois da ameaça, feita pela mãe-de-santo, de que seria acorrentado, aceita trocar o sacrifício de animais pela palavra de Deus. A chefe, contudo, sabe que essa vitória pode não ser definitiva, pois, como a feitiçaria não é combatida com a feitiçaria, 'a gente nunca acaba com essa guerra' (Brumana e Martínez, 1991: 318, 319, 320).

A mãe-de-santo não pratica a feitiçaria, mas a oração entra em um registro propriamente mágico, já que se destina a neutralizar o feitiço, sem, contudo, devolvê-lo àquele que o fez. A palavra de Deus, insuficiente em si mesma, não pode vencer a feitiçaria sem flertar com a palavra mágica, a mãe-de-santo devendo, portanto, suplementá-la pela ameaça de acorrentar o exu, limitando magicamente a sua liberdade

[329] O terreiro encontra-se localizado na cidade de São Paulo e foi cuidadosamente descrito nessa que é uma das melhores monografias escritas sobre religiões afro-brasileiras. Esse trabalho talvez seja o primeiro, depois de Bastide, a perseguir um projeto de natureza comparativa, formulando a hipótese de que 'estas religiões seriam transformações de um mesmo sistema combinatório' (Brumana e Martínez, 1991: 50).

de movimento. Vencido, ele deixa a pessoa, mas não definitivamente, tendo em vista que o ônus de se recusar a enfrentar o feitiço com o feitiço é a constatação de que a vitória talvez seja apenas relativa, ou gradual. A possibilidade de que o exu volte é o reconhecimento de que a feitiçaria não é uma ação boa, porém, no entanto, eficaz, provavelmente mais forte, nesse contexto específico, do que o seu contrário, a palavra de Deus. A mãe-de-santo sabe que Deus é mais forte do que esse exu, mas ela também sabe que, num caso assim, a distância do primeiro é uma desvantagem ritual. Esse exemplo coloca o interessante problema do que acontece quando a feitiçaria é simultaneamente reconhecida como uma ação mágica poderosa e recusada como uma prática moral negativa.

'Há só duas coisas que podem levar alguém deste mundo: a vontade de Deus e o poder da magia', costuma dizer Pai Luis. Não há passagem fácil nem evidente entre as duas, sobretudo porque elas diferem quanto a seus respectivos pontos de aplicação, ainda que possam, mantendo tais diferenças, misturarem-se em situações específicas, como aquela descrita acima. Não ocorre a Pai Luis combater o poder da magia acionando a vontade de Deus, mas ele sabe bem que, se não for da vontade desse último, aquele poder tem a sua eficácia reduzida.

Se um feitiço não funciona não é necessariamente porque houve um erro na sua preparação ritual, e sim porque alguém, ou algo, interrompeu a sua realização. A primeira vez que acompanhei Pai Luis no jogo de búzios para um de seus filhos, ele disse: 'O teu pai (o orixá de cabeça) é mesmo muito forte. Estou vendo aqui que três mulheres fizeram feitiço para ti e nenhuma delas conseguiu o que queria'[330]. Esse orixá

[330] Brumana e Martínez notaram a presença dessa possibilidade na explicação que receberam de uma mãe-de-santo. '[...] Depende do *santo* da pessoa. Se eu fizer contra ela e o *santo* dela for forte, então recai sobre mim; [...] se ela não tiver um anjo da guarda muito firme, pega ela. Depende muito do *santo* da pessoa'. Ou ainda, nas palavras de outra mãe-de-santo, '[se] uma *demanda* vira seu tamanho em cima de mim, eu sendo frágil, [...] posso cair, se [...] não estiver preparada. Agora se o *demandeiro* lá for um frágil

não é Deus, é apenas um deus, mas imagino que o efeito seria o mesmo se Pai Luis tivesse dito que o feitiço não o atingiu porque não era da vontade de Deus que isso acontecesse. O que quer que seja essa vontade de Deus, há circunstâncias em que ela não é externa ao poder da magia, e o inverso disso parece testemunhar a favor da mesma hipótese: se a magia pode matar, então quem exatamente mata? Como se vê, o poder da magia pode ser detido pela vontade de Deus porque está, de outro modo, dentro dela. Aquilo sobre o que não se pode agir e aquilo que é suscetível à ação encontram-se mutuamente implicados, ainda que sejam muito diferentes.

Para Pai Luis, Deus é Olorum. Tal como acontece na totalidade dos casos registrados pela etnografia, Olorum não é ritualizado, e o recurso à sua intervenção descreve o limite, pelo alto, da ação ritual. Recorre-se a ele quando não existe mais nada que se possa fazer. Já os eguns, posicionados no que seria a outra extremidade do sistema, aceitam, pelo menos no entendimento de alguns pais-de-santo, qualquer coisa, qualquer sacrifício. Duas frases, a primeira proveniente de outro contexto etnográfico e a segunda que escutei com freqüência durante o campo, conectam o que está mais acima com o que está mais embaixo. Dizem que 'para Deus a gente pode rezar em qualquer lugar' (Brumana e Martínez, 1991: 296), ao passo que se diz, por outro lado, que 'o egum come tudo aquilo que a boca come', como se a 'prece' e o 'sacrifício', pelo menos nesses dois casos, tendessem a elidir o sistema de classificação implicado na máquina ritual[331].

---

que nem eu e manda *demanda* em você e você está preparado, você tem seus *Orixás* fortes, então *demanda* não pega em você, o *Orixá* pega ela e manda de volta' (Brumana e artinez, 1991: 363).

[331] Na etnografia da Casa das Minas do Maranhão, vemos que esse Deus come um pouquinho daquilo que é ofertado aos outros voduns, reunindo, pelo lado de cima, o que a dieta anterior parece separar por uma inversão culinária. 'Dona Celeste disse que não se faz matança para Evovodum, o Deus Superior, mas há uma vasilha separada para ele, do lado de Davice, onde colocam um pouco de tudo o que oferecem' (Ferretti, 2009: 200).

O sistema, na perspectiva de seus dois limites máximos, perfaz dois modos diferentes de descodificação ritual: para quem está muito acima, não há ação ritual disponível; para quem está muito embaixo, qualquer gesto culinário pode ativar a sua ação. O primeiro não come nada e o último come virtualmente qualquer coisa. De um lado, a rarefação da ação ritual, de outro, a sua proliferação. Acontece, no entanto, que a ação de ambos pode ser requisitada, e é aqui, precisamente, que as diferenças entre eles se sobressaem. O primeiro pode ser interpretado como o destino, aquilo que escapa ao controle humano, enquanto o segundo, seguramente não por acaso, é aquele mais freqüentemente associado à prática da feitiçaria. Começamos talvez a entender a frase de Pai Luis.

Os dois limites da ação ritual são a sua rarefação e a sua superabundância, de sorte que a existência dessa ação deve passar, em termos mais abstratos, por uma disposição criativa que vá além da primeira, mas que permaneça aquém da segunda. Se isso, por um lado, descreve a cosmogênese da ação ritual, por outro, ajuda a entender que a codificação dessa ação é percorrida por, pelo menos, dois fluxos descodificantes: um que a torna prescindível, e outro que a torna proliferante. O que talvez possamos encontrar nas diferentes etnografias sejam as misturas muito variadas desses dois fluxos, e onde a codificação parece resultar das diferentes maneiras de combinar aquilo mesmo que escapa a ela. Nenhum dos dois pode realizar completamente o seu movimento, tendo em vista que, se assim o fosse, a máquina ritual de que é feita cada casa provavelmente pararia de funcionar. E isso, como vimos, concerne à feitiçaria, que, por sua vez, concerne à religião e vice-versa.

Epílogo. O humano como *outro lado*

Norton Corrêa concluiu a sua importante monografia sobre o batuque com uma observação a respeito do 'jogo de perspectivas' que se instaura entre os mortos e os deuses na sua relação assimétrica com os humanos, notando que estes, vendo os mortos, 'contemplam o que não querem ser', ao passo que, ao verem os deuses, 'vêem-se a si mesmos' (Corrêa, 2006: 279). Parece significativo que isso seja assim tendo em vista que, como notou o próprio Corrêa, mesmo quando se trata 'de uma pessoa boníssima e idolatrada [como Mãe Moça da Oxum], bastou a [sua] morte para que a alma se tornasse assustadoramente perigosa' (Corrêa, 2002: 263). Se os mortos são o 'anti-homem' (Corrêa, 2006: 279), então os vivos, ainda que boníssimos, tornam-se, depois que morrem, outra coisa que não exatamente humanos? O 'jogo de perspectivas' parece se complicar quando vemos que os humanos, após a morte, podem se transformar naquilo que, antes dela, contemplavam como não querendo ser.

Mãe Rita foi a única pessoa que mencionou para mim a possibilidade de um humano se transformar em orixá depois de sua morte. Essa transformação, contudo, não ocorreria no período imediatamente seguinte ao seu falecimento, pois a pessoa, para poder chegar à condição de divindade, deveria passar pela forma de vários outros espíritos. A evolução no destino póstumo repõe, em outros termos, a gradação entre 'o mais e o menos' que Roger Bastide havia distinguido na relação entre os humanos e os deuses para o caso da 'metafísica do candomblé'. A distância que vale durante a vida, e que tende a progressivamente diminuir – mas sem nunca ser completamente anulada – conforme a pessoa envelheça, aproximando-se, portanto, de seu fim, é retomada, por Mãe Rita, para descrever o que acontece com ela quando, transformada em espírito por

sua morte, pode, se assim o desejar, encurtá-la ainda mais, tornando-se, ao final, um orixá.

Mas – pois essas, como já se disse, são religiões para as quais sempre existe um 'mas' – esse deus não será, contudo, qualquer deus. Mãe Rita jamais me disse que essa pessoa pudesse virar, por exemplo, um Oxalá, ou então um Xangô. O orixá que ela pode vir a ser, será sempre um orixá da rua, como é o caso, recordo, do Bará Lodê, do Ogum Avagã e da Iansã Timboá. Ela não se transforma apenas em um orixá, mas naquilo que Pai Luis, por sua vez, chamava de 'o outro lado do orixá', o seu lado guerreiro, próximo à feitiçaria e ao mundo dos mortos. Assim, como se vê, o fato da morte expõe os seres humanos à possibilidade de se transformarem no seu *outro lado*, um lado que os faz um pouco mais deuses do que mortos, mas que, na perspectiva dos deuses, é o seu lado mais próximo dos mortos.

Vimos, no entanto, que entre a 'transformação' e o 'devir', Maria Molambo talvez tenha optado pelo segundo, fazendo, da relação entre os deuses e os mortos, uma relação continuamente reversível pela sua ação de realizar, ao mesmo tempo, o bem e o mal, aproximando-se de uns e de outros como um modo de manter constante a sua existência nômade. Nesse sentido, é provável que Molambo seja, assim como vários outros exus, o mais humano dos espíritos, pois manteve, no *outro lado* desse mesmo mundo, a alternância entre o 'som e a fúria' que é um pouco a de todos nós, dispondo-a em um equilíbrio a respeito do qual, tanto a vida quanto a morte, sempre confrontarão a dificuldade de prestar o definitivo testemunho.

Mas se então, e por fim, o destino desses humanos que, para Pai Luis e Pai Mano, nunca serão deuses, for a sua transformação em espíritos feiticeiros, é o caso de pensar que a vida, como disse certa vez Pai Mano, deve ser mesmo tudo aquilo que

existe. A morte, nesse caso, é quando só interessa a vida que não mais se tem, e da qual, precisamente por nunca mais se ter, os mortos se aproximam como uma maneira de serem um pouco diferentes daquilo que são, mas com a indesejável contrapartida de, na perspectiva dos vivos, torná-los um pouco mais próximos de seu fim. Os deuses são essa distância, cheia de aproximações delicadas, com a qual os humanos contam para continuarem vivos, isto é, distantes dos mortos que, no entanto, podem querer imensamente a sua proximidade. A existência, comum a todos os lados do mundo, é a arte dos intervalos cuja consistência varia na passagem de uns para os outros. Deuses, mortos e humanos, e também os exus que são um pouco dos três, a praticam de maneira simultânea e diferente. A máquina do mundo é o politeísmo que os atravessa na própria multiplicidade que é, ao mesmo tempo, de todos eles e de cada um.

Lembro agora, talvez tarde demais para esta tese, de uma frase que a Molambo de Mãe Rita terá repetido algumas vezes: 'não somos nós que damos o mal para vocês, são vocês que dão o mal para nós'. O leitor encontrará uma *passagem* para ela: o humano subitamente confrontado com a possibilidade de ser, ele próprio, o *outro lado* dos espíritos.

Mas,

Referências Bibliográficas

AGUESSY, Honorat

1970. 'Legbá e a dinâmica do panteão vodun no Daomé'. *Afro-Ásia (10-11)*. Centro de Estudos Afro-Orientais, UFBA, pp. 25-33.

AMARAL, Rita de Cássia

2002. *Xirê! O modo de crer e de viver no candomblé*. Rio de Janeiro: Educ, Pallas.

AMARAL, Rita de Cássia e SILVA, Vagner Gonçalves

1993. 'A cor do axé: brancos e negros no candomblé de São Paulo'. *Estudos Afro-Asiáticos, 25*, pp. 99-124.

ANDRADE, Mário

2005. 'A calunga dos maracatus'. In: Edison Carneiro (org.). *Antologia do negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Agir, pp. 314-324.

ANJOS, José Carlos dos

2001 (1995). 'O corpo nos rituais de iniciação do Batuque'. In Ondina Fachel Leal (org.). *Corpo e significado: ensaios de antropologia social*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, pp. 137-151.

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

2008. 'A filosofia política da religiosidade afro-brasileira'. *Debates do NER*, ano 9, n. 13, pp. 77-96.

2009. 'A iconoclastia afro-brasileira na Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre'. Trabalho apresentado no 33º Encontro Anual da ANPOCS. (Mesa 14: 'Saberes, éticas e políticas das religiões afro-americanas – Brasil e Cuba – coordenada por Marcio Goldman).

ANJOS, José Carlos e ORO, Ari Pedro

2009. *Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre. Sincretismo entre Maria e Iemanjá*. Porto Alegre : Editora da Cidade.

AQUINO, Patricia

1998. 'La mort défaite: rites funéraires du candomblé'. *L'Homme*, vol. 38, n. 147, pp. 81-104.

ASSUNÇÃO, Luiz

2006. *O reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina*. Rio de Janeiro: Pallas.

APTER, Andrew

1992. *Black critics and kings: the hermeneutics of power in Yoruba Society*. Chicago, London: The University of Chicago Press.

ARGYRIADIS, Kali

2000. 'Des Noirs sorciers aux babalaos: analyse du paradoxe du rapport à l'Afrique à La Havane'. *Cahiers d'Études Africaines*, 160, pp. 649-674.

AUGÉ, Marc

1989. 'O fetiche e seu objeto: abordagem etnológica. In: Maud Mannoni [et al.]. *O objeto em psicanálise: o fetiche, o corpo, a criança, a ciência*. Campinas: Papirus, pp. 42-70.

1998. *Dios como objeto: símbolos – cuerpos – materias – palabras*. Barcelona: Gedisa Editorial.

2008. *Génie du paganisme*. Paris: Gallimard.

AUGRAS, Monique

1994. 'Os gêmeos e a morte: notas sobre os mitos dos *ibeji* e dos *abiku* na cultura afro-brasileira'. In: Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org.). *As Senhoras do Pássaro da Noite*. São Paulo: Edusp, pp. 73-84.

1995. *Psicologia e cultura: alteridade e dominação*. Rio de Janeiro: Nau.

2008 (1983). *O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis: Vozes.

AUGRAS, Monique e SANTOS, J. Batista

2005. 'Uma casa de Xangô no Rio de Janeiro', in: Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org.). *Somávo: o amanhã nunca termina - Novos escritos sobre a religião dos voduns e orixás*. São Paulo: Empório de Produção, pp. 109-120.

ÁVILA, Carla

2011. *A Princesa Batuqueira: etnografia sobre a interface entre o movimento negro e as religiões de matriz africana em Pelotas, RS*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. Pelotas: Universidade Federal de Pelotas.

BANAGGIA, Gabriel

2008. *Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro.

BAPTISTA, José Renato de Carvalho

2007. 'Os deuses vendem quando dão: os sentidos do dinheiro nas relações de troca no candomblé'. *Mana*, v. 13, n. 1, pp. 7-40.

2008. 'Não é meu, nem é seu, mas tudo faz parte do axé: algumas considerações preliminares sobre o tema da propriedade de terreiros de Candomblé'. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 28(2): 138-155.

BARBER, Karin

1989. 'Como o homem cria deus na África ocidental: atitudes dos Yorubá para com o òrìsà', In: Carlos Eugênio Marcondes Moura (org.). *Meu sinal está em teu corpo*. São Paulo: EDICON/EDUSP.

1990. 'Oriki, women and the proliferation and merging of orisa'. *Africa* 60 (3): 313-337.

BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues

2004. 'Os tempos da palavra: o conceito de renovação no catolicismo'. *Debates do NER* (PPGAS/UFRGS), v. 5, pp. 143-175.

BARCELOS NETO, Aristóteles

2006. 'De divinações xamânicas e acusações de feitiçaria: imagens wauja da agência letal'. *Mana*, v. 12, n. 2, pp. 285-313.

BARRETO, Maria Amália Pereira

1977. *Os voduns do Maranhão*. São Luís: Fundação Cultural do Maranhão.

1987. *A casa de Fanti-Ashanti em São Luís do Maranhão*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Museu Nacional.

BARROS, José Flávio Pessoa e TEIXEIRA, Marina Lima Leão

2004. 'O código do corpo: inscrições e marcas dos orixás'. In: Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org.). *Candomblé: religião do corpo e da alma*. Rio de Janeiro: Pallas, pp. 103-138.

BASTIDE, Roger

1953. 'Contribution à l'étude de la participation'. *Cahiers Internationaux de Sociologie, 14*, pp. 130-140.

1955. 'Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien'. In: *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas.* São Paulo: Anhembi, pp. 493-503.

1971. *As religiões africanas no Brasil (2 vols.)*. São Paulo: Pioneira.

1973. ‘Le principe d’individuation: contribution à une philosophie africaine’. In *La notion de personne en Afrique Noire*. Paris: Éditions CNRS, pp. 33-43.

1974. *As Américas Negras: as civilizações africanas no Novo Mundo*. São Paulo: Edusp.

1983. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva.

1995. *Images du Nordeste mystique en noir et blanc*. Luxembourg: Babel.

2001 (1958). *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras.

2006(a). ‘O encontro entre deuses africanos e espíritos indígenas’. In: *O sagrado selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 218-235.

2006(b). ‘As escravas dos deuses’. In: *O sagrado selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 236-249.

2006(c). ‘O sagrado selvagem’. In: *O sagrado selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 250-275.

BASTIDE, Roger e VERGER, Pierre

1981 [1953]. ‘Contribuição ao estudo da adivinhação em Salvador (Bahia)’. In Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org.). *Olóòrisà: escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Ágora, pp. 57-85.

BEM, Daniel F. de

2007. *Caminhos do axé: a transnacionalização afro-religiosa para os países platinos a partir do terreiro de Mãe Chola de Ogum, de Santana do Livramento – RS*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Porto Alegre: PPGAS/UFRGS.

BIRMAN, Patrícia

1980. *Feitiço, carrego e olho grande: os males do Brasil são*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Museu Nacional.

1981. ‘Laços que nos unem: ritual, família e poder na umbanda’. *Religião e sociedade, 8*, pp. 68-81.

1985. *O que é umbanda?* São Paulo: Brasiliense

1994. ‘Destino dos homens e sacrifício animal: interpretações em confronto’. *Comunicações do ISER, 45*, pp. 35-43.

1995. *Fazer estilo criando gêneros: possessão e diferenças de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: EdUERJ, Relume Dumará.

1997. ‘O campo da nostalgia e a recusa da saudade: temas e dilemas dos estudos afro-brasileiros’. *Religião e sociedade*, 18 (2). Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião, pp. 75-92.

2005. Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo. *Revista Estudos Feministas 13 (2)*, Rio de Janeiro, pp. 403-414.

BITTENCOURT JUNIOR, Iosvaldyr

2006. *Maçambique de Osório – Entre a devoção e o espetáculo: não se cala na batida do tambor e da Maçaquaia*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Porto Alegre: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/UFRGS.

BOURDIEU, Pierre

2010. 'A casa ou o mundo invertido'. In: *O senso prático*. Petrópolis: Vozes, pp. 437-456.

BOYER, Véronique

1993. *Femmes et cultes de possession au Brésil: les compagnons invisibles*. Paris: L'Harmattan.

1996. 'Le don et l'initiation: de l'impact de la littérature sur les cultes de possession au Brésil'. *L'Homme*, n°138, pp. 7-24.

1999. 'O pajé e o caboclo: de homem a entidade'. *Mana, 5* (1), pp. 29-56.

BOMFIM, Martiniano

2005. 'Os ministros de Xangô'. In: Edison Carneiro (org.) *Antologia do negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Agir, pp. 401-404.

BRAGA, Júlio Santana

1988. 'O culto de egun em Ponta de Areia, Itaparica', In: João José Reis (org.). *Escravidão e invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo: Brasiliense.

1995. *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador: Edufba.

1998. *Fuxico de candomblé: estudos afro-brasileiros*. Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana.

BRAGA, Reginaldo

2003. *Modernidade religiosa entre tamboreiros de nação: concepções e práticas musicais em uma tradição percussiva do extremo sul do Brasil*. Tese de Doutorado em Música. Porto Alegre: Programa de Pós-Graduação em Música/UFRGS.

BRAMLY, Serge

1981. *Macumba – Forces noires du Brésil: entretetiens avec une Mère des Dieux*. Paris: Albin Michel.

BRAZIL, Pe. Étienne Ignace

1911. 'O Fetichismo dos negros no Brazil'. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Tomo LXXIV, Parte II, Rio de Janeiro, pp. 195-260.

BRITES, Jurema

1994. 'Tudo em família: religião e parentesco na Umbanda gaúcha'. In Ari Pedro Oro. *As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, pp. 74-88.

BRUMANA, Fernando e MARTÍNEZ, Elda

1991. *Marginália sagrada*. Campinas: Editora da UNICAMP.

BROWN, Karen McCarthy

1991. *Mama Lola: a vodun priestess in Brooklyn*. Los Angeles: University of California Press.

CABRERA, Lydia

1998. 'O dono de Ewe (Oluwa Ewe)'. In: Carlos Eugênio de Moura (org.). *Leopardo dos olhos de fogo: escritos sobre a religião dos orixás VI*. São Paulo: Ateliê Editorial, pp. 17-32.

2004. *Oxum e Iemanjá*. São Paulo: EDUSP.

2006 (1954). *El Monte (Igbo, Finda, Ewe Orisha, Vititi Nfinda): notas sobre las religiones, la magia, las supersticiones y el folklore de los negros criollos y el pueblo de Cuba*. Miami, Florida: Ediciones Universal.

CACCIATORE, Olga Gudolle

1977. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

CÂMARA CASCUDO, Luís

1978. *Meleagro: pesquisa do catimbó e notas da magia branca no Brasil*. Rio de Janeiro: Agir.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira

1961. *Kardecismo e umbanda*. São Paulo: Pioneira.

CAPONE, Stefania

1989. 'A cerimônia do bori no candomblé da Bahia'. *Comunicações do ISER, 34*, pp. 59-66.

2004. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas/Contra Capa.

CARDOSO, Vânia Zikan

2004. *Working with spirits: enigmatic signs of black sociality (Brazil).* Austin: The University of Texas at Austin (Tese de Doutorado).

2007. 'Narrar o mundo: estórias do 'povo da rua' e a narração do imprevisível'. *Mana*, 13(2), pp. 317-345.

CARNEIRO, Édison

1978. 'Linhas gerais de uma casa de candomblé'. *Especial para a Revista de Arquivo Municipal de São Paulo*.

1991 [1948]. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

1991 [1966]. *Religiões negras e negros bantos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

2005(a). 'Candomblés na Bahia'. In: Edison Carneiro (org.) *Antologia do negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Agir, pp. 343-354.

2005(b). 'Um orixá caluniado'. In: Edison Carneiro (org.) *Antologia do negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Agir, pp. 397-400.

CARNEIRO DA CUNHA, Marianno

1984. 'A Feitiçaria entre os Nagô-Yorubás'. *Décalo Revista de Arqueologia e Etnologia*, *23*, pp. 50-63.

CAROSO, Carlos e BACELAR, Jeferson

1999. *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etbotânica e comida*. Rio de Janeiro, Salvador: Pallas, CEAO.

CAROZZI, Julia María e FRIGERIO, Alejandro

1997. 'Não se nasce batuqueiro: a conversão às religiões afro-brasileiras em Buenos Aires'. *Religião e Sociedade*, 18(1), pp. 71-93.

CARVALHO, José Jorge

1987. 'A força da nostalgia: a concepção de tempo histórico dos cultos afro-brasileiros tradicionais'. *Religião e Sociedade*, *14*, (2), pp. 36-61.

1994. 'Violência e caos na experiência religiosa: a dimensão dionisíaca dos cultos afro-brasileiros', In: Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org.). *As Senhoras do Pássaro da Noite*. São Paulo: Edusp, pp. 85-120.

CASTILLO, Lisa Earl e PARÉS, Luis Nicolau

2007. 'Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para uma historiografia do candomblé ketu'. *Afro-Ásia*, 36, pp. 111-151.

CASTRO, Yeda Antonita Pessoa

1967. 'A sobrevivência das línguas africanas no Brasil'. *Afro-Ásia, 4-5*, pp. 25-34.

1968. 'Etnônimos africanos e formas ocorrentes no Brasil'. *Afro-Ásia, 6-7*, pp. 63-81.

1971. *Terminologia religiosa e fala cotidiana de um grupo de culto afro-brasileiro*. Dissertação de Mestrado. Salvador: UFBA

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro

1983. *O mundo invisível*. Rio de Janeiro: Zahar.

1985. *O que é espiritismo*. São Paulo: Brasiliense.

2004. 'Vida e morte no espiritismo kardecista'. *Religião e Sociedade* 24 (2), pp. 11-27.

CLARK, Mary Ann

2000. 'Orisha worship communities: a reconsideration of organizational structure'. *Religion*, 30, pp. 379-389.

CONTINS, Márcia e GOLDMAN, Marcio

1998. 'O caso da pomba-gira: religião e violência – Uma análise do jogo discursivo entre umbanda e sociedade'. *Religião e Sociedade, 11*, (1), pp. 11-26.

CORRÊA, Norton

1994. 'Panorama das religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul'. In Ari Pedro Oro. As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Editora da UFRGS, pp. 9-46.

2002. 'Mãe Moça da Oxum: cotidiano e sociabilidade no batuque gaúcho'. In Vagner Gonçalves da Silva. *Caminhos da alma: memória afro-brasileira*. São Paulo: Summus, pp. 236-265.

2006 (1992). *O batuque do Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião afro-rio-grandense*. Porto Alegre: Editora Cultura e Arte.

COSSARD, Gisèle Omindarewá

1970. *Contribution à l'étude des candomblés du Brésil: le rite angola*. Tese de Doutorado. Paris: Sorbonne.

2004 (1981). 'A filha de santo', In: Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org.). *Olóòrisà: Escritos sobre a Religião dos Orixás*. Rio de Janeiro: Pallas, pp. 133-156.

2006. *Awô: o mistério dos orixás*. RJ: Pallas.

CRUZ, Robson Rogério

1995. *Carrego de egum: contribuição aos estudos do rito mortuário no candomblé*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Museu Nacional.

2008. *'Branco não tem santo': representações de raça, cor e etnicidade no candomblé*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS/PPGSA.

CUNHA, Manuela Carneiro

1978. *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo: Hucitec.

DANTAS, Beatriz Gois

1979. 'A organização econômica de um terreiro de xangô'. *Religião e Sociedade*, *4*, pp. 181-191.

1988. *Vovó nagô e papai branco. Usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal.

DE CERTEAU, Michel

1990 (1970). *La possession de Loudun*. Paris: Gallimard/Julliard.

2006 (1975). 'A linguagem alterada: a palavra da possuída'. In: *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

2005. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes.

DELEUZE, Gilles

1997. 'A literatura e a vida'. In: *Crítica e clínica*. São Paulo: Editora 34.

2002. *Espinosa – filosofia prática*. São Paulo: Escuta.

2010. *Sobre o teatro: Um manifesto de menos; O Esgotado*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix

1995(a). *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34. (vol. 1)

1995(b). *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34. (vol. 2)

1996. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34. (vol. 3)

1997(a). *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34. (vol. 4)

1997(b). *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34. (vol. 5)

2000. *O que é a filosofia?* São Paulo: Editora 34.

2010. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. São Paulo: Editora 34.

DELEUZE, Gilles e PARNET, Claire

1998. *Diálogos*. São Paulo: Editora Escuta.

DETIENNE, Marcel

1996. *Los jardines de Adonis: la mitologia griega de los aromas.* Akal Ediciones.

2004. *Comparar o incomparável*. São Paulo: Idéias & Letras.

2009. *Apollon le couteau à la main: une approche expérimentale du polythéisme grec*. Paris: Gallimard.

DÉTIENNE, Marcel e VERNANT, Jean-Pierre

2008. *Métis: as astúcias da inteligência*. São Paulo: Odysseus Editora.

DIANTEILL, Erwan

2002. 'Deterritorialization and reterritorialization of the orisha religion in Africa and the New World (Nigeria, Cuba and the United States)'. *International Journal of Urban and Regional Research, 26* (1), pp. 121-137.

DOUGLAS, Mary

2010. *As lágrimas de Jacó: o trabalho sacerdotal de reconciliação*. São Paulo: Loyola.

ECO, Umberto

1984. 'Com quem estão os orixás?' In: *Viagem na irrealidade cotidiana*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, pp. 125-134.

ESPÍRITO SANTO, Diana

2010. 'Parcialidade e materialidade: a distribuição do ser e do saber no espiritismo cubano'. In: Olívia Gomes da Cunha (org.). *Outras Ilhas: espaços, temporalidades e transformações em Cuba*. Rio de Janeiro: Aeroplano / FAPERJ, pp. 493-548.

EVANS-PRITCHARD, Edward

2005. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

FAVRET-SAADA, Jeanne

1977. *Les Mots, la Mort, les Sorts*. Paris: Gallimard.

1989. 'Unbewitching as terapy'. *American Ethnologist*, v. 16, n. 1, pp. 40-56.

2005. 'Ser afetado'. *Cadernos de Campo* n.13: 155-161. São Paulo: USP, FFLCH.

FERREIRA, Paulo Tadeu Barbosa

1983. *Os Fudamentos Religiosos da Nação dos Orixás – Nação de Cabinda*. Porto Alegre : Editora Toquí.

2008. *Quem é o Orixá Xangô Kamucá na Nação Religiosa de Cabinda?* Porto Alegre : Editora Toquí.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo

1988. 'Bruxaria, oráculos, magia e feitiçaria no Tambor de Mina do Maranhão'. *Comunicações do ISER, 30*, pp. 44-51.

1995. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: Edusp.

2001. 'Notas sobre o sincretismo religioso no Brasil: modelos, limitações, possibilidades'. *Revista Tempo, 11*, pp. 13-26.

2002. 'Andresa e Dudu – os Jeje e os Nagô: apogeu e declínio de duas casas fundadoras do tambor de mina maranhense'. In Vagner Gonçalves da Silva. *Caminhos da alma: memória afro-brasileira*. São Paulo: Summus, pp. 14-47.

2009. *Querebentã de Zomadônu: etnografia da Casa das Minas do Maranhão*. Rio de Janeiro: Pallas.

FIGUEIREDO, Marina Vanzolini

2010. *A flecha do ciúme. O parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro.

FRIGERIO, Alejandro

2005. 'Reafricanização em diásporas religiosas secundárias: a construção de uma religião mundial'. *Religião e Sociedade*, 25 (2): pp. 136-160.

FRIKEL, Protásio

1972 (1941). 'Traços da doutrina Gêge e Nagôu sobre a crença na alma'. In Egon Schaden (org.). *Homem, cultura e sociedade no Brasil: seleções da Revista de Antropologia*. Petrópolis: Vozes, pp. 231-268.

FICHTE, Hubert

1987. *Etnopoesia: antropologia poética das religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Brasiliense.

GABRIEL, Chester

1985. *Comunicações dos espíritos: umbanda, cultos regionais em Manaus e a dinâmica do transe mediúnico*. São Paulo: Edições Loyola.

GELL, Alfred

1998. 'Person distribued'. In: *Art and agency. An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press.

GENNEP, Arnold Van

2011. *Os ritos de passagem: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, ordenação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc*. Petrópolis: Vozes.

GOLDMAN, Marcio

1984. *A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Museu Nacional.

1985. 'A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé'. *Religião e Sociedade, 12* (1), pp. 22-54.

2005. 'Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé'. *Religião e Sociedade,* 25 (2): pp. 102-120.

2005. 'Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia'. *Cadernos de Campo* n.13: 149-153. São Paulo: USP, FFLCH.

2006. *Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política*. Rio de Janeiro: 7 Letras.

2009. 'Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetrização antropológica'. *Análise Social*, v. XLIV, n. 190, pp. 105-137.

2011. 'O fim da antropologia'. *Novos Estudos CEBRAP*, v. 89, pp. 195-211.

GOLDMAN, Marcio e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

2006. 'Abaeté, rede de antropologia simétrica'. *Cadernos de Campo*, n.14/15, p.177-190. São Paulo. (Entrevista concedida a Aristóteles Barcelos Neto, Danilo Ramos, Maíra Santi Bühler, Renato Sztutman, Stelio Marras e Valéria Macedo).

GONÇALVES, Marco Antonio

2007. 'Do cromático ao diatônico: as Mitológicas e o pensamento ameríndio'. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 22, n. 65, pp. 146-149.

GREENFIELD, Sidney M

1999. *Cirurgias do além: pesquisas antropológicas sobre curas espíritas*. Petrópolis: Vozes.

GUATTARI, Félix.

1992. *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: Editora 34.

HALLOY, Arnaud

2005. *Dans l'intimité des orixás. Corps, rituel et apprentissage religieux dans une famille-de-saint de Recife, Brésil*. Thèse de Doctorat, ULB-Bruxelles / EHESS-Paris.

HALPERIN, Daniel

1999. 'Memória e "consciência" em uma religião afro-brasileira: o tambor de mina do Maranhão'. *Religião e Sociedade*, *19* (2), pp. 77-102.

HAMBERGER, Klaus

2008. *La parenté vodou. Organisation sociale et logique symbolique en pays ouatchi*. Thèse de Doctorat, EHESS-Paris

HERSKOVITS, Melville J.

1937. 'African gods and catholic saints in New World negro belief'. *American Anthropologist*, *39* (4), pp. 635-643.

1943. 'The southernmost outposts of New World africanisms'. *American Anthropologist*, 45 (4), pp. 495-510.

1943. *Pesquisas etnológicas na Bahia*. Salvador: Museu da Bahia.

1954. 'Estrutura social e candomblé afro-brasileiro'. *Boletim do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, Recife, 3*, pp. 13-34.

1956. 'The social organization of the candomblé'. *Phylon (1940-1956)*, 17 (2), pp. 147-166.

2005(a). 'Importância social do candomblé'. In: Edison Carneiro (org.) *Antologia do negro brasileiro*. São Paulo: Ediouro, pp. 357-358.

2005(b). 'Os "paras" de Porto Alegre'. In: Edison Carneiro (org.) *Antologia do negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Agir, pp. 388-393.

HOLBRAAD, Martin

2003. 'Estimando a necessidade: os oráculos de Ifá e a verdade em Havana'. *Mana, 9* (2), pp. 39-77.

2005. 'Expending multiplicity: money in cuban Ifá cults'. *Journal of the Royal Anthropological Institute,* 11, pp. 231-254.

HONWANA, Alcinda Manuel

2002. *Espíritos vivos, tradições modernas: possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique*. Lisboa: Ela por Ela.

ISAIA, Artur Cesar (org.)

2006. *Orixás e espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea*. Uberlândia: EDUFU.

JOHNSON, Paul Christopher

2002. *Secrets, gossip, and gods: the transformation of brazilian candomble*. Oxford: Oxford University Press.

KELLY, José Antonio

2001. 'Fractalidade e troca de perspectivas'. *Mana,* 7(2), pp. 95-132.

KOSBY, Marília

2009. '*Se eu morrer hoje, amanhã eu melhoro': sobre afecção na etnografia dos processos de feitura da pessoa de religião no Batuque, em Pelotas, RS.* Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. Pelotas: Universidade Federal de Pelotas.

2011. *Os Baobás do Fim do Mundo: trechos líricos de uma etnografia com religiões de matriz africana no sul do Rio Grande do Sul*. Vera Cruz: Editora Novitas.

LANDES, Ruth

2002 [1947]. *A Cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.

2005(a). 'Mães e filhas-de-santo na Bahia'. In: Edison Carneiro (org.). *Antologia do negro brasileiro*. São Paulo: Ediouro, pp. 361-363.

2005(b). 'Os deuses africanos'. In: Edison Carneiro (org.). *Antologia do negro brasileiro*. São Paulo: Ediouro, pp. 375-379.

LACOURSE, Josée

1994. 'Les coquillages du destin. Une approche classificatoire de la dévination dans le candomblé de Bahia'. *L'Homme,* vol.34, n.131, pp 77-92.

LATOUR, Bruno

1994. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Ed. 34.

1996. *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*. Paris: Synthélabo.

2001. *A esperança de Pandora: ensaio sobre a realidade dos estudos científicos*. Bauru, SP: EDUSC.

LAYTANO, Dante

1984. *Folclore do Rio Grande do Sul: levantamento dos costumes e tradições gaúchas*. Caxias do Sul: EDUCS; Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Martins Livreiro Editor.

LEACOCK, Seth e LEACOCK, Ruth

1972. *Spirits of the deep*. New York: Doubleday.

LEIRIS, Michel

2007. *A África fantasma*. São Paulo: Cosac & Naify.

LEISTNER, Rodrigo

2009. *Encruzilhada multicultural: estratégias de legitimação das práticas religiosas afro-umbandistas no Rio Grande do Sul*. Dissertação de Mestrado. São Leopoldo: UNISINOS/PPGCS.

LÉPINE, Claude

1978. *Contribuição ao estudo da classificação dos tipos psicológicos no candomblé ketu de Salvador*. Tese de Doutorado. São Paulo: USP.

1981. 'Os estereótipos da personalidade no candomblé nàgô'. In: Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org.). *Olóòrisà: escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Ágora.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1989. *O pensamento selvagem*. Campinas, SP: Papirus.

1996. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

2004. *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac & Naify.

2008. *O suplício do Papai Noel*. São Paulo: Cosac & Naify.

2011. *O homem nu*. São Paulo: Cosac & Naify.

LIGIÉRO, Zeca

1993. *Iniciação ao candomblé*. Rio de Janeiro: Record.

2004. *Malandro divino: a vida e a lenda de Zé Pilintra, personagem mítico da Lapa Carioca*. Rio de Janeiro: Record/Nova Era.

LIENHARDT,Godfrey

1978 [1961]. *Divinity and experience. The religion of Dinka*. Oxford: The Clarendon Press.

LIMA, Tânia Stolze

2005. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Editora da UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTI.

2008. 'Uma história do dois, do uno e do terceiro'. In: Ruben Caixeta de Queiroz e Renarde Freire Nobre (orgs.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG, pp. 209-263.

LIMA, Vivaldo da Costa

1976. 'O conceito de 'nação' nos candomblés da Bahia'. *Afro-Ásia*, *12*, pp. 65-90.

1984. 'Nações-de-Candomblé'. In: CEAO (org.). *Encontro de Nações-de-Candomblé*. Salvador: Ianamá, UFBA, pp. 11-26.

1987. 'O candomblé da Bahia na década de trinta'. In: Waldir Freitas Oliveira e Vivaldo da Costa Lima (eds.). *Cartas de Édison Carneiro a Arthur Ramos*, pp. 39-73.

1998. 'Liderança e sucessão, coerência e norma no grupo de candomblé'. In: Carlos Eugênio Marcondes de Moura. *Leopardo dos olhos de fogo: escritos sobre a religião dos orixás VI*. São Paulo: Ateliê Editorial.

2003. *A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupais*. Salvador: Corrupio.

LODY, Raul Giovanni da Motta

1979. *Santo também come: estudo sócio-cultural da alimentação cerimonial em terreiros afro-brasileiros*. Rio de Janeiro: Artenova.

1988. *Espaço-orixá-sociedade: arquitetura e liturgia do candomblé*. Salvador: Ianamá.

1992. *Axé na boca: temas de antropologia da alimentação*. Rio de Janeiro: ISER.

1992. *Tem dendê, tem axé: etnografia do dendezeiro*. Rio de Janeiro: Pallas.

1995. *Cultura material dos xangôs e candomblés: em torno da etnografia religiosa do nordeste*. Rio de Janeiro: FUNARTE.

1995. *O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos*. Rio de Janeiro: Pallas.

2003. *Dicionário de arte sacra e técnicas afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas.

LOPES, Nei

2003. *Novo dicionário banto do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas.

LUZ, Marco Aurélio e Georges LAPASSADE

1972. *O Segredo da Macumba*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

MÃE BEATA DE IEMANJÁ

1997. *Caroço de Dendê: a sabedoria dos terreiros. Como ilaorixás e babalorixás passam conhecimentos a seus filhos*. Rio de Janeiro: Pallas.

MANDARINO, Ana Cristina e GOMBERG, Estélio (orgs.)

2009. *Leituras afro-brasileiras: territórios, religiosidades e saúdes*. São Cristóvão: Editora da UFS/EDUFBA.

MAGALHÃES, Mario Osorio

1993. *Opulência e cultura na Província de São Pedro do Rio Grande do Sul: um estudo sobre a história de Pelotas (1860-1890)*. Pelotas: Editora da UFPEL/Livraria Mundial.

MAGGIE, Yvonne

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

2001. 'Fetiche, feitiço, magia e religião'. In: Neide Esterci, Peter Fry e Mirian Goldenberg (org.). *Fazendo antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: DPeA.

2001 [1976]. *Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Zahar.

MAIA, Mario de Souza

2008. *O Sopapo e o Cabobu: etnografia de uma tradição percussiva no extremo sul do Brasil*. Tese de Doutorado em Etnomusicologia. Porto Alegre, UFRGS/PPGM.

MARINS, Luiz

2010. 'Èsù Òta Òrìsà, um estudo de oríkì'. In: Aulo Barretti Filho (org.). *Dos Yorùbá ao Candomblé Kétu: origens, tradições e continuidade*. São Paulo: EDUSP, pp. 25-74.

MARTINS, Cléo e LODY, Raul Giovanni da Motta

1999. *Faraimará, o caçador traz alegria: Mãe Stella, 60 anos de iniciação*. Rio de Janeiro: Pallas.

MATORY, James Lorand

1988. 'Homens montados: homossexualidade e simbolismo da possessão nas religiões afro-brasileiras'. In: João José Reis (org.). *Escravidão e invenção da liberdade*. São Paulo: Brasiliense.

1999. 'Jeje: repensando nações e transnacionalismo'. *Mana, 5* (1), pp. 57-80.

2005. *Black atlantic religion: tradition, transnationalism, and matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*. Princeton: Princeton University Press.

MAUÉS, Raymundo Heraldo e VILLACORTA, Gisela Macambira (orgs.)

2008. *Pajelança e religiões africanas na Amazônia*. Belém: Pará.

MAUSS, Marcel e HUBERT, Henri

2003. 'Esboço de uma teoria geral da magia'. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

MEDEIROS, Bartolomeu Tito Figueirosa de

1994. 'São Sebastião/Oxossi e São Jorge/Ogum do Rio de Janeiro: relações entre Arquétipos'. *Comunicações do ISER, 45,* p. ?.

1995. *De entre as almas, santos e entidades outras no Rio de Janeiro*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Museu Nacional.

MELLO, Marco Antônio Lírio

1994. *Reviras, batuques e carnavais: a cultura de resistência dos escravos em Pelotas*. Pelotas: Editora da UFPEL.

MÉTRAUX, Alfred

1946. 'The concept of soul in haitian vodu'. *Southwestern Journal of Anthropology, 2* (1), pp. 84-92.

1958 . *Le vaudou haïtien*. Paris: Gallimard.

MONTERO, Paula

1985. *Da doença à desordem: a magia na Umbanda*. Rio de Janeiro: Graal.

MOREIRA, Paulo Roberto Staudt

2008. 'Etnicidade e liberdade: as nações africanas e suas práticas de alforria'. *Ciências e Letras*, n. 44, pp. 167-186.

MOTTA, Roberto

2006. 'Religiões afro-recifenses: ensaio de classificação'. In: Carlos Caroso e Jeferson Bacelar (orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: Bahia, pp. 17-35.

MOTT, Yoshiko Tanabe

1976. *Caridade e demanda: um estudo de acusação e conflito na Umbanda de Marília*. Dissertação de Mestrado. Campinas: Unicamp.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de

1994. 'A religião dos orixás, voduns e inquices: uma bibliografia em progresso'. In: Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org.). *As Senhoras do Pássaro da Noite*. São Paulo: Edusp.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.)

1981. *Olóòrisà: escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Ágora.

1982. *Bandeira de Alairá: outros escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Nobel.

1987. *Candomblé. Desvendando identidades*. São Paulo: EMW Editores.

1989. *Meu Sinal está no teu corpo: escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Edicon /Edusp.

1994. *As Senhoras do Pássaro da Noite: escritos sobre a religião dos orixás V*. São Paulo, SP, Brasil: AM: Edusp.

1998. *Leopardo dos olhos de fogo: escritos sobre a religião dos orixás VI*. São Paulo: Ateliê.

2000. *Candomblé. Tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas.

2005. *Somàvo, o amanhã nunca termina: novos escritos sobre a religião dos voduns e dos orixás*. São Paulo: Empório de Produção.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de e MOTTA, Roberto

1982. *Bandeira de Alairá: outros escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Noble.

NATHAN, Tobie e HOUNKPATIN, Lucien

1998. *La guérison yoruba*. Paris: Editions Odile Jacob.

NEGRÃO, Lísias Nogueira

1996. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Edusp.

NINA RODRIGUES, Raimundo

1976 [1906]. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo: Editora Nacional; Brasília: INL.

2005(a) [1935]. *O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos*. Salvador: P555 Edições.

2005(b). 'A representação dos orixás'. In: Edison Carneiro (org.). *Antologia do negro brasileiro*. São Paulo: Ediouro, pp. 355-356.

NÓBREGA, Cida e ECHEVERRIA, Regina

2006. *Mãe Menininha do Gantois: uma biografia*. Salvador: Corrupio/Rio de Janeiro: Ediouro.

NICOLAU, Luis

2001. 'O triângulo das *Tobosi*: uma figura ritual no Benin, Maranhão e Bahia'. *Afro-Ásia*, 25-26, pp.177-213.

OCHOA, Todd Rámon

2007. 'Versions of the dead: Kalunga, Cuban-Kongo materiality, and ethnography'. *Cultural Anthropology*, 22 (4), pp. 473-500.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro.

1977. 'Coexistência das religiões no Brasil'. *Revista Vozes*, ano 71, vol. LXXI, n. 7, PP. 35-42.

OPIPARI, Carmen

2004. *Candomblé: images em mouvement, São Paulo-Brésil*. Paris: L'Harmattan.

2009. *O candomblé: imagens em movimento, São Paulo–Brasil*. São Paulo: EDUSP.

ORO, Ari Pedro.

1994. *As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.

1999. *Axé Mercosul: as religiões afro-brasileiras nos países do Prata*. Petrópolis: Vozes.

2008. 'As religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul'. *Debates do NER*, ano 9, n. 13, pp. 9-23.

ORTIZ, Renato

1978. *A morte branca do feiticeiro negro. Integração de uma religião numa sociedade de classes*. Petrópolis: Vozes.

PARÉS, Luis Nicolau

2006. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora da UNICAMP.

PEDRO, Vanessa

1999. *Almas e Angola: ritual e cotidiano na umbanda*. Florianópolis: Biblioteca Imaginária.

PEIXOTO, Fernanda Arêas

2000. *Diálogos brasileiros: uma análise da obra de Roger Bastide*. São Paulo: EDUSP.

PEREIRA, Nunes

1979 (1944). *A Casa das Minas. Culto dos voduns jeje no Maranhão*. Rio de Janeiro: Vozes.

PIERSON, Donald

1971 (1942). *Brancos e pretos na Bahia: estudo de contato racial*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

PIGNARRE, Philippe e STENGERS, Isabelle

2005. *La sorcellerie capitaliste. Pratiques de désenvoûtement*. Paris: La Découverte.

PITARCH, Pedro

1996. *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. México: Fondo de Cultura Económica.

PÓLVORA, Jaqueline Britto

2001 (1995). 'O corpo batuqueiro: uma expressão religiosa afro-brasileira'. In: Ondina Fachel Leal (org.). *Corpo e significado: ensaios de antropologia social*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, pp. 123-135.

PORDEUS JR, Ismael

1993. *A magia do trabalho: macumba cearense e festas de possessão*. Fortaleza: Secretaria da Cultura e Desporto do Ceará.

2006. *Uma casa luso-afro-brasileira com certeza: emigrações e metamorfoses da umbanda em Portugal*. São Paulo: Terceira Margem. (Coleção África).

PORTO, Liliana

2007. *A ameaça do outro: magia e religiosidade no Vale do Jequitinhonha (MG)*. São Paulo: Attar.

PÓVOAS, Ruy do Carmo

1989. *A linguagem do candomblé. Níveis sociolinguísticos de integração afro-portuguesa*. Rio de Janeiro: J. Olympio.

PRADELLES DE LATOUR, Charles-Henry

1996. 'Les morts et leurs rites en Afrique'. *L'Homme*, 138, pp. 137-142.

PRANDI, Reginaldo

1991. *Os candomblés de São Paulo. A velha magia na metrópole*. São Paulo: Hucitec/Edusp.

1995. 'Hipertrofia ritual das religiões afro-brasileiras'. *Novos Estudos Cebrap, 56*, pp. 77-88.

1996. *Herdeiras do axé: sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo: FFLCH/USP.

2005. *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras.

QUERINO, Manuel

2006 (1916). *A raça africana e os seus costumes na Bahia*. Salvador: P555 Edições.

RABELO, Miriam

2008 (a). 'Entre a casa e a roça: trajetórias de socialização no candomblé de bairros populares de Salvador'. *Religião e Sociedade*, 28(1), pp. 176-205.

2008 (b). 'A possessão como prática: esboço de uma reflexão fenomenológica'. *Mana* (14)1, pp. 87-117.

2009. 'Cuidar do santo: orientação prática e sensibilidade no traçado de relações entre pessoas e orixás'. Trabalho apresentado no 33º Encontro Anual da ANPOCS. (Mesa 14: 'Saberes, éticas e políticas das religiões afro-americanas – Brasil e Cuba – coordenada por Marcio Goldman).

RAMOS, Arthur

2003 [1940]. *O negro brasileiro*. Petrópolis: Graphia Editorial.

2005 [1950]. 'Linha de umbanda'. In: Edson Carneiro (org.). *Antologia do negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Agir, pp. 369-372.

RAMOS, Marcia Alves

1992. *A magia do cemitério: o ritual dos mortos na quimbanda*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: IFCS.

REINHARDT, Bruno

2007. *Espelho ante espelho: a troca e a guerra entre o neopentecostalismo e os cultos afro-brasileiros em Salvador*. São Paulo: Attar.

REIS, João José

2008. *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras.

RODRIGUES, Hilsa e GOLDMAN, Marcio (orgs.)

2011. *Do lado do tempo. O terreiro de Matamba Tombenci Neto – Histórias contadas a Marcio Goldman*. Rio de Janeiro: 7 Letras.

RIBEIRO, José

1957. *Candomblé no Brasil; feitichismo religioso afro-ameríndio. Candomblé, Xangô, Pajelança, Catimbó, Umbanda: cerimônias, cânticos, rituais, preceitos. Vocabulário Gêge, Nagô, Angola*. Rio de Janeiro: Espiritualista.

1969. *Cerimônias da umbanda e do candomblé*. Rio de Janeiro: Eco.

1974. *Tranca Ruas das Almas. No candomblé e na umbanda*. Rio de Janeiro: Eco.

1988. *A magia do candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas.

s/d. *As festas dos eguns*. Rio de Janeiro: Editora Eco.

RIBEIRO, José e BRANDÃO, Paulo Pinho

1967. *Comidas de santo e oferendas. Anexo: pontos cantados do Candomblé, Angola*. Rio de Janeiro: Editora Eco.

RIBEIRO, René

1978 (1952). *Cultos afro-brasileiros do Recife*. Recife: Instituto Joaquim Nabuco.

1982 (1955). *Antropologia da religião e outros ensaios*. Recife: Massangana.

1986. 'Cultos afro-brasileiros no Recife: "Liminaridade" e "Communitas". *Revista de Antropologia, 29*, pp. 147-154.

RISÉRIO, Antônio

1993. *Textos e tribos*. Rio de Janeiro: Imago.

1996. *Oriki Orixá*. São Paulo: Perspectiva.

ROCHA, Agenor Miranda

1999. *Caminhos de odu: os odus do jogo de búzios, com seus caminhos, ebós, mitos e significados, conforme os ensinamentos escritos por Agenor Miranda Rocha em 1928 e por ele mesmo revistos em 1998*. Rio de Janeiro: Pallas.

2000. *As nações kêtu: origens, ritos e crenças: os candomblés antigos do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: MAUAD.

ROCHA, Agenor Miranda e Faculdade da Cidade

1994. *Os candomblés antigos do Rio de Janeiro: a nação ketu: origens, ritos e crenças*. Rio de Janeiro: Faculdade da Cidade/Topbooks.

RODOLPHO, Adriane Luisa.

1994(a). *Entre a hóstia e o almoço: um estudo sobre o sacrifício na quimbanda*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Porto Alegre: PPGAS/Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

2001 (1995). 'O corpo na quimbanda: contrapontos entre Eros e Thánatos'. In: Ondina Fachel Leal (org.). *Corpo e significado: ensaios de antropologia social*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, pp. 153-161.

SAHLINS, Marshall

2004 [1963]. 'Homem pobre, homem rico, grande-homem, chefe: tipos políticos na Melanésia e na Polinésia'. In: *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 79-103.

SANSI-ROCA, Roger

2003. *Fetishes, images, art works: afro-brazilian art and culture in Bahia*. PHD Thesis. University of Chicago-Chicago.

2005. 'The hidden life of stones. Historicity, materiality and the value of candomblé objects in Bahia'. *Journal of Material Culture*, 10 (2), pp. 139-156.

2007. 'Hacer el Santo: don, iniciación e historicidad en el candomblé de Bahia'. In: Joan Bestard (ed.). *Identidades y Contextos II*. Barcelona: Edicions de de l'Universitat de Barcelona.

2007. 'The fetish in the Lusophone Atlantic'. In: Nancy Priscilla Naro, Roger Sansi-Roca, and David H. treece (eds.). *Cultures of the Lusophone Black Atlantic*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 19-39.

SANTOS, Deoscóredes Maximiliano dos (Mestre Didi)

1966. *Por que Oxalá usa ekodidé*. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia.

1988. *História de um terreiro nagô*. São Paulo: Max Limonad.

1994. *História de um terreiro nagô: crônica histórica*. São Paulo: Carthago e Forte.

SANTOS, Jocélio Teles dos

1992. 'La divinité caboclo dans le candomblé de Bahia'. *Cahiers d'Études Africaines, 32* (1), pp. 83-107.

1995. *O dono da terra. O caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: Sarah Letras.

SANTOS, Juana Elbein dos

2002. *Os Nàgô e a morte: pàde, àsèsè e o culto Égun na Bahia*. Petrópolis: Vozes.

SANTOS, Juana Elbein e SANTOS, Deoscóredes Maximiliano dos

1971. 'Esu Bara, principle of individual life in the nágó system'. In *La notion de personne en Afrique Noire*. Paris: Éditions CNRS, pp. 45-60.

2004. 'O culto dos ancestrais na Bahia: o culto dos Égun'. In: Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org.). *O culto aos orixás, voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, pp. 225-258.

SEGATO, Rita Laura

2004. 'Inventando a natureza: família, sexo, gênero no xangô do Recife'. In: Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org.). *Candomblé: religião do corpo e da alma - tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, pp. 45-102.

2005. *Santos e daimones. O politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*. Brasília: EdUnB.

SENNETT, Richard.

2009. *O artífice*. Rio de Janeiro: Record.

SERRA, Ordep J. Trindade

1978. *Na trilha das crianças: os Erês num terreiro angola*. Dissertação de Mestrado. Brasília: UnB.

1981. 'Pureza e Confusão – As Fontes do Limbo'. *Anuário Antropológico*, 79, pp. 148-167

1995. *Águas do Rei*. Petrópolis: Vozes

2001. 'No caminho de Aruanda: a umbanda candanga revisitada'. *Afro-Ásia (25-26)*, pp. 215-256.

SLENES, Robert

2007. "Eu venho de muito longe, eu venho cavando": jongueiros cumba na senzala centro-africana. In: Silvia Hunold Lara e Gustavo Pacheco (org.). *Memória do Jongo: as gravações históricas de Stanley J. Stein. Vassouras, 1949*. Rio de Janeiro: Folha Seca; Campinas: CECULT, pp. 109-156.

2008. ‘A grande greve do crânio do tucuxi: espíritos das águas centro-africanas e identidade escrava no início do século XIX no Rio de Janeiro’. In: Linda Heywood (org.). *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, pp. 193-217.

SILVA, Ornato

1998. *Iniciação de Muzenza nos cultos bantos*. Rio de Janeiro: Pallas.

SILVA, Vagner Gonçalves da

1993. ‘O Candomblé no Brasil: a tradição oral diante do saber escrito’. *Studia Africana, 4*, pp. 79-88.

1994. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Ática.

1995. *Orixás da metrópole*. Petrópolis: Vozes.

2000. *O antropólogo e sua magia*. São Paulo: Edusp.

2005. ‘Representações sobre a vida e a morte nas religiões afro-brasileiras’. In: Marcos Fleury de Oliveira e Marcos H. P. Callia (orgs.). *Reflexões sobre a morte no Brasil*. São Paulo: Paulus, pp. 127-134.

SILVA, Vagner Goncalves da (org.)

2002. *Caminhos da alma: memória afro-brasileira*. São Paulo: Summus.

2007. *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: EDUSP.

SILVEIRA, Ana Paula Lima

2008. *‘Batuque de mulheres’: aprontando tamboreiras de nação nas terreiras de Pelotas e Rio Grande, RS*. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: PPGAS/UFRGS.

SILVERSTEIN, Leni

1979. ‘Mãe de todo mundo: modos de sobrevivência nas comunidades de candomblé da Bahia’. *Religião e Sociedade, 4*, pp. 143-169.

SOARES, Mariza de Carvalho

2000. *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

SODRÉ, Muniz

2002. *O terreiro e a cidade. A forma social negro-brasileira*. Rio de Janeiro: Imago.

SOGBOSSI, Hippolyte Brice

2004. *Contribuição ao estudo da cosmologia e do ritual entre os Jêje no Brasil: Bahia e Maranhão*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.

SOMETTI, José

1984. *Feitiço e contra-feitiço: despachos, sapos de bocas costuradas e com fotografias da vítima visada, bonecos espetados, mau olhado à luz da parapsicologia*. Rio de Janeiro: Vozes.

SOUZA, Marina de Mello

2002. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora da UFMG.

SOUZA, Mônica Dias

2006. *Pretos-Velhos: oráculos, crença e magia entre os cariocas*. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS/PPGSA (tese de doutorado).

STRATHERN, Marilyn

1991. 'One man and many men'. In: Maurice Godelier & Marilyn Strathern (eds.). *Big men and great men: persofinications of power in Melanesia*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 197-214.

2006. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da UNICAMP.

SZTUTMAN, Renato

2005. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. Tese de Doutorado em Antropologia. São Paulo: PPGAS/USP.

TALL, Emmanuelle Kadya

2002. **'**Comment se construit et s'invente une tradition religieuse: l'exemple des nations du candomblé de Bahia'. *Cahiers d'études africaines*, 167, pp. 441-462.

TEIXEIRA, Maria Lina Leão

1986. *Transas de um povo de santo: um estudo sobre identidades sexuais*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: IFCS.

1994. *A encruzilhada do ser: representações da (lou)cura em terreiros de Candomblé*. Tese de Doutorado. São Paulo: USP.

2000. 'Lorogum: identidades sexuais e poder no Candomblé'. In: *Candomblé: religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas.

TEIXEIRA, Maria Lina Leão e PORDEUS JR., Ismael

2000. 'Candomblé/Umbanda: tradições e memória em questão'. In: *Faraimará: O Caçador traz alegria. Mãe Stella, 60 anos de iniciação*. Rio de Janeiro: Pallas.

THORNTON, John

2008. 'Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundo, de 1500 a 1700'. In: Linda Heywood (org.). *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, pp. 81-100.

TRINDADE, Liana

1982. 'Exu: reinterpretações individualizadas de um mito'. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: Cortez/Tempo e Presença, n. 8, 1982, pp. 29-36.

TURNER, Victor

1974. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes.

VALENTE, Waldemar

1953. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: CEN.

VALLADO, Armando

1999. 'Religião e identidade: a nominação do iniciado no candomblé de nação queto'. Trabalho apresentado na *IX Jornadas sobre alternativas religiosas na América Latina*: IFCS. Rio de Janeiro.

2000. *Iemanjá, a grande mãe africana do Brasil: mito, rito e representação*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP.

Vários

1984. *Encontro de Nações-de-Candomblé*. Salvador: Ianamá/Centro de Estudos Afro-Orientais – UFBA/Centro Editorial e Didático – UFBA.

1997. *II Encontro de Nações de Candomblé*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais – UFBA.

2004. "Candomblé". *Bastidiana, 45-46*.

VELHO, Otávio

1997. *Mais realistas do que o rei: ocidentalismo, religião e modernidades alternativas*. Rio de Janeiro: Topbooks.

VERGER, Pierre

1953. 'Contribuição ao estudo da advinhação em Salvador'. *Revista do Museu Paulista, 7,* pp. 357-380.

1981. *Lendas dos orixás*. Salvador: Corrupio.

1981. *Oxossi: o caçador*. Salvador: Corrupio.

1982. 'Etnografia religiosa iorubá e probidade científica'. *Religião e Sociedade, 8,* pp. 3-10.

1983. A sociedade Egbé ódun dos abíkus: as crianças nascem pra morrer, várias vezes'. *Revista Afro-Ásia, 14,* pp. 138-160.

1992. 'O deus supremo iorubá: uma revisão das fontes'. *Revista Afro-Ásia, 15,* pp. 18-35.

1993. *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. São Paulo: Corrupio.

1994. 'Grandeza e decadência do culto de *Ìyàmi Òsòròngà* (Minha Mãe Feiticeira) entre os *Yorùbá'*. in: Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org.). *As Senhoras do Pássaro da Noite*. São Paulo: Edusp, pp. 13-71.

2000. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga costa dos escravos, na África*. São Paulo: EDUSP.

2002. *Saída de Iaô: cinco ensaios sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Axis Mundi.

VERGER, Pierre e BASTIDE, Roger

2002. *Dimensões de uma amizade*. Rio de Janeiro: Bertrand.

VERNANT, Jean-Pierre

1990. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

2001. *Entre mito e política*. São Paulo: EDUSP.

2006. *Mito e sociedade na Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: José Olympio.

2009. *A travessia das fronteiras: entre mito e política II*. São Paulo: Edusp.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

2002. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia.* São Paulo: Cosac & Naify.

2004. 'Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation'. *Tipití,* v.2, n.1, pp. 3-22.

2006. 'A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos'. *Cadernos de Campo,* v.14, n.14-14, pp. 319-338.

2007. 'Filiação intensiva e aliança demoníaca'. *Novos Estudos,* n. 77, pp. 91-126.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; SZTUTMAN, Renato

2008. *Encontros: Eduardo Viveiros de Castro*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial.

VOGEL, Arno; MELLO, Marco Antônio da Silva; BARROS, José Flávio Pessoa de

2001. *A Galinha d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas.

XAVIER, Regina Célia Lima (org.)

2007. *História da escravidão e da liberdade no Brasil Meridional: guia bibliográfico*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.

WAFER, Jim

1991. *The taste of blood: spirit possession in Brazilian Candomblé*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

WAGNER, Roy

1991. 'The fractal person'. In: Maurice Godelier & Marilyn Strathern (eds.). *Big men and great men: persofinications of power in Melanesia*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 159-173.

ZIEGLER, Jean

1977. *Os vivos e a morte: uma "sociologia da morte" no Ocidente e na diáspora africana no Brasil, e seus mecanismos culturais*. Rio de Janeiro: Zahar.