

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais



Dissertação

“Se eu morrer hoje, amanhã eu melhoro”:
Sobre afecção na etnografia dos processos de feitura da *pessoa*
de religião no Batuque, em Pelotas/RS

Marília Floôr Kosby

Pelotas, 2009

MARÍLIA FLOÔR KOSBY

“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 apresentada ao Programa
de Pós-Graduação em Ciências Sociais
da Universidade Federal de Pelotas,
como
requisito parcial à obtenção do título de
Mestre em Ciências Sociais.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Flávia Rieth

Pelotas, 2009

Banca examinadora:

Prof^a. Dr^a. Flávia Rieth
Prof. Dr. Marcio Goldman
Prof. Dr. Mário Maia
Prof. Dr. Rogério Reus Gonçalves da Rosa

Para Dedé Kosby (1927-1993) e Ivone Floor, minhas avós.

Agradecimentos

Por certo, e felizmente, este trabalho não poderia ter sido escrito sem que eu pudesse ter contado com a presença de outras pessoas muito importantes na caminhada que o construiu. Familiares, amigos, colegas de trabalho, pessoas *de religião*, companheiros que muitas vezes precisaram se descolar dessas posições para melhor visualizar as demandas que este investimento carregou. Assumo, assim, os riscos que possa ter negligenciado e os erros que possivelmente cometi, isentando essas pessoas das consequências dos cuidados que não tive.

Duas presenças se fizeram especiais, a de Flávia Rieth, e a de Viviane Dutra: a primeira, me apresentou a antropologia, a segunda, o Batuque. Mas muito mais que isso, ambas aceitaram, quando foi preciso, experimentar o que puderam do pensamento uma da outra, aprendendo junto comigo – e me orientando - sobre os chãos onde eu me movimentava. Agradeço pela dedicação das duas, sem deixar de lamentar os momentos em que as preocupei.

A presença do amigo e colega Edgar Barbosa Neto foi também muito importante por aquilo que compartilhamos, das experiências e leituras aos caros e necessários silêncios. Junto dele, o Prof. Marcio Goldman, pelo respeito para com as pessoas com as quais estudamos e pelas orientações etnográficas, foi alguém de significativa presença na tomada de perspectiva deste trabalho.

Agradeço, portanto, aos meus pais, ao meu irmão e aos familiares que estiveram do meu lado. Aos grandes amigos, que aprenderam a viver algumas situações junto comigo, sem que isso enfraquecesse o carinho e o respeito mútuo que nutrimos. Por fim, agradeço ao pessoal das terreiras com as quais pesquisei, e peço desculpas sinceras pelas possíveis imprecisões.

*“... da morte, apenas
Nascemos, imensamente.
(Vinícius de Moraes)*

Sumário

Introdução	8
Capítulo I	
O campo, os agentes, a experiência	12
Considerações teóricas e metodológicas	24
Sobre “eu”: entre pessoas e não-pessoas, lugares e não-lugares	31
Capítulo II: “Nós podemos começar as coisas na morte”: a Cabinda e as encruzilhadas	43
“É cada um no seu lugar”: mas e quando os territórios se sobrepõem no tempo?	50
“Eu preciso morrer, eu tenho que morrer”: desterritorializações, recomeços, infinitudes	60
Capítulo III: “E o recado está dado”: sobre dom e feitura e os processos de iniciação no Batuque, em Pelotas	70
Capítulo IV: “Se eu morrer hoje, amanhã eu melhoro”	
O evento	85
As explicações e as terapêuticas	90
O feitiço, o egun e o alívio	94
Entre lembrar e ter que esquecer, saber e não pensar: aprendendo a viver como <i>pessoa de religião</i>	99
Conclusão	110
Referências	115

Introdução

Comecei a pesquisar com religiões de matriz¹ africana em Pelotas/RS e região em 2006, trabalho que resultou em minha monografia de graduação em Ciências Sociais: “*Nós cultuamos todas as doçuras*”: a contribuição negra para a tradição doceira de Pelotas. Tratou-se de um trabalho etnográfico que descreveu o encontro entre os doces de Pelotas – bens que estavam sendo inventariados pelo Inventário Nacional de Referências Culturais - *produção de doces tradicionais pelotenses* – e as religiões de culto aos orixás na cidade e região, mais especificamente o Batuque ou Nação.

Desde então, percorri uma trajetória de pesquisa com o Batuque, a Umbanda e outras modalidades de religiões desse tipo, que envolveu a elaboração de alguns artigos para as disciplinas que cursei para o Mestrado em Ciências Sociais. O investimento teórico e empírico despendido nessa trajetória, bem como algumas subversões dele, subsidiam o trabalho de construção desta dissertação, cujo objetivo principal é descrever como a constatação de que eu estaria enfeitiçada levou-me à possível iminência de me iniciar no Batuque. A dissertação que se segue não será uma soma dos resultados dos trabalhos anteriores, pelo contrário, mostrar-se-á como a desconstrução de alguns objetivos calcados em premissas metodológicas que se apóiam em idéias como a de um devido distanciamento entre etnógrafo e nativo, ou seja, de uma ilusória e mensurável objetividade que faz do saber nativo apenas objeto do conhecimento científico.

O primeiro capítulo deste trabalho é dividido em três partes. A primeira delas trata de anunciar o universo da pesquisa, seus agentes e as experiências que o recortaram. Antes de mais nada, creio ser importante já deixar claro nessa introdução que menos do que um grupo de pessoas delimitado por um sistema religioso fechado em si, ou um conjunto de elementos dogmáticos hermeticamente organizados, minhas perspectivas acompanham o pensamento, as filosofias do *peessoal de religião*², seu modo de viver e

¹ Matriz no sentido geracional e transformacional.

² Durante o desenvolvimento do trabalho serão observadas as categorias *pessoa de religião* (no singular), *peessoal de religião* (no coletivo) ou mesmo o predicativo *de religião*. Tais

aprender a viver, resultante, a partir dos conceitos de Félix Guattari, segundo Márcio Goldman,

de um criativo processo de reterritorialização, efetuado a partir da brutal desterritorialização de milhões de pessoas em um dos movimentos que deram origem ao capitalismo, a saber, a exploração das Américas com a utilização do trabalho escravo. Frente a essa experiência mortal, articularam-se agenciamentos que combinaram, por um lado, dimensões de diferentes pensamentos de origem africana com partes dos imaginários religiosos cristão e ameríndio, e, por outro, formas de organização social tornadas inviáveis pela escravização com todas aquelas que podiam ser utilizadas, dando origem a novas formas cognitivas, perceptivas, afetivas e organizacionais. Tratou-se, assim, de uma recomposição, em novas bases, de territórios existenciais aparentemente perdidos, do desenvolvimento de subjetividades ligadas a uma resistência às forças dominantes que nunca deixaram de tentar a eliminação e/ou a captura dessa fascinante experiência histórica. (2005b)

Dentro do que se convencionou chamar de religiões afro-brasileiras, o Batuque, ou a Nação, como também é conhecida no Rio Grande do Sul a religião de culto aos orixás como forças cósmicas da natureza, comunga de alguns aspectos que de certa forma permitem alocá-lo dentre tantas outras experiências marcadas pela presença de africanos e seus descendentes no Brasil - o que não exclui estes territórios africanos de existência em outros países da América Latina, como Cuba, Uruguai, Peru, Colômbia e mesmo a Argentina.

Na etapa seguinte, trago algumas considerações teóricas que sustentam minhas opções metodológicas, tais como o conceito de cultura que considero e a concepção que tenho de trabalho etnográfico. Encerro então o primeiro capítulo discorrendo sobre o processo de escrita da etnografia e sua simultaneidade com o trabalho de campo, abordando esses assuntos a partir da noção de “afecção” sugerida por Jeanne Favret-Saada e defendida por outros autores também discutidos aqui.

Na seqüência, o segundo capítulo, intitulado “*Nós podemos começar as coisas na morte*”: a Cabinda³ e as encruzilhadas parte do conceito de

denominações são utilizadas por pais-de-santo, filhos-de-santo, clientes das terreiras e demais pessoas que vivem de alguma forma, e em diferentes graus, de acordo com alguns pressupostos afro-religiosos brasileiros, para apontar a si mesmas e aos outros que participam desse modo de vida.

³ Apesar de ter tido contato com casas de outras nações, como Jêje e Jêje com Ijexá, e de as diferenças e semelhanças entre as diversas nações de Batuque não serem a tônica deste

encruzilhada, apresentado por José Carlos Gomes dos Anjos, para pensar como o *peçoal de religião* pensa suas operações de transformação, suas determinações de tempo, como começos e iniciações. Tomando as encruzilhadas como não-lugares chega-se ao conceito de desterritorialização como operador dos devires que contemplam a potência transformacional das religiões de matriz africana, bem como de um *ethos afro-brasileiro* pautado no nomadismo. Pensando as desterritorializações como começos, não como pontos de partida, passa-se a percorrer a zona dos segredos e as “questões inquestionáveis” a respeito do que acontece enquanto se está morto, acompanhados do silêncio quanto à possessão. Essas abordagens abrem caminho à articulação dos temas da “morte” e da “loucura” – como desterritorializações totais - com as experiências que acompanham o “entrar para a religião” de alguns interlocutores. Este capítulo é a versão revisada de um ensaio com o mesmo título, elaborado como conclusão do curso Rituais, jogos, performances, simbolismos (Etnografias afro-brasileiras), no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, do Museu Nacional/UFRJ.

O capítulo “*E está dado o recado*”: sobre dom e feitura e os processos de iniciação no Batuque, em Pelotas tratará de algumas teorias antropológicas que se dedicaram a pensar os processos iniciatórios nas religiões de matriz africana. Preocupando-me com a não polarização e não essencialização das concepções de dom e iniciação, caras à literatura antropológica sobre tal tema - e seguidamente expostas como pólos antagônicos - apresento a idéia de que o processo criativo da cultura na experiência afro-religiosa do Batuque se dá a partir da dialética entre algo que é dado e o que é feito, uma coisa supondo a outra, como se de toda feitura sobrasse algo que já estivesse dado, e ao mesmo tempo, como se toda descoberta de um dom supusesse que algo deve ser feito com este. Para o desenvolvimento desta discussão, além dos dados etnográficos, busco arcabouços nas teorias de Roy Wagner sobre “ a invenção

trabalho - mesmo que em muitos momentos a comparação entre nações e até mesmo entre religiões de matriz africana seja fundamental - a ênfase dos interlocutores em se alocarem no território Cabinda como uma nação com peculiaridades muito significativas em relação às outras (sendo a recíproca verdadeira) e o fato de ter aprofundado minha experiência de campo nestas casas, fez com que eu optasse igualmente por adotar a nação de Cabinda como universo de pesquisa.

da cultura” e nos trabalhos de Claude Lévi-Strauss, Véronique Boyer e Roger Sansi-Roca para pensar os termos iniciação, não-iniciação e dom.

Por último, no quarto capítulo tem-se a etnografia “*Se eu morrer hoje, amanhã eu melhoro*”, que traz a descrição da experiência de enfeitiçamento pela qual passei em meio às pesquisas com religiões de matriz africana, percorrendo desde a sensação de desordem (cujo ápice foi a sensação de que só morrendo eu teria alívio com relação ao desconforto que sentia, que me levou a procurar ajuda de diversas terapias, passando pelo diagnóstico de que o que ocorrera fora um feitiço contra mim – bem como as controvérsias desta conclusão entre os próprios batuqueiros – até o trabalho para me desenfeitiçar e as situações posteriores de iminência de ter que passar por rituais de sacrifício em troca da proteção que eu então passaria a exigir de meu orixá.

Outra consideração importante é a que tange à maneira como o trabalho foi escrito; contendo notas de rodapé bastante extensas, nas quais, ao longo da leitura da dissertação, o leitor vai tendo acesso a informações etnográficas que extrapolam os eventos descritos, é possível não hierarquizar temporalmente os dados colocados de maneira a coexistirem no espaço e no tempo, conforme forem acessados.

Capítulo I

O campo, os agentes, a experiência

A estrutura de minha dissertação de mestrado passou a ser pensada sistematicamente a partir de um evento ocorrido na festa de comemoração de meu aniversário, programada para acontecer na passagem do dia 30 para o dia 31 de janeiro do ano de 2008, quando, numa mudança brusca de comportamento, passei a importunar alguns convidados, o que culminou na agressão física de dois amigos. Apesar de não lembrar, de maneira muito ordenada, o que aconteceu, a partir dos relatos de quem estava presente e das poucas recordações que consegui organizar, fiz um diário de campo sobre a festa e outros fatos desdobrados dela, tanto anteriores quanto posteriores. Desde a semana que seguiu o aniversário até o diagnóstico de que eu estaria enfeitiçada, passando pelas várias explicações e conseqüentes diversas terapias buscadas, no diário registrei as angustiantes sensações físicas, morais e psicológicas e as percepções de que algo se transformara em mim. A busca por terapias começou no momento em que assumi a hipótese, mantida em segredo, sobre a “perda de controle”: a de que eu haveria passado por um processo de possessão por algum tipo de divindade ou entidade referente às religiões de matriz africana com as quais estudava – o Batuque, como culto aos orixás⁴, e a Umbanda, aos caboclos, pretos-velhos e exus, entre outros; ambas religiões vivenciadas num sentido de complementaridade mútua.

A proposta desta pesquisa configura-se então em descrever o processo

⁴ Nas terreiras de Nação do universo empírico deste trabalho, são cultuados os seguintes orixás: Bará, Ogum, Iansã (que também é Oiá, a Iansã jovem), Xangô, Odé, Otim, Obá, Ossaim, Xapanã, Oxum, Iemanjá e Oxalá. Além disso, como cada orixá destes é múltiplo, eles se desdobram em muitos outros conforme a combinação que se faz com outros orixás, por exemplo: Bará Lodê (combinação de Bará com Iansã ou Obá), Ogum Avagã (Ogum com Oiá Timboá, que é a Oiá combinada com Bará Léba [Elégba] ou Ogum Avagã, neste último caso a Oiá recebe o nome de Oiá Dirã). Isso ocorre tanto para os orixás de cada filho-de-santo, os de cabeça, quanto para os assentamentos em pedras, estes se dão no sentido dos orixás mais gerais para os seus desdobramentos.

Em Pelotas e outras cidades do Rio Grande do Sul, ao contrário do que se encontra na literatura sobre religiões de matriz africana em outras partes do Brasil, o termo “terreira” é utilizado no feminino, sendo referido tanto às “casas de religião”, templos onde se praticam tais religiões, quanto às cerimônias periódicas de uma religião específica, a Umbanda. Respectivamente, pode-se ouvir frases do tipo “Fui ao Batuque na terreira do Sandro” ou “hoje tem terreira no Paulo”.

pelo qual descobri que estava enfeitiçada e como isso me colocou em uma posição de possível iniciação religiosa iminente; a partir do que deve ser feito quando alguém faz um feitiço para outrem e as condições que o tornam eficaz. A aceitação efetiva de que o incidente ocorrido na festa de aniversário tinha relação com meu encontro com as religiões com as quais estudava veio da percepção disso por parte de minha orientadora, professora Flávia, estranhando-me, levada pela perplexidade que o relato do evento lhe causara, e logo sugerindo que eu comesse o diário de campo. Até então – com receio de sustentar a assunção de que havia “me envolvido demais” com meu campo – recorri à psicoterapia, mesas espíritas de tratamento de obsessões, orações e velas, mantras, explicações biomédicas para comportamento agressivo devido à ingestão de bebida alcoólica, todas insuficientes frente à presente mas ofuscada percepção de que se tratava de um processo ligado à minhas relações com o campo afro-religioso. Somente quando caminhar pelos corredores passou a dar a impressão de que meu corpo fosse feito de pequenas pecinhas prestes a se esparramarem, ou quando tomar banho passou a ser quase uma dor, pois eu sentia que junto com a água se espalhava também meu corpo, ou quando caminhar sem parar e sem obstáculos aliviava a sensação de que algo em mim estava trancado e precisava fluir, precisava de movimento, percebi que era em vão tentar manter “em segredo” o que acontecia.

A necessidade de tais terapias era anunciada por meu desconforto com a sensação de estar hipersensível a tudo que me rodeava, de estar ligada a sons, cores, movimentos, de ser tocada por tudo, de estar me sentido virada pelo avesso. No entanto, o único tratamento que pareceu amenizar de forma mais eficaz este mal-estar no mundo foi o dispensado por Diamantino D'Oxalá⁵, que diagnosticou meu enfeitiçamento, procedendo contra isso com um ritual de limpeza de *egun* e a fixação de uma segurança com o orixá Bará.

Trago esta ligeira descrição na tentativa de situar, de forma pouco delineada, mas suficientemente territorializável, a experiência na qual e a partir da qual pensei a metodologia que sustenta essa pesquisa. Pode parecer estranho e temporalmente invertido começar a pensar uma metodologia depois

⁵ Os nomes dos interlocutores *de religião* serão fictícios a pedido de alguns deles. Apenas serão mantidos os nomes dos orixás de quem são filhos.

de encerrado o trabalho de campo, porém, foi o próprio tempo, aqui tomado enquanto uma relação, e não apenas uma instância mensurável, quem recortou o universo de meu trabalho:

Pois é apenas com o tempo, e com um tempo não mensurável pelos parâmetros quantitativos mais usuais, que os etnógrafos podem ser afetados pelas complexas situações com que se deparam – que envolve também, é claro, a própria percepção desses afetos ou desse processo de ser afetado por aqueles com quem os etnógrafos se deparam. (Goldman, 2005a)

Desta forma, apesar de apontar suas limitações e assumir um caminho diverso, não descartarei o trabalho de campo sistematizado em entrevistas com roteiro pré-estruturado ou as observações participantes com foco previamente planejado. Ao contrário, durante os dois anos em que estive praticamente mergulhada no campo, estes métodos me foram de suma importância para não apenas coletar dados mais genéricos, mas principalmente para que, hoje, a experiência que descrevo nessa dissertação possa contribuir para uma visão do trabalho etnográfico diferente daquela promulgada pelas metodologias mais clássicas – dado que o que trago é uma dobra dos caminhos propostos, propiciada justamente pela aposta feita no risco de ver meu projeto de conhecimento se desfazer, deixando de lado sua onipresença (Favret-Saada, 2005). Quero dizer com isso, que ao mesmo tempo em que as entrevistas, os registros fotográficos e as observações serviram para responder muitos de meus questionamentos, suas próprias limitações frente a um objeto no qual o conhecimento é tão menos cartesiano quanto mais próximo se está dele, como acontece com as religiões de matriz africana, permitiram-me atribuir estatuto epistemológico às situações que escapavam à formulação de questões, ou à busca de significações. E essa estratégia de conhecimento parece constituir-se no que Márcio Goldman (2006), partido de Malinowski, denomina construção de uma “teoria etnográfica”, um esforço epistemológico que seja orientado pelo foco nas teorias construídas pelas pessoas com quem se estuda no campo acerca dos fenômenos que se quer estudar.

Tal como Jeanne Favret-Saada – que, frente à recusa de seus interlocutores em falar sobre a feitiçaria, e a propostas destes de que ela participasse do sistema, aceitou ocupar o mesmo lugar que os nativos - tive que optar por conhecer as religiões que estudava da mesma forma com que os

iniciados (e aspirantes a tal status) a conheciam: sem perguntar, sem sistematizar a apreensão do conhecimento. Porém com uma condição: eu não passaria pelos rituais de iniciação, o que permitiria minha circulação pelas diferentes casas onde pesquisei, visto que, além da iniciação não ter sido uma exigência dos interlocutores, a escolha de uma mãe-de-santo me renderia a fidelidade a seus fundamentos e a restrita participação em rituais em outras casas. Mas tais escolhas não se deram sem que eu não precisasse mudar junto com minha metodologia, devendo adotar então uma etiqueta própria para esse processo que, segundo o professor Márcio Goldman, acerca do candomblé de Ilhéus, pode ser chamado de “catar folhas”, uma aprendizagem que se dá no acompanhamento das atividades mais cotidianas, em que os saberes são dispostos de forma aleatória e de acordo com as necessidades que requer cada situação. Assim, não há uma cartilha que distribua cronologicamente em ordem crescente de complexidade o que se deve aprender sobre os fundamentos do Batuque (ou das demais religiões de matriz africana); cada código é modulado conforme a situação, o que está baseado na jurisprudência, nas situações anteriores. Isso permite perceber, ainda seguindo o raciocínio do professor Márcio, que as forças de mudança estão dentro do próprio sistema religioso, atualizando virtualidades que estão adormecidas, mas que correspondem às necessidades de se manterem no mundo contemporâneo – haja vista a diversidade que permeia a constituição do campo afro-religioso.

De meados de setembro de 2006 a 28 de janeiro de 2008, realizei treze entrevistas semi-estruturadas junto a quinze pessoas iniciadas no Batuque, em Pelotas, quatorze delas pertencentes à nação Cabinda e uma de Jêje; sendo que, além dessas quinze pessoas, foram entrevistados preliminarmente outros 3 iniciados, de nação Jêje, no município de Arroio Grande (localizado ao sul de Pelotas), entrevistas estas que marcaram meu ingresso na pesquisa com religiões de matriz africana⁶. Posteriormente, entrevistei uma pessoa também

⁶ O que acontece na quase totalidade das casas de religião que se fizeram objeto de minhas pesquisas, desde minha monografia de graduação, é o seguinte: existem, dentro de uma mesma casa, diferentes espaços de cultos onde se realizam cerimônias e rituais de diferentes religiões, mas cultuadas pelas mesmas pessoas, só que não ao mesmo tempo. Algo semelhante ao que em Porto Alegre, segundo Norton Corrêa (2006 [1992]), se chama de Linha Cruzada, o que também foi descrito por José Carlos Gomes dos Anjos, em *No território da Linha Cruzada* (2006); não uso este termo para designar as modalidades de culto aqui

de Jêje, em Rio Grande. Além das entrevistas, outro método de coleta sistemática de dados de que me vali durante esses dois anos de pesquisa foi a observação participante: em onze batuques⁷, uma *levantação* e cinco rituais de sacrifício – incluindo aqui ritos iniciáticos e obrigações de reforço da iniciação, bem como um corte para *exus*. Os batuques se distribuíram em sete casas

verificadas, já que a mesma não se encontra entre as categorias de auto-definição, sendo mais comum que os interlocutores se definam como “pessoas de religião” e seus templos como “casas de religião” (expressões que englobariam as referências ao Batuque e à Umbanda). Por exemplo, na casa de Roberta D’lemanjá existe o salão dos Batuques, onde se localiza o quarto-de-santo, que é o local onde ficam assentados os *alcutás*, pedras sagradas que representam a materialidade de cada um dos doze orixás que cada filho-de-santo pronto possui, além dos da própria mãe-de-santo. Além dos *alcutás*, é freqüente a presença de imagens de santos católicos, que são “mera representação de algo que se singulariza mais propriamente no *acutá* [grifo do autor]” (Anjos, 2006, p 79). É nesse salão que se realizam as festas, os sacrifícios de animais e todos os demais rituais de culto aos orixás, exceto o orixá Bará Lodê, que tem seu assentamento em uma casinha localizada na frente da casa. Lodê é uma qualidade do Bará, o protetor do terreno, é o orixá tempestuoso, que deve ficar na rua. Além do grande salão e do quarto-de-santo, destinados aos rituais do Batuque, existe na casa de Roberta a terreira, um cômodo espaçoso onde fica o *congá*, espécie de altar onde, além de algumas plantas litúrgicas e medicinais, cigarros, rosas e copos com cachaça, dispõem-se imagens de santos católicos, de caboclos e de algumas sereias (indígenas), pretos velhos (escravos ou ex-escravos), crianças (São Cosme e Damião) e ciganos, que seriam os espíritos cultuados pelo que alguns autores designam como umbanda branca ou pura, ou seja, a umbanda que só trabalha com “espíritos de luz”, espíritos evoluídos que se manifestam para fazer o bem, o que exclui *exus* e pombagiras – essa noção de evolução espiritual também é um elemento kardecista da umbanda. No entanto, na casa de Roberta, nunca ouvi falar dessa separação, pois lá umbanda é um termo que abrange o culto das entidades que não são cultuadas no batuque: a discriminação sendo feita apenas nas denominações povo de *exu*, caboclos, povo cigano, pretos-velhos, cosmes. No entanto, nos dias de terreira – um dia por semana – na casa de Roberta, na corrente as manifestações dos espíritos “no mundo” seguem a ordem cronológica de caboclos, pretos velhos e *exus*, raramente acontecendo de incorporarem as demais entidades, o que acontece normalmente nas festas destinadas às próprias (casamentos ciganos, festas de Cosme e Damião etc.). Num outro cômodo bem pequeno e separado dos demais, encontra-se o quarto dos *exus*, com as paredes internas e a porta pintadas de vermelho. Nele ficam dispostas imagens com rostos distorcidos, corpos com chifres, caudas e tridentes, mulheres de dorso nu, corpos disformes. Neste quarto predominam as velas vermelhas e pretas, charutos, cachaça e rosas também vermelhas.

⁷ Batuques são as festas realizadas após os rituais de sacrifício. Em Pelotas, nas casas de nação Cabinda com as quais estudei, durante a rotina de reclusão após um corte, que se for de quatro-pés dura em média oito dias, são realizadas três festas: o *batuque de quatro-pés*, que ocorre um ou dois dias após o sacrifício das aves e animais de quatro patas; três ou quatro dias depois, o *batuque do peixe*, celebrado na noite do dia em que se sacrificam peixes vivos ao amanhecer, para lemanjá; e por fim, encerrando o ciclo de festas, o *batuque dos doces* ou *terminação*, no qual são ofertados muitos doces no quarto-de-santo, para os convidados e principalmente para as crianças. Geralmente são festas muito opulentas, com grande fartura de comida e muitos convidados de outras casas-de-santo, não excluindo a presença de pessoas que não são *de religião*. Porém, pode acontecer de, não havendo recurso econômico para realizar todas as festas, fazer-se apenas a *terminação*; quando isso acontece, raramente são convidadas pessoas de fora do círculo mais familiar da terreira. Outra ocasião em que se faz apenas o *batuque de doces* é no caso da festa de aniversário de *aprontamento* de algum filho-de-santo ou de assentamento do orixá do dono da casa – estas festas são às vezes chamadas de *quinzenas de doces*. Geralmente um pai ou mãe de santo passa por tais rotinas de sacrifícios uma vez por ano, dado o dispêndio de *axé* para com os filhos e serviços religiosos; já alguém que não tem filhos-de-santo nem terreira própria pode ter um intervalo de dois a três anos, em média, entre um *chão* e outro.

diferentes, sendo que nas terreiras de Anarolino Do Bará, Roberta D'Iemanjá e Diamantino D'Oxalá a pesquisa de campo se deu de forma mais intensa. Nas casas de Diamantino, Anarolino e Roberta pude observar, além dos batuques - que são as festas de caráter mais aberto ao público de clientes e não-iniciados - os rituais de sacrifício animal que contemplam o processo de feitura dos orixás pessoais e alimentação das demais divindades cultuadas em cada casa (geralmente doze orixás para cada iniciado pronto⁸), ocasiões estas de assistência bem mais restrita.

Somado a isso, nas casas de Roberta D'Iemanjá e Diamantino D'Oxalá, as pesquisas se desenrolaram de modo que aos poucos fosse se dando o corte com o projeto de pesquisa pré-estabelecido: na casa de Diamantino sempre houve espaço para a conversa descontraída e o convívio menos formal, entre um jogo de búzios e a fabricação de uma guia, ou entre fotos que eu revelava e as entrevistas que felizmente eram substituídas por longas conversas acompanhadas pelo chimarrão e pelo assumido compromisso de fazer do conhecimento que me apresentava um instrumento contra as visões estereotipadas e discriminatórias dirigidas ao *peçoal de religião*, seja por outras religiões, seja por algumas áreas acadêmicas. Sempre deixando muito claro que seu saber - aquilo que eu precisava mostrar que queria só saber - era da sua vida o vivível e não o meramente representável: *“Eu te ensino tudo: as comidas que a gente faz para cada entidade e para cada orixá. Te ensino que animais a gente sacrifica para os exus... Te ensino tudo. Só não te ensino a fazer o Irôco, por uma questão de proteção.”* (Diamantino D'Oxalá).

Roberta nunca quis conceder entrevista, já deixava avisado que se pensasse em ir para fazer perguntas eu nem precisava ir ao Reino de Iemanjá e Oxalá. Contudo, foi na casa dela que passei madrugadas adentro na cozinha dos serões, depois das matanças, acompanhando e participando das conversas mais variadas possíveis, em meio ao capricho com que eram preparadas as comidas dos santos, o cuidado com que Diamantino (o mesmo, Diamantino D'Oxalá) mostrava como se deve cortar cada ave, ou como se

⁸ A pessoa de religião se apronta quando assenta todo o Orumalé, os doze orixás do panteão do Batuque. Mas isso não encerra o processo de construção dessa pessoa *de religião*, depois do *apronte*, muitos outros axés vão sendo ganhos conforme a maturidade do seu orixá pessoal, o que segue o cumprimento de tabus e rituais de sacrifício e oferendas. Dentre esses axés estão o de búzios (Ifá), de faca (Obé), de fala, e assim sucessivamente.

separam as *inhalas*⁹ de cada animal. Foi também Roberta quem confirmou minha cabeça quando eu quis saber qual era meu *juntó*, os três orixás que respondem respectivamente pela minha cabeça, meu peito e minhas pernas¹⁰. Com o povo de Roberta D'Iemanjá, do Reino de Iemanjá e Oxalá, do Centro Espírita Umbandista Cacique Mãe Iara e Cabocla Jurema, e ainda a falange de exus liderada pelo Exu Abana-abana, o convívio estreito se deu nas mais diversas circunstâncias, todas elas em âmbito religioso, a princípio. Portanto, mesmo que meu foco de investigação fossem os orixás, a pesquisa com o povo da casa de Roberta impôs-me o contato com toda uma cosmovisão que eu havia recortado e separado, sem notar a princípio que tal arbitrariedade impossibilitava perceber um aspecto fundamental desta pesquisa: como as pessoas *de religião* manipulam suas relações consigo mesmos, entre si, com os deuses e as entidades, com a natureza e com a sociedade mais abrangente, sem que isso implique na centralização de um indivíduo como instância separada das demais, só se ligando a uma esfera do real quando se desvinculando de outra. Ou seja, como a “noção de pessoa humana folheada”¹¹ (Goldman, 1984), ou esparramada, deve ser encarada, enquanto

⁹ *Inhalas* são patas, asas, víceras e outras partes dos corpos de animais depositadas no quarto-de-santo no dia da “matança”. No caso dos pombos, são separados a ponta do pescoço, a ponta das asas, o coração, a moela, os ovários, os testículos, o fígado e os pés sem o couro e sem as unhas (estes são oferecidos crus). Já dos galináceos, as *inhalas* divididas são: a moela, a ponta das asas e do pescoço, o fígado, o coração, os testículos do galo e os ovários das galinhas crus e os pés, sem couro e sem unhas. Mas essas especificidades podem variar de casa para casa, e até mesmo de orixá para orixá.

¹⁰ O fato de saber de quais orixás alguém é filho pode dizer muito a respeito das características pessoais desta pessoa, associação que não é enunciada sempre ou constantemente fundida em tal indivíduo como uma personalidade individual psicologizada – o que iria de encontro à própria noção de pessoa múltipla compartilhada pelas “pessoas de religião” – mas os estereótipos de cada orixá em seus filhos geralmente é evocado quando de uma situação de crise ou ainda para explicar determinadas reações particulares.

¹¹ Em *A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé*, Marcio Goldman destaca o lugar da discussão acerca das noções de pessoa nas pesquisas com o Candomblé – evoco tal discussão aqui, pois, para afirmar que acompanho as perspectivas do autor quanto a noção de pessoa a ser levada em conta nos estudos com religiões de matriz africana. Considerando a idéia de que o “individualismo” moderno não seria universal nem mesmo nas sociedades ocidentais, com as quais mais foi vinculado, Goldman adota a concepção de pessoa humana apresentada como “folheada” (expressão de Françoise Héritier); assim, seguindo a noção de identidade como um tipo de foco virtual a partir do qual fazemos as referências para explicar determinadas coisas (Levi-Strauss, 1977), a noção de pessoa pensada no Candomblé também seria a de uma pessoa formada pela “coexistência de uma série de componentes materiais e imateriais”. Em trabalho posterior, no artigo *Formas do Saber e Modos do Ser: Observações sobre multiplicidade e ontologia no Candomblé*, publicado em 2005, Goldman aponta o texto “A Concepção Africana de Personalidade”, de Roger Bastide, como uma grande obra sobre “ontologia africana”. Neste texto Bastide apresenta a concepção africana de *Ser* como possuindo uma escala de graus de existência. Ao contrário da filosofia pós-Kant, que não

fator estrutural norteador nas análises dos rituais (e das experiências do cotidiano) das religiões de matriz africana.

Isso não quer dizer que nas outras casas, além da de Roberta, esse contato houvesse sido barrado, ao contrário, era eu quem resistia a essa abordagem, visto que meu projeto inicial tinha como foco a relação entre as categorias sensíveis do mel e do dendê e a classificação dos orixás do panteão africano. Portanto, foi nos momentos em que me afastava de meu planejamento inicial, quando Roberta pedia para que eu acompanhasse e fotografasse os rituais da umbanda ou as cerimônias de nação, que minha experiência com esse campo religioso transbordou os limites da racionalidade científica, pois eu realmente não me preocupava tanto em aprender cada detalhe, mas em ser solícita com os que me convidavam a participar. E isso fica claro quando Goldman (2005b) cita Bastide, ao tratar do aprendizado no candomblé e sua relação com a pesquisa etnográfica: *“a participação não é um categoria do pensamento, mas uma categoria da ação (Bastide, 1978, p. 273), uma categoria pragmática.”*

Seja na longa espera pelo ônibus que nos levaria a passar noite e madrugada no leito de uma cascata por ocasião da terreira de encerramento dos trabalhos de 2007, ou ainda na assistência das terreiras quinzenais da Umbanda; seja na abordagem incompreensível do Exu que queria fotos na sua festa de aniversário, ou na espera pela limpeza de fim de ano¹², meu contato com Roberta e seu povo exigia-me a desterritorialização do lugar que eu havia reservado à minha posição de etnógrafa, e a constante construção de novos territórios de existência em meio às pesquisas. Entre eu ser chamada de Marília, fui “a fotógrafa”, a “amiga da Vitória”, a “guriazinha”, a Marília Do Ogum (que não era a outra Marília da casa, a de Obá). Todas elas sem se excluírem e sem serem excluídas pelo meu nome próprio, mas atualizadas suas

permite pensar em estágios intermediários entre o *Ser* e o *Não-Ser*, na ontologia do candomblé é pensada e construída uma continuidade entre os humanos não-iniciados (tangenciando o *Não-Ser*) e o *Ser* pleno dos orixás. Nas palavras de Goldman: “[...] caminho a ser percorrido pelos que, ingressando no culto, passam pelos rituais e aceitam as obrigações. Caminho, claro, cheio de idas e vindas, de perigos, que se acentuam ao longo do percurso. Pois se o estrito cumprimento das prescrições permite a passagem em um sentido, sua não observância, as faltas e equívocos, ameaçam todo o sistema de entropia”.

¹² Limpeza de fim de ano é um ritual feito geralmente em dezembro ou janeiro, no qual são passados no corpo da pessoa os axés (comidas ou objetos simbólicos) de cada um dos doze orixás do Batuque para que estes o limpem de energias carregadas, pesadas.

intensidades nessas denominações.

Contudo, se houve uma relação de campo a partir da qual eu possa dizer que este projeto se edifica, essa foi a que estabeleci com Vitória D'lemanjá, com quem percorri de certa forma o itinerário de uma filha-de-santo do Batuque, pronta e prestes a se tornar mãe-de-santo. Vitória é filha-de-santo de Roberta D'lemanjá e afilhada de Diamantino D'Oxalá na religião, e a partir dela fui apresentada a estes e às demais pessoas que se fizeram minhas interlocutoras. A maioria dos rituais dos quais participei também foram acompanhados por ela e durante um certo tempo, esse acompanhamento mútuo refletia sua tentativa de evitar que eu “entendesse mal” o que se passava, bem como meu esforço em conhecer o que ela tinha a me dizer sobre o que acontecia em determinados momentos.

Sendo assim, o anúncio de que algo se transformara no campo, requerendo transformações metodológicas, se deu quando minha principal interlocutora, com quem eu vinha convivendo desde a primeira entrevista que fiz em Pelotas e com quem conversava cotidianamente sobre minhas dúvidas em relação ao Batuque e à Umbanda, declarou-me que nossas pessoas (eu pesquisadora/ela iniciada) deveriam ser desvinculadas no que tangia ao meu método de pesquisa:

Marília, a partir de hoje nós seremos só amigas, não conversaremos mais sobre religião. E tenho um conselho pra te dar: tu não viste nada, não conheces ninguém, não foste na casa de ninguém. Te faz de boba. Ninguém merece a confiança de ninguém. A partir de hoje a gente não vai mais conversar sobre religião. Tu não vais mais me perguntar nada sobre religião porque eu não vou te responder. A partir de agora eu só vou responder, quando eu souber, para o Rodrigo, porque eu vou ser mãe-de-santo dele. (Vitória D'lemanjá)

Perguntei qual a razão deste corte e ela respondeu que queria evitar me dar informações erradas, e que muitas coisas que eu perguntava ela não sabia me responder, pois eu pensava muito nas coisas – ela enfatizava a cobrança que seu orixá lhe fazia com relação aos ensinamentos equivocados. Eu circulava de maneira mais intensiva por três casas de Nação e, conhecendo a capacidade imanente de transformação e atualização destas religiões - mesmo que as três casas fossem de Cabinda, as dúvidas e as experiências que eu apresentava para Vitória eram de fato muitas vezes distantes daquelas que ela vivenciava – minhas perguntas nem sempre se encaixavam nas respostas que

ela tinha para me dar. Nem sempre as respostas podiam ser dadas. Ela estava em vias de ser escolhida pela primeira vez para ter um filho-de-santo, havia completado um ano de aprontamento e agora era o seu axé de mãe-de-santo, o mesmo axé de sua Mãe Iemanjá Bomi, vertido da Iemanjá de Roberta, que se espalharia com os fundamentos que passaria a transmitir. *“Uma extrema responsabilidade”*, segundo ela, que não se sentia ainda segura com a nova posição. Sendo assim, tratou logo de independentizar-me. Eu poderia continuar assistindo todos os rituais que quisesse, porém sem fazer uma pergunta sequer, sem vincular-me à sua pessoa.

Com Rodrigo, de certa forma, eu havia estabelecido uma relação de afinidade, de cumplicidade até, eu diria, pois quando das observações dos serões, dos cortes, ou das festas mesmo, percebi que ocupávamos posições muito parecidas – observávamos, ajudávamos quando necessário, mas nunca participamos efetivamente dos rituais, senão do que ocorria entre eles – e a curiosidade, as dúvidas, eram divididas: “quem descobrir primeiro conta para o outro”. Rodrigo começou a fazer perguntas tanto para mim quanto para Vitória, assim como eu fazia. O que nenhum de nós dois havia notado até então era que existia, ou deveria existir, um significativo intervalo entre Rodrigo e eu: eu não tinha pretensões de me iniciar, e Vitória confirmava e sempre reforçava tal condição, por isso fornecia toda a informação que conseguisse me dar quando eu solicitava, desde que a entrevistei¹³. Eu circulava por outras casas, seja fazendo entrevistas, seja observando rituais, seja quando convidada pelos pais-de-santo a fotografar os batuques, e isso me colocava em contato com diferentes fundamentos, ou melhor, com diferentes maneiras de atualizar saberes, com diferentes fontes de axé.

O “não saber responder” de Vitória está menos conectado ao quanto ela sabe do que a existência de minhas perguntas; só as respostas existem e para cada pessoa elas existem de uma maneira pessoal, é como se as perguntas só

¹³ No dia mesmo em que fomos apresentadas, fez questão de dizer que estava se dispondo a compartilhar seu conhecimento religioso comigo porque considerava importante que se construísse para além dos muros dos templos um saber “sério e desmistificador” sobre as religiões de matriz africana, o que corresponderia ao oposto do que fazem as igrejas neopentecostais, as quais investem massivamente contra tais cultos. Um bom tempo depois me contou que tal confiança só veio a se estabelecer de maneira mais sólida quando os búzios confirmaram a boa fé de minhas intenções.

pudessem ser possíveis depois de experimentadas as respostas. Os fundamentos não se oferecem como respostas, mas como efeitos às necessidades situacionais. E isso não descarta, pelo contrário, reforça, a idéia de que é preciso circular, intercambiar favores, estabelecer laços de afinidade com outras terreiras, como o apadrinhamento, por exemplo. Mas esse trânsito é controlado pelo pai ou mãe-de-santo de cada um, pois o orixá deste está sendo feito, criado, com base nos fundamentos e nos conhecimentos que o filho-de-santo recebe daquele, com as características que ele lhe atribuirá dentro das possibilidades que cada santo abarca; a responsabilidade sobre o santo que passa a ser feito é, até o aprontamento, do pai-de-santo do iniciado, e este depende do que lhe será ensinado – ensinar na religião não é fazer alguém aprender, mas permitir que se veja, permitir que se ouça, aquilo que se consegue mostrar e, sobretudo, deixar que se pratique, se participe dos rituais - práticas que se estruturam naquilo que Lévi-Strauss chamou de “abastardamento do pensamento” -, e o conhecimento se solidifique nessa impossibilidade de pensá-lo. Assim, no espaço ritualístico das religiões afro-brasileiras, falar também é agir, transcende a possibilidade lingüística de representar. Resta agir, ou melhor, não resta nada além do agir ou não agir, viver o abstrato, e não pensar o abstrato, como pretende o saber científico ocidental.

Digo que foi a relação com Vitória a que alicerça este projeto porque foi a partir do estabelecimento das regras de convivência descritas acima que optei definitivamente por estar “no lugar do nativo”. Apostei meu projeto no fato de que tornar-me “apenas amiga” de Vitória não empobreceria minha outra situação, a de pesquisadora, apenas me desterritorializaria dela – o que abre margem para a possibilidade de que Vitória também ocupasse o lugar de antropóloga¹⁴. Assim, mantivemo-nos só amigas, e eu não fiz mais nenhuma pergunta, seja quando assistíamos aos rituais juntas, seja quando a ocasião de nos encontrarmos nada tivesse a ver com sua rotina religiosa. Como já éramos amigas, e eu sempre fizera anotações no diário de campo acerca das conversas que tínhamos sobre religião, em nada mudei minha estratégia,

¹⁴ Sobre a perspectiva simétrica de tomar a antropologia como “prática de sentido em continuidade epistêmica com as práticas sobre as quais discorre”, ver: Viveiros de Castro, Eduardo (2002). *O Nativo Relativo*.

apenas respeitando a advertência de não perguntar sobre o que ouvia. E assim, parafraseando Goldman no que tange ao Candomblé, por ser o Batuque antes “um modo de vida” do que apenas uma religião separada dos outros campos que compõem a realidade, continuamos, Vitória e eu, a conversar cotidianamente sobre religião; porém, agora, quem ditava a pauta sobre o que seria falado sobre o tema ou não era ela, não mais meu esquema de sistematização de aprendizagem. E o método de fazer registros no diário, conseqüentemente, foi se tornando cada vez mais esparso, à medida que tratar de religiões de matriz africana desvinculou-se das experiências de campo programadas como tais; as informações eram espalhadas, eu filtrava as que coincidiam com meu objeto previamente definido. Mas e as outras, as que estavam entre essas que eu selecionava? O que eu fazia com essas comunicações aparentemente descartadas, ou inicialmente não absorvidas pelo recorte inicial?

Somadas todas as relações de campo descritas acima com todas aquelas distribuídas na impossibilidade de serem descritas, e ainda os eventos que envolveram as escolhas metodológicas que fiz, posso dizer de meu processo de pesquisa etnográfica o mesmo que Gisele Binon Cossard descreve de uma jovem que se inicia no candomblé:

“[...] não é bom aprender depressa demais, uma vez que tudo o que se faz no candomblé pode acarretar, em caso de erro, consequências extremamente nefastas para si e para os outros. Se alguém toma iniciativas cedo demais, pode provocar o descontentamento das divindades, devido a conhecimentos mal assimilados e utilizados sem discernimento. As divindades podem, então, desencadear catástrofes, que chegam à loucura e até mesmo a morte. ‘O Tempo não gosta do que se faz sem ele’, dizem as mais antigas. É preciso, portanto, ter muita paciência e perseverança, pois assim serão criadas amizades e, em troca de longas horas de trabalho, serão adquiridos conhecimentos preciosos, ao se prestar atenção nas conversas, e serão aprendidos as diferentes cantigas e passos de dança ao se comparecer a todas as festas. À medida que o tempo passa, a noviça adquire mais segurança. O conhecimento do ritual entranha-se lentamente nela. Gestos e palavras, danças e melodias acabam por se tornar automatismos indissociáveis” (Cossard 1970: 226-227 apud Goldman 2005).

Evitar realizar qualquer ritual iniciático e, portanto, não territorializar-me enquanto filha-de-santo, além de corresponder às minhas escolhas pessoais, permitiu que continuasse pesquisando em outras casas de religião e entrevistando outras pessoas. Mas com o tempo, essa inicial vantagem de circular e poder observar os rituais em diferentes casas e conversar com várias

peessoas, mostrou-se obsoleta e perigosa. A partir de setembro de 2007, após um curto afastamento do campo, passei a sentir certa repulsa em relação a este, o cheiro de podre dos quartos-de-santo nas noites de batuques de quatro-pés causava-me um incômodo que variava do nojo à raiva, o que não me permitia suportar muito tempo de observação nas festas; essa irritação e impaciência se transpunha também para os outros rituais, inclusive os da Umbanda, mas só foram percebidas quando da leitura posterior dos diários de campo, no qual figuravam dentre as escassas anotações que fiz durante este período. Outros fatores que me afastaram das observações foram um acidente e um roubo. Somente retornei ao campo efetivamente, em janeiro de 2008, mas com o plano realizar entrevistas semi-estruturadas com pessoas *de religião* a fim de escrever um artigo acerca das imbricações entre as noções de pessoa e sensibilidade nas diferentes formas de possessão envolvidas pelas religiões praticadas por meus interlocutores. Nessas entrevistas os principais assuntos abordados diziam respeito às sensações de estar incorporado (na Umbanda), ou de perceber a aproximação de seu orixá pessoal (no Batuque), ou ainda de notar que se está “tocado”, enfeitado. Concluí quatro entrevistas, a última foi realizada dia 28 de janeiro, mas os planos de escrever o artigo não se concretizaram como havia sido planejado, tornando-se este a primeira versão do capítulo etnográfico desta dissertação.

Considerações teóricas e metodológicas

Certamente mesmo antes de Malinowski ter ocultado alguns de seus diários de campo das pesquisas realizadas entre 1914-1915 e 1917-1918, nos quais relatava impressões “irreveláveis” a respeito dos nativos da Nova Guiné e das Ilhas Trobriand – intimidades, desejos, repulsas, sentimentos e opiniões nem um pouco cabíveis para a noção de ciência que o pesquisador polonês pretendia atribuir à antropologia¹⁵ – mais precisamente, desde que o homem e suas relações, suas sociedades, passaram a ser vistos como objetos da

¹⁵ Noção esta que condizia com um ideal de rigor científico para a afirmação de uma disciplina considerada ainda jovem no início do século XX, uma ciência objetiva, quase cartográfica, tendo como parâmetro metodológico as ciências físicas e biológicas.

observação participante de um sujeito pesquisador (método consagrado por Malinowski) que os antropólogos têm em sua pauta de temas mais discutidos e delicados a questão do distanciamento pontual e da familiaridade necessária entre o etnógrafo e os “seus” nativos.

E isso se configurou, no discurso acadêmico, primeiramente na atenção dada à presença do pesquisador no campo e os impactos que esta incursão traria para as sociedades ditas tradicionais, que submeteriam suas vidas cotidianas ao olhar perspicazmente treinado de um sujeito branco, ocidentalizado, e mais, a uma comunidade científica e política muitas vezes interessada em levar luzes e progresso a todo canto do mundo que não houvesse ainda sido tocado pelo seu saber secular e libertador, comprometido com o fim das desigualdades de um mundo pós-colonialismo, que se globalizava. Comprometimento que, quando radicalizado, criou a tão forte e ingenuamente defendida idéia relativista de que seríamos nós, humanos, todos iguais por natureza, isso bastando para que o profissional etnógrafo devesse concentrar-se em descrever as diferenças que culturalmente (ao contrário de naturalmente) iam se configurando em cada sociedade, tornando-as diversas entre si e em relação à dele. Isso em se tratando de natureza humana, é bom lembrar, pois há também abordagens que utilizam o termo “natureza” no sentido não-humano da palavra, tomando a cultura como “instrumento e resultado de um processo de adaptação ao meio ambiente” (Viveiros de Castro, 2002; 2006), noção que vem acompanhada de uma polarização entre as categorias natureza e cultura.

Segundo Viveiros de Castro (2002), na tradição antropológica francesa, a natureza humana é tida como um substrato universal das variações culturais, visível a partir do cancelamento das diferenças, um “máximo denominador comum” das culturas, criador de um sujeito constante que emite significados variáveis, “uma substância auto-semelhante situada em algum lugar natural privilegiado (o cérebro, por exemplo)”, uma limitação que determina os seres humanos a não serem outra coisa que não seres humanos. Mas isso tudo numa tradição que toma a relação entre as variações culturais como o filtro para observarmos que temos todos uma mesma natureza, que temos culturas diferentes, mas desenroladas de estruturas universais de pensamento – não por acaso a teoria estruturalista de Lévi-Strauss voltou-se para a dimensão

inconsciente dos fenômenos sociais. Assim como Lévi-Strauss, os americanos também estiveram concentrados no par natureza/cultura, seja quando preocupados com a padronização afetiva e cognitiva dos indivíduos, seja buscando constantes psicológicas transculturais (Idem, 2006 [2002]).

É um pouco o esforço de Boas, que, no final do século XIX concluiu *Um ano entre os esquimós* (1887) lamentando o fim de sua estada entre os nativos e revelando, não sem uma dose de surpresa, a familiaridade entre suas virtudes e as do povo com quem pesquisou. Embora buscando as particularidades culturais de cada sociedade, e “apesar das diferenças” no modo singular de viver dos esquimós em relação à sociedade americana, é nas semelhanças, ou nos “universais psicológicos” que Boas encontra essa natureza humana.

Depois de muitas pequenas aventuras, e depois de uma relação longa e íntima com os esquimós, foi com um sentimento de tristeza e pesar que me separei de meus amigos árticos. Eu tinha visto que eles desfrutavam a vida, e uma vida dura, como nós; que a natureza também é bela para eles; que os sentimentos de amizade também estão arraigados nos seus corações; que apesar de levar uma vida rude, o esquimó é um homem como nós; que seus sentimentos, suas virtudes e suas deficiências são baseados na natureza humana, como os nossos. (In: Stocking Jr, 2004 p. 80)

Mesmo assim, nota-se que a preocupação está voltada para uma comparação que busca certa equiparação entre a vida dos esquimós e a cultura do etnógrafo, sendo esta última a forma a modelar a primeira rumo à descoberta de sua civilidade, se não evidente a um primeiro olhar, revelável no contato familiar cotidiano, o que é possível graças a uma natureza comum. Não se pensava ainda na possibilidade de que o trabalho de campo transformaria, ou melhor, perturbaria (em um bom sentido do termo), além da vida dos nativos, sobretudo a do antropólogo. A noção que se parecia ter do objetivo do trabalho etnográfico nos idos da consolidação da etnografia colada à observação participante – e do teórico antropólogo ao técnico etnógrafo - pode ter seu esboço vislumbrado quando Malinowski, na célebre introdução de *Os Argonautas do Pacífico Ocidental* (1984 [1922]), afirma que

a etnologia trouxe leis e ordem àquilo que parecia caótico e anômalo. Transformou o extraordinário, inexplicável e primitivo mundo dos “selvagens” numa série de comunidades bem organizadas, regidas por leis, agindo e pensando de acordo com princípios coerentes (p. 23)

A cultura como um todo integrado e coerente, regulando o

comportamento dos indivíduos e alocando personalidades sociais e coletivos específicos e, ao mesmo tempo, organizando a função das instituições sociais de suprirem as necessidades básicas dos organismos individuais e garantindo então a sobrevivência do corpo social, foi assim pensada pela tradição estrutural-funcionalista britânica como o objeto da antropologia, social portanto.

O problema da disciplina, então – seja o formulado pela escola americana, até a contemporânea hermenêutica, passando pela noção “utilitarista” de Malinowski, e pelos sistemas de diferença de Lévi-Strauss (Viveiros de Castro, 2002) – deveria ser preenchido com os significados particulares que o etnógrafo encontra em campo e que viriam a relativizar seus conceitos, ou seja, os únicos conceitos objetivamente elaborados para responderem questões postas pela cultura do cientista. É já sabido enfadonho dizer que esse “poder” de elaborar conceitos se designa a uma ciência ocidentalizada - para não essencializar o termo “ocidental”, uma entidade onipotente, calçada na legitimidade de um determinado Estado moderno democrático e suas formas de conhecimento “legitimadoras”.¹⁶

Porém, para tornar as idéias aqui expostas mais claras, torna-se interessante expor que o próprio conceito de cultura - como forma extra-somática de organização dos coletivos humanos (para Malinowski e outros), como comportamento adquirido pelos indivíduos (para Boas), e mesmo como uma teia de significados (para Geertz e seus companheiros) ou como opositor civil ao domínio do estado de natureza (para Lévi-Strauss) –, ele mesmo, é um conceito reacionário, porque separa algo de uma semiótica que é totalmente vivida, na visão de Guattari, ou seja, ao se reificar a cultura em um conceito que abarque determinados aspectos da vida em sociedade, está-se reduzindo uma instância que permeia tudo o que é vivenciado, tudo o que é real, aquilo que mostra o que possui sentido e o que não o possui na existência das coisas

¹⁶ Em *Jamais fomos modernos* (1994), Bruno Latour discute a crise do conceito de modernidade e todos os adjetivos que o seguem temporalmente (pré-moderno, pós-moderno, etc.) , bem como demais classes de palavras que a ele se colam, propondo a antropologia simétrica como meio para descrever o mundo que se tem como moderno e que, portanto, criou coisas tidas como modernas - como a própria antropologia - e mesmo assim não consegue atingir o ideal de modernidade que propõe. Essa discussão permeará meu trabalho, por ser este de inspiração simétrica, mas deter-me de maneira esmiuçada neste ponto, aqui, desviaria o curso das idéias que exponho para tornar compreensível a etnografia apresentada. Isso não quer dizer que não voltaremos a evocar (e citar) Latour e outros teóricos ligados à antropologia simétrica.

e dos seres, do cosmo

É uma maneira de separar atividades semióticas (atividades de orientação no mundo social e cósmico) em esferas, às quais os homens são remetidos. Tais atividades, assim isoladas, são padronizadas, instituídas potencial ou realmente e capitalizadas para o modo de semiotização dominante – ou seja, simplesmente cortadas de suas realidades políticas. [...] A cultura enquanto esfera autônoma só existe a nível dos mercados de poder, dos mercados econômicos, e não a nível da produção, da criação e do consumo real. (In: Guattari & Rolnik, 1986)

A própria noção de natureza como limite cartografável, seja humana ou não-humana, contornando a cultura que tanto ocupou o pensamento antropológico, se dissolve então, ou não mais se coloca como um dos dois pólos de uma relação. Melhor, como observa Viveiros de Castro (2002), ganha um sentido matemático, “de ponto para o qual tende uma série ou uma relação”, indicando as capacidades virtuais dos seres humanos.

No entanto, a compreensão da antropologia como uma ciência voltada para o distante (crenças, rituais, etc.), sem se preocupar com o próprio sentido que o pensamento científico dá para o mundo, um aparato “moderno” para registrar leis, detendo-se a regularidades, traduzindo significados e os colocando numa função de “querer dizer algo” correspondente às categorias ou conceitos básicos da disciplina, reduzindo as possibilidades criativas dos coletivos a particularidades enquadráveis num arcabouço teórico que é logicamente limitado, é uma estrutura que se mantém no pensamento antropológico até a contemporaneidade, embora tendo sofrido atualizações e lapidações. Para Roberto Cardoso de Oliveira (2006 [1994]), pesquisador de inspiração hermenêutica, por exemplo, o “encontro etnográfico” seria uma “fusão de horizontes”, em que nativo e pesquisador devem se ouvir como “iguais”, sem que com isso o etnógrafo precise ter receio de contaminar o discurso do outro com o seu. Nessa perspectiva, olhar e ouvir se complementam no objetivo de eliminar todos os “ruídos que sejam insignificantes”, ou seja, que não façam nenhum sentido no corpus teórico de sua disciplina ou do paradigma no interior do qual o pesquisador é treinado. Um dos grandes entraves dessa tendência metodológica – bastante vigente, ultimamente, diga-se de passagem - que busca na observação participante captar o “excedente de significado” é que o olhar do pesquisador é tão “disciplinado” que o que espera ver no campo é no máximo a modificação

daquilo que já foi em análises anteriores o que está descrito na bibliografia. Não se está, assim, preparado para o que há por vir, para o que a tradição do nativo aponta como cultura. Ou seja, se “cultura, sociedade e natureza dão na mesma” – e nenhuma das grandes tradições teóricas da antropologia conseguiu por si só instituir um objeto próprio da disciplina –, como aponta Viveiros de Castro (idem), a cultura como objeto da antropologia não existe, ou melhor, sua existência estará submetida às atualizações que sua noção recebe e que variam no tempo e no espaço; isso porque, para Viveiros, “a matéria privilegiada da antropologia” é a socialidade humana, as relações sociais nas quais o que chamamos de cultura se atualiza. E se elas variam, “‘cultura’ é o nome que a antropologia dá à variação relacional” (idem). E dizer que os conceitos dos nativos têm relação com os do antropólogo significa levar em consideração que são relativos uns aos outros, o que não anula diferenças ou sobrepõe teorias nativas e científicas, mas sim os coloca em ressonância, atribuindo o mesmo estatuto filosófico a ambas.

Visto isso, chego ao ponto em que pretendo apontar que raciocínio metodológico guia as linhas de minha etnografia. No parágrafo acima trago Viveiros de Castro não apenas para encerrar a discussão teórica que inicio sobre a concepção de cultura que me acompanha ou sobre qual seria o objeto da antropologia que pratico. Desenvolvo as idéias desse autor para anunciar que o texto construído nesse trabalho de pesquisa é a tentativa de fazer o que ele chamou de “ficção antropológica”, uma ficção controlada pela experiência, experiência de uma imaginação; a experiência etnográfica de permitir que o campo problemático – e não o contextual¹⁷ – seja um mundo composto a partir dos objetos do pensamento nativo, pensamento este que experimentarei a partir do meu, é lógico. Isto é, como de certa forma já foi dito, aceitar que o que tanto se chamou de objeto, ou mesmo o que Geertz nomeou de “ponto de vista do nativo”, não existe antes de um pensamento creditá-los tais status. Volto então a reforçar que, portanto, meu objeto neste estudo é o que esteve por vir, os conceitos que foram tomando forma e matéria a partir da decisão de

¹⁷ Em *A Interpretação das Culturas*, Clifford Geertz afirma que a interpretação antropológica não deve jamais ser desvinculada da ocasião, do lugar, das pessoas específicas que compõem o cenário do acontecimento descrito, sob o risco de tornar-se vazia. A interpretação do antropólogo, para o autor, consiste, portanto, em “traçar a curva de um discurso social; fixá-lo em uma forma inspecionável. [...] tentar salvar o ‘dito’ num tal discurso da sua possibilidade de extinguir-se e fixá-lo em formas pesquisáveis” (1973 [2008], p. 13-15)

descrever as relações que estabeleci com o ponto de vista dos nativos acerca do nosso encontro: eu, uma antropóloga em formação e meus mundos possíveis, e eles, o *peçoal de religião* e seus mundos possíveis.

Cabe aqui como recurso elucidativo citar um trecho do artigo *O nativo relativo*, no qual Viveiros expõe o que significou, em suas pesquisas com povos indígenas brasileiros, “tomar as idéias indígenas como conceitos”:

A noção de conceito supõe uma imagem do pensamento como atividade distinta da cognição, e como outra coisa que um sistema de representações. O que me interessa no pensamento nativo americano, assim, não é nem o saber local e suas representações, mais ou menos verdadeiras sobre o real [...], nem a cognição indígena [...] Nem representações, individuais, ou coletivas, racionais ou ('aparentemente') irracionais, que exprimiriam parcialmente estados de coisas anteriores e exteriores a elas; nem categorias e processos cognitivos, universais ou particulares, inatos ou adquiridos, que manifestariam propriedades de uma coisa do mundo, seja ela a mente ou a sociedade. Meu objeto são os conceitos indígenas, os mundos que eles constituem (mundos que assim os exprimem), o fundo virtual de onde eles procedem e que eles pressupõem. Os conceitos, ou seja, as idéias e os problemas da 'razão' indígena, não suas categorias do 'entendimento'. (Viveiros de Castro, 2002, pp. 124-125)

Estudar com religiões americanas de matriz africana - assim como de certa maneira o estudo com povos indígenas - foi, durante algum tempo, dentro da antropologia investigar porções ainda selvagens de coletivos humanos, revirar o homem pelo seu lado irracional, buscando (e “encontrando”) atributos primitivos ou patológicos da mente humana, ou mesmo deficiências cognitivas de algumas raças¹⁸. Sintetizando, e ampliando ao mesmo tempo, pode-se dizer desses estudos o que Lévi-Strauss (2003 [1955], p. 238) disse dos estudos dos mitos em etnologia religiosa, que seriam vistos de forma estéril e enfadonha como “devaneios da consciência coletiva”, ou seja, “formas grosseiras de especulação filosófica”. E se as opções metodológicas de que me valho, acredito, são construções feitas a partir da desconstrução de tais teorias tidas como “etnocêntricas” - no jargão da disciplina - o são por considerarem que atribuir estatuto epistemológico às idéias do *peçoal de religião* é um esforço de diminuir os intervalos entre as diferenças culturais com as quais o trabalho etnográfico se preocupa, sem, portanto, desconsiderar a continuidade que os aloca e dá sentido. Por isso a adoção da simetria, e não

¹⁸ Márcio Goldman faz um interessante levantamento dessas teorias em *A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé*, dissertação de mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ.

por pretensão ao sonho relativista de cromatizar o mundo, onde tudo perde a diferença e só as cores com que se pinta o real é que se diversificam, criando um imenso intervalo entre aquilo que é diferente.

Portanto, se, ao que me parece, a fórmula metodológica pela qual optei para desenvolver esse trabalho já ganha uma aparência delineável e apresenta um fundo teórico mais geral com as páginas acima. A seguir este capítulo se desdobrará sobre aspectos mais específicos das orientações que estruturaram a etnografia a que me propus. Voltarei, então, ao que muito sucintamente tratei no primeiro parágrafo, e que diz respeito à clássica discussão sobre o antropólogo enquanto “autor” e “personagem”¹⁹ do texto etnográfico; faço isso para pontuar como coaduno com Viveiros de Castro a idéia de construir uma ficção etnográfica. Não é, por isso, em vão, que dou os primeiros passos a partir da obra de Malinowski.

Sobre “eu”: entre pessoas e não-pessoas, lugares e não-lugares

Pelas lentes da sua câmera fotográfica, Malinowski deixou registrado não apenas os rituais, cerimônias e outros aspectos da vida social nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia, descritos com esmerado objetivismo em *Os Argonautas*, depois de um longo período mergulhado em tais sociedades. Mais que isso, o que ficou gravado pelo olhar do nativo voltado para a câmera, foi a presença do pesquisador, do antropólogo que “esteve lá”. Era isso o que estava em jogo – fazer um retrato dos outros a partir de “ter estado lá” – e, quando voltados para as desventuras de Malinowski, foi sobre isso que os teóricos da antropologia refletiram, em sua grande maioria, até a contemporaneidade: como separar o que é de fato aspecto da cultura dos nativos e o que são as inferências, teóricas ou não, do antropólogo. Pensar na representação do processo da pesquisa no texto etnográfico foi (e é) muitas vezes o mesmo que descrever o que o pesquisador observava a partir de sua

¹⁹ Embora não compartilhe da maneira como Clifford Geertz embasa seus argumentos sobre o caráter literário do texto etnográfico, utilizo aqui as categorias polarizadas por ele, para logo em seguida fazer o contraponto de minhas idéias com relação as suas. Geertz dedicou um livro à discussão desse tema – *Obras e Vidas: O antropólogo como autor* (2002) -, e de tal obra extraio as principais proposições do antropólogo americano.

participação na vida dos selvagens (dos outros, para ser mais atual), descrever como ele agia frente à experiência da vida dos “primitivos”, já que, em se tratando do trabalho de campo em si, todas as formas verbais não passivas provinham da sua pessoa – e faziam parte de um arcabouço metodológico transposto para o texto pela simples presença de um profissional formado teoricamente para estar em campo e descrever o contexto para o qual dirigia suas análises.

Quando muito, ao tornarem-se pungentes tais questões, a saída foi abordar o trabalho do etnógrafo e o texto etnográfico a partir da criação literária de um autor “testemunha ocular”, como observou Geertz (2005 [2002]), o que deslizava para outro problema, conforme ele, o da sustentação de um “eu convincente” que acompanhe a abordagem do tipo “eu-testemunho”. Mas a própria reflexão de Geertz, em *Testemunha ocular: os filhos de Malinowski*, surge a partir da discussão sobre *Diário no sentido estrito da palavra* (1967), publicação das páginas que serviram como espécie de confissão ao intelectual preocupado com a objetividade de seu saber, e ao mesmo tempo não cego com relação ao caos e às tormentas que o isolamento entre os “seus outros” lhe causara.

Então, o que se lia nas páginas de seu diário publicado apenas em 1967? O que era aquilo que Malinowski preferiu não juntar à sua etnografia? Desabafos, posicionamentos, momentos de reflexão acerca de sua própria condição humana e sua vocação, sobre o real valor de estar lá “entre os bárbaros” enquanto uma guerra provocava atrocidades aos seus iguais... Não se sabe e pouco importa saber se para Malinowski os registros que resultaram na publicação de *Um diário no sentido estrito da palavra* surgiram de momentos críticos em que o isolamento e o estranhamento ocasionados pelo método que propunha – não só observar, mas participar da vida nativa como os nativos – fizeram-no expor todo o martírio a que se prestava em nome de seus projetos científicos, ou se tais apontamentos seriam dados para uma reflexão posterior. O que se sabe, e o que importa aqui, é que no momento em que Malinowski pensou a elaboração e publicação de *Os Argonautas*, os diários ocultados não cabiam como material para sua obra etnográfica de precisão quase “anatômica”, usando o termo de Geertz.

E é o mesmo Geertz quem mais explicitamente afirmará que o problema

aí colocado é de ordem literária. Isso porque para ele, primeiramente, o antropólogo não faz outra coisa senão escrever, ou melhor, escrever seria o trabalho antropológico – tudo o que se observa, se analisa e se registra não o é se não for fixado na descrição etnográfica (Geertz, 2008 [1973], p. 14). O que permite a Geertz acreditar, como hermenêuta, que exista um “discurso social bruto”, de domínio dos nativos e minimamente acessível ao antropólogo, de cujo tal discurso não é o ator, o que pressupõe uma essência cultural por trás dos significados que o antropólogo consegue representar na etnografia. É como se as coisas ditas pelos nativos quisessem dizer outra coisa que não aquilo que eles pensam e dizem que elas são. Contrariamente a essas asserções, prefiro, assim, acompanhar o raciocínio de Viveiros de Castro, vindo a criticar essa corrente de pensamento, ao mesmo tempo em que expõe alguns pressupostos da mesma:

O antropólogo tem usualmente uma vantagem epistemológica sobre o nativo. O discurso do primeiro não se acha situado no mesmo plano que o discurso do segundo: o sentido que o antropólogo estabelece depende do sentido do nativo, mas é ele quem detém o sentido desse sentido – ele quem explica e interpreta, traduz e introduz, textualiza e contextualiza, justifica e significa esse sentido. A matriz relacional do discurso antropológico é hilemórfica: o sentido do antropólogo é forma; o do nativo, matéria. De fato, como diria Geertz, somos todos nativos; mas de direito, uns sempre são mais nativos que os outros. (Viveiros de Castro, 2002, p. 115)

Segundo, porque considera que a legitimidade da escrita dos etnógrafos é diretamente proporcional à sua “capacidade de nos convencer de que o que eles dizem resulta de haverem realmente penetrado numa outra forma de vida (ou, se preferir, de terem sido penetrados por ela) – de realmente haverem, de um modo ou de outro, ‘estado lá’” (Geertz, 2005 [2002], p. 15). Para o americano, então, como já foi dito, tudo é uma questão de convencer o leitor de que aquele “eu” criado entre o diário de campo e a descrição de sua observação participante, de fato representa o que é viver como os nativos; para Malinowski também era essa a preocupação. Não por acaso, mas porque para ambos quem escreve “sobre eles”, tendo estado com eles (e os absorvido com sua “sensibilidade”, além de com a capacidade de análise objetiva²⁰), é alguém

²⁰ Segundo Geertz, a estratégia literária de Malinowski para dar conta do que era escrever uma descrição a partir do método que ele defendia, a “observação participante”, foi desdobrar-se enquanto personagem, tentando discriminar aquilo que no campo era captado por sua sensibilidade e o que era apreendido por sua capacidade de análise. Para isso, ora se

que confessa e testemunha. Porque é também a literatura etnográfica, nesse ponto de vista, uma escrita “biográfica”.

O grande dilema, então, de se ser uma “testemunha ocular” é justamente ter-se como tal, e é o que coloca Geertz na encruzilhada da autoria, da representação fidedigna, de escrever sobre “eu” para falar da vida deles, sem que “eu” sature a descrição deles com o que é de mim... Como provar que estou sendo sincero (a respeito de quê)? Há uma verdade anterior à experiência? Se houver um parâmetro de sinceridade, creio, não será a palavra “eu” por si só que o corromperá. Enfim, a única solução que há para sair do enredo da teia problemática de Geertz é não tomá-la como problema.

No entanto, algo da circular questão de Geertz, pode ser útil, enquanto contraponto, para sustentarmos a argumentação metodológica a que se propõe este trabalho. Como o próprio autor menciona – amarrado, é claro, às suas noções de escrita e de objetivo da antropologia – “‘Eu’ é mais difícil de escrever do que de ler”²¹. Pode ser que Geertz tenha razão e todo o dilema literário do antropólogo se resuma às dimensões do pronome (e da pessoa) “eu”, do quanto de alteridade ele é capaz de representar, já que para o autor americano a experiência etnográfica – e, portanto, a escrita – é algo pessoal, uma experiência de conhecimento do eu por intermédio do outro. Talvez ele esteja certo, nos limites de sua perspectiva, quanto à dificuldade de escrever “eu” para descrever o ponto de vista do outro.

Mas não é apenas por questões de limites teóricos que os antropólogos se posicionam tal como Geertz - e também não foi somente por recurso de contra-argumentação que me detive ao problema dos lugares de quem escreve e sobre quem se escreve para puxar o fio do raciocínio metodológico que

mostrava como um sujeito cosmopolita, com perspicaz capacidade de adaptação e sensibilidade que os permitiam ser capaz de “ver como os selvagens vêem, pensar como os selvagens pensam, falar como eles falam e, vez por outra, até sentir o que eles sentem e até acreditar no que acreditam”; ora aparecia como o “investigador completo”, objetivo, minucioso desapaixonado (Geertz, 2005 [2002], p. 107). Ainda no mesmo estudo, Geertz veria nesses personagens a fusão da sensibilidade perceptiva do poeta com a capacidade abstrativa do cientista, romance e ciência embaralhados na construção da etnografia. No entanto, o autor se desloca dessa discussão para ater-se improficuamente a questionar se de fato, “na realidade”, ou seja, fora dos textos, esses personagens correspondiam à pessoa de Malinowski.

²¹ Para ser mais precisa, Geertz faz uma citação de Roland Barthes, extraída de: R. Barthes, “Délibration”, in S. Sotang (org), *A Barthes Reader*, nova York, p. 479 – 495.

apresento. Conforme Edgar Barbosa Neto²² (2006), tradicionalmente, as etnografias são escritas de forma a não levarem em conta o contexto de enunciação, os enunciados “são ditos, mas procedem de lugar nenhum, e ninguém, rigorosamente falando, os diz”, assim como são indefinidos os sujeitos de quem se fala. O que pareceria ser uma solução para o problema que Geertz define como um dos dilemas da abordagem “eu-testemunho”, aparece no texto “*O quem das coisas: sobre Les mots, La mort, Les sorts*”, de Barbosa Neto, como um “impasse enunciativo” das etnografias tais como são pensadas desde que a experiência etnográfica é a experiência do autor-pesquisador.

Em *O quem das coisas*, o autor discute a obra *Les mots, La mort, Les sorts*, de Jeanne Favret-Saada (1977), enquanto uma crítica à etnografia nesses moldes, aponta o livro como uma proposta de subverter o problema da criação etnográfica enquanto problema de representação. Segundo Barbosa Neto, em sua obra sobre a feitiçaria no Bocage francês, a autora, que escreve o texto na primeira pessoa, deixa claro, ao começar o primeiro capítulo falando de “uma antropóloga” e dirigindo-se a si mesma como “ela”, que sua etnografia só pode ser escrita porque o lugar de antropóloga – de um não se sabe quem que fala não se sabe de onde, ou seja, de uma “não-pessoa” – passou a ser ocupado por um enunciador não diferenciado dos outros envolvidos no sistema da feitiçaria. Da mesma forma que não abre mão de escrever “eu” afirmando que foi a experiência deste enquanto pessoa que lhe subsidiou o texto, a despersonalização anunciada pelos indefinidos “ela” e “uma” aponta que aquele “eu” está no “não-lugar” tradicionalmente relegado aos nativos, isto é, o lugar de sobre quem se fala. Sendo a feitiçaria, conforme Favret-Saada, um fato empírico restrito à fala, não há outra coisa a se descrever que não sejam as palavras enunciadas - não como veículos de informação, mas como coisas que agem por si só (idem). Senão como ouvinte, falante, enfeitiçada, desenfeitiçadora, não houve espaço para a antropóloga como observadora ou como alguém que interpreta e representa a feitiçaria, já que

A feitiçaria, portanto, não é observável, tanto quanto não é dizível. Ou melhor, só se pode vê-la ao dizê-la, e dizê-la já é, de algum modo, fazê-la.

²² Edgar é professor da Universidade Federal de Pelotas e realiza sua pesquisa de doutorado em Antropologia Social também com religiões de matriz africana em Pelotas, tendo nossos campos se cruzado em diversos momentos.

Em outras palavras, não pode haver observação porque, nesse sistema de lugares que é a feitiçaria, não há lugar para o que não tem lugar. [...] Em um tal contexto, o etnógrafo só pode ser um falante como qualquer outro, sujeito às mesmas forças e constrictões. Mantendo-se etnógrafo, preservando a sua posição de observador, de *atopos*, não haveria etnografia para escrever. (ibidem. Grifos do autor)

Assim, deixando de lado a posição de antropóloga, que seria discriminada das pessoas com quem conviveu e com quem pesquisou, a autora precisou “atribuir estatuto epistemológico” ao que os camponeses com quem pesquisou diziam ser a experiência de estar enfeitiçada, para que fosse possível chegar a experimentar o que não era possível sequer de se imaginar quando colocada enquanto etnógrafa (observadora/entrevistadora). Da mesma forma seria impossível experimentar tal pensamento se os critérios para tal fim fossem calcados em concepções do que é observável, representável ou enquadrado como crença pelo estoque conceitual que a antropóloga trazia da sua disciplina:

...agitada pelas “sensações, percepções e pelos pensamentos” de quem ocupa um lugar no sistema da feitiçaria. Se afirmo que é preciso aceitar ocupá-lo, em vez de imaginar-se lá, é pela simples razão de que o que ali se passa é literalmente inimaginável, sobretudo para um etnógrafo, habituado a trabalhar com representações: quando se está em um tal lugar, é-se bombardeado por intensidades específicas (chamemo-las de afetos), que geralmente não são significáveis. Esse lugar e as intensidades que lhes são ligadas têm então que ser experimentados: é a única maneira de aproximá-los. (Favret-Saada, 1990)

“Afecção”, portanto, segundo Barbosa Neto, seria o nome dado por Favret-Saada a essa experiência que foge à representação e que é tanto de texto quanto de campo, bem como da relação entre ambos. Isso se torna ainda mais compreensível se olharmos para a etnografia e o trabalho de campo tal como os defende Marcio Goldman (2006, p. 31), pautado na teoria estruturalista de que “cada sociedade atualiza virtualidades humanas universais e, portanto, potencialmente presentes em outras sociedades [...] ele [o nativo] é o que eu sou parcial e incompletamente (e vice-versa, é claro)”. Para Goldman, ter a etnografia e o campo como devires implica deixar de vê-los como observação de comportamentos e conceitos, assunção do ponto de vista do nativo ou transformação substancial em nativo, para seguir

... o movimento pelo qual um sujeito sai de sua própria condição por meio de uma relação de afetos que consegue estabelecer com uma condição outra. Esses afetos não têm absolutamente o sentido de emoções ou sentimentos, mas simplesmente daquilo que afeta, que atinge, modifica: um devir cavalo, por exemplo, não significa que eu me torne um cavalo ou que eu me identifique psicologicamente com o animal: significa que “o que acontece ao cavalo pode acontecer a mim”²³ (idem)

Sendo assim, escrever “eu” passa a não ser algo tão reducionista ou autoritário, pois o que se tem ao escrever não é o relato de uma experiência pessoal e individual que possa ser restrita à pessoa “eu”, esta apenas atualiza uma potencialidade na pessoa do antropólogo, que o desterritorializa desta posição, sem que isso incorra em uma essencialização em outra posição que venha. A essa experiência simultânea de campo e texto de que nos fala Favret-Saada pode-se atribuir o status de devir, no sentido do conceito cunhado por Deleuze e Guattari e proposto por Goldman, porque

Devir não é atingir uma forma (identificação, imitação, Mimese), mas encontrar a zona de vizinhança, de indiscernibilidade ou de indiferenciação tal que já não seja possível distinguir-se de *uma* mulher, de *um* animal ou de *uma* molécula: não imprecisos nem gerais, mas imprevisíveis, não-preexistentes, tanto menos determinados numa forma quanto se singularizam numa população. (Deleuze, 2008 [1997], p. 11)

Assim, pode-se apontar como se chega a dizer que o que está em jogo é a construção de uma “ficção antropológica” e assim não responder ao problema literário de que falou Geertz anteriormente, mas subvertê-lo. Porque, para Deleuze (2008 [1997]), a escrita é um processo em constante inacabamento, escrever não é expressar algo que foi vivido, pois ultrapassa o que é vivível, o que é previsto; ela não está separada do devir, pois “está sempre em vias de fazer-se”. Justamente como ultrapassa o vivível, a literatura transborda a pessoalidade – “eu” esvazia-se enquanto pronome definido, implicando isso não em uma substancial, porém potencial, impessoalidade:

[A literatura] só se instala descobrindo sobre as aparentes pessoas a potência de um impessoal, que de modo algum é uma generalidade, mas uma singularidade no mais alto grau: um homem, uma mulher, um animal, um ventre, uma criança... [...] os personagens literários estão perfeitamente individuados, e não são imprecisos nem gerais; mas todos os seus traços individuais os elevam a uma visão que os arrasta num indefinido como um devir potente demais para eles. (idem, p. 13)

A referência às análises de Edgar Neto e Favret-Saada vêm somar-se à concepção que Deleuze tem de literatura, para afirmar que - embora se esteja

²³ Grifo do autor: referência a GUATTARI, Félix. 1986. *Les Années d'Hiver*. Paris: Barrault.

descrevendo intensidades e não informações – não significa que escrever se faça de puras abstrações, de imaginações inventadas ao acaso; pelo contrário, Deleuze reforça que a escrita não está desvinculada de ouvir e ver, porém, essas audições e visões, muitas delas só tornadas possíveis pela linguagem, “não são um assunto privado, mas formam as figuras de uma história e de uma geografia incessantemente reinventadas”.

Portanto, se, para Geertz, escrever uma etnografia é descrever as interpretações que o antropólogo fez de uma cultura, de uma sociedade, de um modo de vida, levando em consideração o contato entre pesquisador e alguns pesquisados – passando a credibilidade de que realmente houve uma relação intersubjetiva entre eles -, se tomarmos a perspectiva que Deleuze tem sobre o conceito de “encontro”, novamente se esvaem os dilemas de Geertz, Cardoso de Oliveira e outros autores focados nas relações em âmbito pessoal. E paralelo a isso, reforça-se a idéia de afecção como uma maneira de participar tendo em vista que o principal meio metodológico é o estabelecimento e a aceitação dos dados provindos de uma comunicação involuntária. Para Deleuze (1988), não encontramos com pessoas, mas com coisas, com obras, com o que é externo àquilo que delimita a noção kantiana de pessoa. Sobre esse conceito dentro da filosofia de Deleuze, François Zourabichvili (2004), escreve uma interessante passagem:

Encuentro es el nombre de una relación absolutamente exterior donde el pensamiento entra en relación con lo que no depende de él. [...] Se trate de pensar o de vivir, lo que está en juego es siempre el encuentro, el acontecimiento, o sea, la relación en tanto exterior a sus términos. (Zourabichvili, 2004, p. 34)

Essa compreensão talvez permita entender porque nos diários de Favret-Saada e Malinowski - como a própria autora faz referência - aparece a principal diferença entre os métodos de ambos, de um lado participar sendo afetado, de outro observar participando. Embora, o primeiro não exclua o segundo, e este não impeça aquele. E aqui reside o desembaraço da questão clássica sobre familiaridade e estranhamento, de qual seria a métrica adequada para ambas as ações: se o segundo dedicou ao espaço do diário de campo um recanto de familiaridade no qual pôde expurgar todo o estranhamento que tinha frente aos nativos de cujas vidas participou para

poder observá-las²⁴, nos diários da primeira a distância não aparece incrustada nas declarações íntimas ou asserções subjetivas, pois embora não tivesse bem noção de que resultado teria tal método, a continuidade entre os âmbitos íntimo e o sistema da feitiçaria se estabeleceu quando ela aceitou ocupar um lugar nesse sistema e ser atravessada pelas intensidades arrastadas pelas concepções, sentimentos, pensamentos, palavras dos nativos.

Novamente, os antropólogos da representação alongam o intervalo entre as diferenças culturais e crucificam o “eu” (ou são por ele crucificados), Favret-Saada estabelece uma continuidade sem ponto de chegada ou partida, mas formada por curtos intervalos que se atualizam em singularidades, sendo “eu” virtualmente múltiplas delas. Aqui pode ser esclarecedora a citação deleuziana, extraída de *Diferença e Repetição*, feita por José Carlos Gomes dos Anjos (2006) para mostrar os contrastes entre o pensamento afro-brasileiro, calcado na diferença, e aquele pensamento firmado sobre a representação, na forma como pensam a individualidade:

Para a representação, é preciso que toda a individualidade seja pessoa (Eu) e que toda singularidade seja individual. Logo, onde se pára de dizer Eu, pára também a individuação; e onde pára a individuação, pára também toda a singularidade possível. “[De outro modo, o pensamento da diferença trabalha]” um mundo de individuações impessoais e de singularidades pré-individuais, é este o mundo do Se ou do eles, que não se reduz a banalidade cotidiana, mas que ao contrário, é o mundo em que se elaboram os encontros e as ressonâncias, última face de Dionísio. (1988 apud Anjos, 2006, p. 76)

Essa passagem ajuda a compreender porque Favret-Saada (2005) reforça que decidir deixar-se afetar pelo que afeta as pessoas com quem se estuda não é um caso de conhecer algo por empatia – não se trata de tentar imaginar como é estar no lugar do outro e como são as coisas que ele sente e pensa (porque efetivamente está-se no lugar do outro), nem se trata de conhecer os afetos do outro por identificação. Ao contrário do que se pode levar a crer, também não é uma questão de se ter mais “sensibilidade” perceptiva do que o normal, mas sim de aceitar uma comunicação do que não se sabe o que é e ainda assim suscita-nos réplicas ou silêncios. Aceitar que a matéria do conhecimento nem sempre é racionalmente compreensível, nem sempre é observável ou capaz de ser dita por um etnógrafo e pode não ser

²⁴ Favret-Saada, 2005, p. 158.

comunicada intencionalmente, aceitar que se está sendo afetado pelas mesmas forças que atingem o outro, por se estar no mesmo lugar que ele, é estar direcionado para “uma variedade particular da experiência humana – ser enfeitiçada, por exemplo”. O que não descarta as singularidades, que abarcadas por essa experiência particular não são individuações, mas as anunciam, não afirmadas na pessoalidade, mas pessoalmente alocadas pelas singularidades possíveis pela intensidade que afeta. É o que parece dizer a autora quando descreve como percebia estar afetada pelos afetos que afetavam um dos camponeses com quem esteve tratando de feitiçaria:

[...] o que me é comunicado é somente a intensidade de que o outro está afetado (em termos técnicos, falar-se-ia de um quantum de afeto ou de uma carga energética). As imagens que, para ele e somente para ele, são associadas a essa intensidade escapam a esse tipo de comunicação. Da minha parte, encaixo essa carga energética de modo meu, pessoal: tenho, digamos, um distúrbio provisório de percepção, uma quase alucinação, ou uma modificação nas dimensões, ou ainda, estou submersa num sentimento de pânico, ou de angústia maciça. Não é necessário (e, aliás, não é freqüente) que esse seja o caso do meu parceiro: ele pode, por exemplo, estar completamente inafetado na aparência. (Favret-Saada, 2005, p. 159)

Antes que se instale o obscurantismo e nos tirem o foco as abstrações, antes que as experiências descritas por Jeanne Favret-Saada levem a crer que deixar-se afetar seja uma modalidade de conhecimento restrita a determinadas experiências, trago um pouco do material empírico, que ressoando com tais discussões teóricas, construiu a problemática dessa dissertação e as possíveis maneiras de respondê-la. Embora, assim como Jeanne Favret-Saada, eu tenha sido enfeitiçada durante o processo de pesquisa com *peessoas de religião* (envolvidas de diversas formas com religiões de matriz africana, em Pelotas/RS), não serão as semelhanças entre o sistema que ela descreve e a vivência que tive que irão nortear minhas descrições. Primeiro porque deixar-me afetar e aceitar isso enquanto material epistemológico não foi uma inspiração brotada da obra da autora, embora tal decisão tenha implicado em nós duas efeitos muito semelhantes. Segundo porque não olharei para a feitiçaria como um sistema fechado de lugares (não que não o seja), já que junto com meus interlocutores (pais-de-santo, e outros iniciados no Batuque) esse foco não se deteve como uma questão encerrada em si. Estar enfeitiçada foi estar sendo afetada pelo que afeta as pessoas que, por um motivo ou outros, encontram-se na iminência de passarem por rituais de sacrifício que

selam um compromisso de obrigações com seu orixá pessoal e com um pai ou mãe-de-santo que irão acompanhá-las nessa jornada ininterrupta e vitalícia de obrigações, cuja negligência encontra-se sob a pena, entre outras, de se estar vulnerável a feitiços. E se posso dizer que fui afetada, o faço menos pelos “sintomas” de estar enfeitiçada do que por ter aceito participar de um processo de apreensão de conhecimento não-sistemático, não ensinado, e em cuja fala, assim como na feitiçaria de Favret-Saada, a palavra tem força porque não é signo. Aceitei isso porque estive no lugar das pessoas com quem estudava em algumas terreiras de Pelotas, o lugar de quem aprende a viver como aprendem essas pessoas. Nas palavras do professor Marcio Goldman:

[...] Nenhuma forma de aprendizagem em uma religião desse tipo pode representar apreensão passiva, mas apenas uma vivência que modifica todos os elementos do processo, seja a matéria que é transformada na medida em que é “transmitida” e “assimilada”, seja os agentes envolvidos no sistema, que, como vimos, vão se transformando ao longo do tempo. Tudo de passa aqui, pois, segundo a fórmula de Guimarães Rosa (1967: 443)²⁵: “viver – não é? – é muito perigoso. Porque ainda não se sabe. Porque aprender-a-viver é que é viver mesmo.” (Goldman, 2005, p. 12 – nota minha)

De alguma forma isso se deixa ver não apenas nos processos de possível iniciação religiosa que descreverei nesse trabalho, mas se cola também ao meu processo de formação como antropóloga. Em 2006, eu dava os primeiros passos em uma pesquisa etnográfica: orientada pela professora Flávia Rieth, mal havia começado meu primeiro diário de campo e uma inquietação ética me perturbava constantemente²⁶. Ainda envolta na assepsia dos jalecos brancos do trabalho com enfermagem psiquiátrica, toda vez que eu e Flávia conversávamos sobre alguma situação do campo sem que isso implicasse em estarmos tecnicamente “analisando dados” empíricos, sentia-me como se estivesse ferindo um compromisso ético de respeito para com meus “objetos”. Foi o que aconteceu certa vez quando saímos da casa de uma senhora que acabávamos de entrevistar: havíamos passado por algumas situações embaraçosas durante a visita, as quais se tornaram motivos de risos entre nós ao conversarmos no carro logo que nos despedimos da entrevistada.

²⁵ Rosa, João Guimarães. 1967. Grande Sertão: Veredas. Rio de Janeiro: José Olympo Editora.

²⁶ Minha mais significativa experiência “informante/pesquisadora”, até então, havia sido no ano de 2005, em um hospital psiquiátrico integrando uma equipe de estudantes de enfermagem que “analisava” as histórias de vida contadas pelos pacientes durante sessões de terapia recreativa, a partir de pressupostos principalmente freudianos.

Não deixei de considerar a comicidade do que acontecera e de participar da brincadeira, mas ao mesmo tempo não me contive em perguntar à Flávia se o que acabávamos de fazer não se “enquadrava” em um tipo de atitude antiética para uma relação etnógrafos/interlocutores – como seria a de um profissional da saúde com seus pacientes. Acompanhada de um silêncio meu ainda a processá-la, a resposta veio rápida e curta: “essa é uma relação como outra qualquer”.

Na época tomei a frase de minha orientadora como uma maneira simples de me tranquilizar sem precisar adentrar em discussões teóricas complexas demais para uma neófito, o que de fato, mesmo sem compreendê-la, acontecia, sempre que eu a evocava ao sentir-me assombrada pelo fantasma da neutralidade científica – que então se disfarçava atrás da cara simpática de um outro, conhecido por relativismo cultural. Hoje, não muito tempo depois, minhas preocupações são bem mais o contrário do que eram, e a frase de Flávia – antes circular e enigmática – agora é tão atual e clara quanto uma velha nota de diário que a gente não sabe bem porque registrou, mas algo, que não se sabe o que é, diz que um dia fará total sentido.

Capítulo II

“Nós podemos começar as coisas na morte”: a Cabinda e as encruzilhadas

Segundo Norton Corrêa (2006), *“chamam-se 'lados' os grupos tribais africanos aos quais o filiado [no Batuque do Rio Grande do Sul] atribui sua origem étnica”, e as diferenças entre estas nações estão principalmente “no andamento dos ritmos dos tambores, alimentos rituais e letras e melodias de alguns dos cânticos dirigidos aos orixás”*. O autor ainda enumera quais seriam essas diferentes nações no Rio Grande do Sul, sendo que as mesmas podem vir a se misturar em algumas casas – os grifos serão meus: Oió, Jexá (*ou Ijexá, em Pelotas e região*), Jêjo (*ou Jêje, em Pelotas e região*), Nagô, Cambini ou Cambina (*Cabinda, em Pelotas e região*), Oiá e Maçambique.

No entanto, e em oposição ao que Corrêa expõe em seus dados, nas casas com as quais pesquisei em Pelotas, o termo 'lado' ou 'nação' é utilizado geralmente para se referir muito menos a uma origem étnica dos iniciados do que a um território existencial no qual se alocam, além da matriz africana da religião em geral - e seus particulares agenciamentos com elementos de outras matrizes culturais -, os fundamentos, rituais e mitologia que desdobram sua dinâmica numa ancestralidade não apenas africana, mas local.

Enfatizo isso porque, durante o processo dessa pesquisa, muitas vezes ao se referirem a descrições mais específicas ou ao responderem questões mais pontuais a respeito de rituais do Batuque ou concepções acerca de algumas categorias, os interlocutores iniciavam suas exposições com expressões do tipo: “vou falar de como é na minha nação, pois é só dela que eu sei”, ou “eu só conheço a minha nação, não posso falar da dos outros”. A insistência em demarcar as fronteiras de seu discurso de acordo com os fundamentos de sua nação parece motivada justamente pelas semelhanças existentes entre os diferentes lados e a fluidez dos limites que encerram tais fundamentos como sendo de uma nação ou outra, o que diz respeito à própria cosmovisão do Batuque, na qual as transformações, manutenções e diferenciações seguem a lógica de uma jurisprudência capaz de ser

manipulada²⁷, movimentando-se, portanto, no sentido favorável à dinâmica da criatividade e da contingência, em detrimento de cristalizações e dogmatismos.

As diferenciações podem se dar entre as casas de religião também, não tendo que ser nenhuma igual a outra, ou seguindo normas pré-estabelecidas por um corpo religioso superior unificador²⁸ - o que não quer dizer que caminhem no sentido de uma individuação ou autonomia desligadas de qualquer matriz. Pelo contrário, o que parece possibilitar que cada casa siga sua dinâmica própria sem deixar de ser reconhecida pelas outras e por si mesma como uma casa *de religião* é, entre outros fatores, o constante trânsito de pessoas de outras casas ou nações, atualizando e ultrapassando as diferenças no chamado *leva e traz* feito por aqueles, iniciados ou não, que circulam pelas festas nas mais diversas casas, ou que sempre dão um jeito de serem convidados para os rituais e celebrações mais privados²⁹. Há também aqueles *fofoqueiros* que não vêm do ambiente de outras terreiras, estando muitas vezes dentro da própria família-de-santo. Considerados *demandeiros*, pessoas que provocam brigas ou estão sempre “metidas em confusão”, eles costumam circular por diferentes pais-de-santo, por serem expulsos ou se desfiliarem das terreiras às quais se vinculavam.

Ouve-se falar pejorativamente nas “cabeças em que todo mundo já pôs a mão”, pois a cada troca de casa o filho-de-santo deve lavar a cabeça pelo novo pai ou mãe-de-santo, começando novamente a rotina de assentamento³⁰

²⁷ Em *Formas do Saber e Modos do Ser: Observações Sobre Multiplicidade e Ontologia no Candomblé* (2005), Márcio Goldman pensa a relação entre normas e sua efetivação no Candomblé, e demais religiões desse tipo, como se tratando de “uma espécie de construtivismo generalizado e, sem dúvida, um fiel poderia subscrever a proposição iluminista segundo a qual são os humanos que fazem os deuses – se, contudo, é claro, nela enxergar nenhuma ilusão ou ideologia. Pois se tudo é feito, sempre se pode fazer alguma coisa; negociar com os deuses quando suas exigências são rigorosas demais; postergar ou simplificar uma iniciação reclamada pelo orixá [...] Tudo isso, e muito mais, é possível, desde que se tenha a força, a ousadia e o saber necessários para fazê-lo, pois é evidente que há riscos e que a prova final está na aceitação ou na recusa por parte das divindades – e neste último caso as consequências costumam ser muito graves”.

²⁸ É certo que em Pelotas também existem associações de cultos africanistas e federações que primam pela manutenção de uma certa regularidade no transcorrer dos rituais, mas isso não chega a ferir o princípio de autonomia das terreiras e seus pais-de-santo.

²⁹ O que acontece freqüentemente é de pessoas de diferentes nações presenciarem os batuques nas casas de nações diversas das suas, por serem convidadas a prestigiarem a festa dos orixás da casa anfitriã, dançam as rezas dos orixás, batem cabeça, participam da festa, mas há sempre uma expectativa em relação aos rituais da outra casa, em saber se portar, aprender as diferenças e reconhecer as semelhanças – que são muitas – da outra nação.

³⁰ O primeiro passo que se deve dar quando da decisão de se iniciar no Batuque é jogar os búzios para confirmar seu orixá de cabeça, depois o *juntó* (orixá da cabeça mais o do peito e o

dos seus orixás via o axé do orixá do pai ou mãe atual. O sentido pejorativo se refere claramente não apenas a falhas morais atribuídas ao caráter da pessoa do filho-de-santo, mas à tendência de que a pessoa deve firmar a cabeça no santo: se o axé é um fluxo constante de força vital, que recebe cortes em diferentes intensidades³¹, e o assentamento dos santos (que são uns desses múltiplos cortes) se dá sob as peculiaridades do cuidado de um pai ou mãe-de-santo, não se deve mudar repentinamente o curso que vinham tomando esses cortes de acordo com a jurisprudência dos pais-de-santo, pois assentar os orixás é antes de tudo controlar a força que eles são, canalizá-la.

A *pessoa de religião*, ao “entrar para” a religião, se está construindo como tal e é bom que siga o fluxo do axé³² (que está em tudo, inclusive no conhecimento, no saber) que orienta essa edificação tão complexa. E ser atravessado por esses fluxos é também estar aprendendo a reconhecê-los, é estar alimentando o orixá, criando-o e sendo recriado por ele. O orixá “é como uma criança, a gente vai acostumando o santo conforme vai fazendo as obrigações para ele” (Diamantino D’Oxalá) e, além disso, também se pode dizer sobre o mesmo santo que:

das pernas). Depois disso faz-se a lavagem com *mieró* (banho com ervas litúrgicas), depois o *aribibó* (corte de aves, na cabeça), que é como um batismo, para então chegar no corte de *quatro pés*, até o *aprontamento* (assentamento de todo o panteão de orixás, o Orumalé), e ultrapassará este, sendo realizado para toda a vida – o que não exclui a realização das outras obrigações, pelo contrário, quanto mais tempo na religião, mais obrigação se tem, mais o orixá precisa de atenção. O assentamento do santo na cabeça do iniciado é acompanhado do seu assentamento no *alcutá* - assentamento do orixá numa pedra, atualização material do orixá pessoal do iniciado, bem como dos demais onze orixás, que a partir do assentamento do pessoal já podem ir sendo assentados nas pedras respectivas. Assentar quer dizer derramar sobre a pedra lavada com *mieró*, o *axorô* (sangue) do animal de quatro patas correspondente ao orixá a ser atualizado, bem como do número de aves a serem sacrificadas, correspondente ao mesmo, e o casal de pombos também correspondente. É no jogo de búzios que se descobre como será a pedra do orixá pessoal, sendo imprescindível que ela esteja “viva”; Vitória D’Iemanjá tentou mostrar-me qual a diferença de uma pedra viva para uma morta, fazendo com que eu tocasse em ambas e sentisse a variação de temperatura entre elas: a viva estaria mais fria do que a morta – embora não sendo as categorias fria ou quente que determinassem isso. O “sentir a pedra” era um saber que Vitória tinha e que ela não poderia me explicar.

³¹ Goldman, 2005b.

³² Axé quer dizer força, energia, tudo o que tem vida, portanto, sentido, tem axé. “*Então dizem: ‘Ah, 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. [Nessa situação] Para mim, deus está no vento.*” (Diamantino D’Oxalá)

Tu cuidas deles, tu zelas por eles, e eles zelam por ti. Tu crias aquele vínculo único e direto, tu cuidas, tu crias e tu tens o teu retorno [...] Porque na religião, quando tu entras, tu nasce pra ela, tu estás nascendo dentro dela. É só uma porta, depois que tu entras... Tu dizes às pessoas que se lava a cabeça e sai, mas não é assim. Tu manifestaste, tu já exercitaste teu orixá em cima de ti. E exercitando teu orixá em cima de ti, a manifestação da força dele vai ser sempre, porque ele sempre vai ser por ti, mesmo tu errado ou não, mas ele vai te corrigir os erros. Mesmo que eu esteja errado em um certo e determinado assunto, ele vai fazer com que eu saia bem deste assunto, mas lá adiante ele vai me corrigir, me mostrar que eu que estava errado, mas é uma conta minha e dele. (Salvador D'lansã)

Todas essas descrições acima apontam para que se tenha uma dimensão mais ampla, porém não por isso desarticulada, de como se dá o jogo de relações que permite que as religiões de matriz africana se perpetuem e se atualizem sem que se perca de vista a matriz filosófica que atualiza sua dinâmica. Desde a feitura do santo (e pelo santo) até as diversificações e manutenções de semelhanças entre casas e nações, o princípio de que as coisas e os seres se transformam mutuamente, transformando a própria relação que os liga, está sempre presente – e saber controlar esses constantes agenciamentos é fator importantíssimo na construção e manutenção da *pessoa de religião*. O orixá que é feito, na própria feitura transforma o filho que também o faz, assim como quem circula muito *leva e traz*, aprende muito, conhece muito, reconhece as semelhanças e aponta as diferenças entre as terreiras (reforçando-as), corre muitos riscos, como me disse certa vez Dona Joaquina D'Oiá: “*É bom mesmo [fazer a limpeza de fim de ano e botar a segurança³³], ainda mais tu, que ouves muita coisa por aí, levavas e trazes essa papelada para cima e para baixo*”. O que, é claro, diz respeito ao estatuto da fala nessas religiões e sua relação com os processos de aprendizagem não sistematizados que elas apresentam para a construção da *pessoa* – o que já foi discutido no capítulo I.

Esse ligeiro sobrevôo no pensamento afro-religioso e algumas de suas maneiras de construir e pensar as diferenças (e de se construir e se pensar a partir delas) se faz necessário para tornar mais claras as motivações que levaram à escolha de tratar, neste capítulo, “a Cabinda” e não “o Batuque”, sem

³³ Neste caso, segurança é um conjunto de fios de linha coloridos, das cores dos orixás que regem o ano-novo, feito no fim de cada ano, lavado com ervas e amarrado no pulso ou pé esquerdo de quem faz a limpeza de fim de ano.

que, por estar falando de uma nação específica, eu deixe de estar falando da religião. Não quero dizer com isso que uma parte falaria pelo todo, e sim que se falo de uma matriz africana, no sentido geracional e transformacional, estou tratando de um pensamento, de uma filosofia que se pauta pela diferença e pela pluralidade³⁴. Tentarei, portanto, trazer para o texto como essas pessoas *de religião* se pensam como tais a partir desses princípios – basta lembrar da referência que faço, no primeiro capítulo, à noção africana de personalidade apresentada por Roger Bastide, na qual a pessoa tende à particularização conforme se aproxima da categoria *Ser* e se afasta do *Não-Ser*³⁵.

Embora sem querer me ater a outras discussões também significativas, como o tema da racialidade, creio que a reflexão de José Carlos Gomes dos Anjos³⁶ sobre a questão das nações e as raças, e a perspectiva de uma matriz africana para tais religiões, compreende bem o que pretendo explicitar neste capítulo. Ao pensar em raça como um percurso nômade, não-essencializado, Anjos aproxima o conceito afro-brasileiro de encruzilhada com a elaboração filosófica de intensidades feita por Deleuze, ou seja, nos *terreiros*, as raças e nações (Cabinda, Jeje, Oyó...) são transformados em um patrimônio simbólico em que a racialidade é vivenciada, assim como toda diferença, a partir de gradientes de intensidade – não necessariamente essencialidades.

Pai Diamantino D'Oxalá, por exemplo, se refere aos negros como “criadores da religião”: “Vê se os negros não foram inteligentes?”. Ao mesmo tempo, especifica seu 'lado', a Cabinda, dentre muitos outros aspectos que serão discutidos adiante, como sendo a nação que está “sob a bandeira do Pai João Carlos” (João Carlos Flores de Oxalá-Tanabi). Este seria descendente, *no santo*, de Waldemar do Xangô Kamucá, que haveria trazido os fundamentos que norteariam as práticas das casas desta nação. Isso, de certa forma, dilui as fronteiras espaciais, justamente onde as demarca, já que fazer referência ao contexto local afirma a presença africana na região pelotense. Mas isso não

³⁴ A dinâmica transformacional interna de cada casa como potência da própria religião não exclui a incorporação de fundamentos relacionados a diversas nações, o que vem a constituir o caráter múltiplo do Batuque. Toda nação é Batuque, mas o Batuque não pode ser uma nação apenas, fechada em si, indivisível e una.

³⁵ Roger Bastide apresenta a concepção africana de personalidade como que pontuada por graus de existência, que seguiria uma escala do *Não-Ser* das pessoas não iniciadas ao *Ser* pleno dos orixás: “Existe-se mais ou existe-se menos, de acordo com a participação que se tem com o deus.” (Bastide, 1973. p. 371).

³⁶ (Anjos, 2006.)

nos diz nada de tão significativo quanto o que expõe a citação seguinte, feita pelo mesmo pai-de-santo:

A bandeira da nossa nação está de um jeito que todo mundo mete a mão e faz o que quer. Pai João Carlos, que era meu avô no santo, via um santo que ainda não estava pronto e mandava embora. Quando ele via na casa de alguém fazerem um fundamento errado, ele virava as costas e ia embora com todo mundo, e o dono da casa ficava sozinho no salão. (...) Teve um pai-de-santo que teimou com Pai João Carlos que daria fala para um Bará: a mulher rodou [vomitou] e ele fechou a terreira por vergonha. (Diamantino)

As acusações de “deturpação” de algumas práticas que assegurariam as peculiaridades dos fundamentos da Cabinda e a conseqüente tentativa fracassada de centralização em uma figura de autoridade do passado³⁷ que, de certa forma, essencializaria uma nação a partir da genealogia, oferecem outra possibilidade de se pensar a perspectiva do *pessoal de religião* sobre as intensidades que ao se atualizarem, territorializam a própria religião em múltiplos agenciamentos. Essa alternativa seria o modelo rizoma, sugerido por Deleuze e Guattari, no primeiro Platô:

Não se trata de tal ou qual lugar sobre a terra, nem de tal momento na história, ainda menos de tal ou qual categoria do espírito. Trata-se do modelo que não pára de se erigir e de se entranhar, e do processo que não pára de se alongar, de romper-se e de retomar [...] Ele não tem começo nem fim, mas sempre um meio pelo qual ele cresce e transborda. (1980 [1995], p.32)

Visto isso, especifico a Cabinda neste capítulo por ser a nação pela qual os interlocutores com quem estudei se singularizam - sem perder de vista que o fazem em meio a um “ethos religioso afro-brasileiro”³⁸ compartilhado - e não por qualquer tentativa de situar purezas ou cristalizações em contraste com as características de outras nações. No entanto, o motivo principal pelo qual decidi me referir à Cabinda é a especificidade do caminho pelo qual essa singularização ocorre, o qual se apresenta como uma entrada para tratar de temas caros à antropologia das religiões de matriz africana, bem como ao próprio Batuque.

³⁷ Na bibliografia etnográfica com a qual tive contato, sobre o Batuque no Rio Grande do Sul, poucas referências existem sobre a Cabinda. Segundo Norton Corrêa, os fundamentos da Cabinda teriam sido repassados a Waldemar por um africano, chamado Gululu, que morava em Porto Alegre. No entanto, entre os interlocutores com quem pesquisei em Pelotas, não há referências a este.

³⁸ Anjos, 2008.

Quando os interlocutores dizem “[Cabinda é] a nação que começa onde as outras terminam” ou “a gente pode começar as coisas na morte” estão territorializando a Cabinda justamente no não-lugar, na desterritorialização total, no grau zero do sentido. Essa equivalência dos conceitos fica clara quando, ao saber que eu estava pensando em escrever sobre o *balé*³⁹ e o segredo da possessão, Roberta D’Iemanjá alerta-me sobre os perigos de se pensar ou falar naquilo que seria “o fim total”, “a destruição total”, de estar entrando em “um terreno onde eu poderia me perder, não achar caminho para sair, nunca mais me encontrar”.

Por isso o conceito de encruzilhada é um conceito chave nesse capítulo, tendo sua relação com a negatividade, a morte⁴⁰, a *ocupação* e tantos outros processos operados por desterritorializações.

Em *No Território da Linha Cruzada: A Cosmopolítica afro-brasileira*, José Carlos Gomes dos Anjos aponta no ethos religioso afro-brasileiro um encontro entre a noção de encruzilhada e o conceito de desterritorialização “como um fenômeno no qual dois territórios⁴¹ se sobrepõem no tempo”. A encruzilhada pode ser vista como um não-lugar, por onde circulam energias nômades, não fixas e não territorializadas. Na cosmovisão afro-brasileira, a encruzilhada é onde as diferenças se cruzam em caminhos plurais, sem se fundirem, onde o processo de subjetivação é um puro processo; as diferenças subsistem.

Assim, é no mínimo instigante dizer que só se pode falar dos fundamentos de sua nação por não conhecer a nação dos outros, e quando se

³⁹ O *balé*, que seria um buraco no solo situado nos fundos das terreiras, é a moradia dos *eguns* dos orixás dos ancestrais do pai ou mãe-de-santo chefe da casa, e onde se fazem oferendas de comidas e sacrifícios aos *eguns* dos parentes de santo mais próximos à família em questão - o que não exclui que as homenagens sejam também rendidas aos *eguns* genéricos (CORRÊA, 2006). Embora as referências bibliográficas (Oro, 2002) associem muito a Cabinda com o assentamento do *balé*, em nenhuma das casas com que pesquisei havia algum, as justificativas variam entre a pouca idade das terreiras, e o fato de não haver “*eguns* da casa” e o dispêndio financeiro que compreende sacrificar o grande número de animais que o *egun* de um ancestral requer.

⁴⁰ Norton Corrêa divide o livro *O Batuque do Rio grande do Sul* em quatro partes: Os Vivos, Os Mortos, Os Deuses, e A Cosmovisão Batuqueira. Na parte dedicada aos mortos, o autor começa descrevendo o *aressum* (ritual fúnebre), as causas que a morte pode ter segundo os “batuqueiros” e o enterro, para então chegar aos *eguns* (no que se transforma a pessoa que morre, assim como seu orixá) e os rituais que os envolvem diretamente, e enfim na sua morada dentro das terreiras, o *balé*.

⁴¹ O autor aponta para a necessidade de desvinculação da referência estritamente empírica para se discutir território como um conjunto de arranjos simbólicos de determinados grupos sociais, que interagem com níveis mais complexos de realidades, porém sem formar um todo completo, pois as identidades se produzem simultaneamente em diferentes locais.

apresentam tais especificidades elas estão alocadas exatamente no lugar onde nada é, onde tudo está por vir, onde não há ponto final ou chegada, mas um puro processo, uma passagem. Na etapa seguinte deste capítulo tratarei dos processos de desterritorialização que acompanham a construção da *pessoa de religião*, bem como a sua presença em alguns operadores transformacionais relacionados à cosmovisão afro-religiosa tratada aqui. A encruzilhada como começo, a morte não vista como um fim, habitada pelos *eguns*, entre eles os espíritos sem controle e sem doutrina, e os outros tantos tipos já doutrinados como os *exus* (espíritos mediadores, o *povo do chão*⁴² são “os mortos que não morreram”); os casos de iniciação por feitiçaria ou por aproximação da morte por doenças; e o grande intervalo entre homens e deuses, *ayê* e *orum*, apresentado pelo mito da criação do mundo, são alguns exemplos de operações cosmológicas feitas por um pensamento que privilegia os meios, os entres, como motores criativos de uma vida que está em constante recriação. Recriações que nascem do intervalo, em que se cruzam e se separam territórios, do não-lugar que atualiza a existência dos próprios sentidos que toma.

“É cada um no seu lugar”: mas e quando os territórios se sobrepõem no tempo?

O ensaio que foi a primeira versão deste capítulo começava com a

⁴² *Povo do chão* é uma denominação dada por alguns umbandistas ou batuqueiros, enfim, pelo pessoal *de religião*, para as entidades também chamadas de *exus*. Em uma festa de aniversário do Exu de Roberta D'Iemanjá, pude presenciar essas entidades comendo: os pratos com as comidas, bifes e ovos de codorna, são dispostos no chão, tendo os *exus* incorporados que abaixarem-se para buscá-las. A entidade do meio, os espíritos entre o bem e o mal, nem das trevas nem de luz, *pombagiras* e *exus* são os espíritos formadores das falanges cultuados na linha de *exus* da Umbanda, ou na Quimbanda, religião na qual é cultuado apenas o *povo do chão*. Na mesma linha delas estão os espíritos masculinos da mesma ordem, entre eles Zé Pilintra, Exu Tiriri, Exu Capa Preta, Exu Tata Caveira, Exu-cobra, etc. Dizer que são da mesma linha significa dizer que são espíritos que se manifestam nos *aparelhos* dos *cavalos de Umbanda*, ou estabelecem relações com estes, com os mesmos objetivos e respondendo a aspirações muito semelhantes. *Aparelho* é a denominação dada pelos umbandistas e entidades cultuadas na Umbanda ao corpo físico das pessoas. Seguidamente pode-se ouvir a entidade que incorpora em alguém referir-se a este como “meu aparelho”. Em geral *aparelho* quer dizer corpo, pois pode ser o corpo da pessoa com quem a entidade incorporada conversa.

seguinte questão: onde, quando, como alocar categorias como as de morte e vida, vivo e morto, em um pensamento que reconhece e cria categorias sem outra maior substância senão a de se fazerem reais a fim de serem ultrapassadas? Melhor: se, como disse Vitória sobre os *eguns* e os seres humanos, “é cada um no seu lugar”, o que aconteceria quando esses lugares se sobrepussem no tempo, ou mesmo quando essa sobreposição se aproximasse? E depois disso? A resposta é: não se sabe, nunca se soube e não se deve saber. É necessário não saber tanto quanto é impossível saber, haja visto o conceito de encruzilhada sugerido acima. O mesmo se aconselha quanto à *ocupação* pelo orixá, que é diferente da *incorporação* pelas entidades cultuadas na Umbanda⁴³. Seres humanos e deuses também têm como uma das condições de sua existência o dever de estarem cada um no seu lugar, desde que o mundo se dividiu em dois, o dos homens (ayê) e o dos orixás (orum).

Mais ainda, por recomendação da preta-velha⁴⁴ de uma amiga mãe-de-santo com quem estudo tais questionamentos detiveram-se à sua criação, e assim, a recusa em pensá-los enquanto questões possíveis de serem respondidas percorreu as zonas dos tão falados “segredos” da religião, marcados menos por uma proibição de serem divulgados do que pela impossibilidade de serem expostos sistematicamente. Portanto, seguindo as orientações dos amigos *de religião*, estarei aqui percorrendo os arredores desses segredos para tentar descrever como a Cabinda trata seus “começos” a partir das encruzilhadas, por onde se cruzam as linhas, os destinos em si. O que parece apontar para uma ênfase nos processos, muito mais que nas classificações:

⁴³ Conforme descreve uma mãe-de-santo, quando alguém incorpora, empresta seu corpo à entidade, mas sua consciência continua de certa forma com alguma percepção do que acontece ao redor - Vitória D’lemanjá contou certa vez que enxerga as pessoas quando está incorporada de sua pombagira, mas que tem vergonha de olhá-las nos olhos, afirma também que o transe vai se tornando cada vez mais inconsciente com o tempo de iniciação da pessoa. Segundo Salvador D’lansã isso ocorre também porque para as entidades da umbanda “tem coisas que se vê, tem coisas que não se vê, e quando o assunto é muito sério eles tiram da mente da gente.”. Não há relatos que descrevam como é a ocupação pelo orixá, só o que se afirma é que o cavalo-de-santo encaixa o orixá e não sabe o que acontece durante a possessão, ao contrário das incorporações, que podem ser anunciadas, como diz Salvador: “*meu Exu mesmo, ele me dá um soco no peito, que eu sei que ele está perto de mim, e vai chegar.*”

⁴⁴ Pretos-velhos são entidades cultuadas na Umbanda, são espíritos de escravos e ex-escravos africanos que viveram no Brasil.

... é uma das nações mais caras, que mais usa sangue, e ela começa quando todas as outras terminam (...) Na nossa Nação, nós começamos... Vamos supor, se tiver uma obrigação dentro de um cemitério nós podemos fazer, entendeu? As outras só em ritos de morte e coisas assim, nós não. Então se diz que a nação de Cabinda começa aonde terminam as outras, que as outras terminam na morte e nós podemos começar as coisas na morte... a nação de Cabinda, ela é a que tem mais detalhes do que as outras, é na que mais se usa bichos, tem mais carnificina. Quem for da Cabinda vai sempre ser da Cabinda, se a raiz começou na Cabinda, vai morrer na Cabinda, por isso que tem muitas pessoas que saem por alguma desavença da casa de seu pai-de-santo, e saem a rolar e penar na vida, porque elas não respeitam os seus orixás. Quer dizer, a pessoa quer sair, e o Orixá não aceita, então quem é de Cabinda, vai morrer sempre na Cabinda. A Cabinda aceita as outras nações, e as outras não comportam a Cabinda por que ela é muito complexa, ela tem várias complexidades que têm que ser cumpridas, não podem ser corrompidas ou abortadas, têm que ser praticadas, têm que ser feitas. Não que ela seja melhor que as outras, mas quando ela, lá no início de seus fundamentos, foi feita assim, os orixás foram acostumados assim, e eles te cobram isso. (Salvador D'lansã)

O questionamento com o qual principiaria tal ensaio vinha de uma frase proferida por uma mãe-de-santo ao tentar descrever o que aconteceria durante a *ocupação*⁴⁵ de um cavalo-de-santo, contrastando com o que ocorre na incorporação na Umbanda: *“Quando o filho se ocupa é como se ele tivesse morrido para dar espaço ao seu pai na terra.”* Não apenas esta enigmática afirmação contribuiu para a formulação de minha problemática, mas as diversas vezes em que a palavra “morte”, ou verbos e adjetivos relacionados, apareceram como pontos de partida para descrições. Porém, é crucial levar a sério a expressão “é como se”, o que aponta para uma comparação, para uma aproximação no tratamento que devem receber as situações da *ocupação* e da morte – a mãe-de-santo não quis dizer que o cavalo-de-santo morre, mas que não há lugar para os deuses e os homens existirem ao mesmo tempo, num mesmo território, e que então um deve se desterritorializar para que o outro o ocupe.

Cria-se então, ou melhor, reforça-se, um grande intervalo vazio entre a desterritorialização e a reterritorialização – um processo que é um puro

⁴⁵ Estar *ocupado*, no Batuque do Rio Grande do Sul, é estar em transe de possessão pelo orixá pessoal, o orixá pai, o dono da cabeça do cavalo-de-santo.

processo, sendo a subjetivação também um processo desse tipo. É aqui que se cruzam ambas operações, a do transe e a da morte, sem se fundirem, sem poderem ser a mesma coisa, mas operando ambas como um cruzamento de caminhos: dos seres humanos e dos deuses, dos seres humanos que morrem e dos seres humanos que renascem. Dizer dessas encruzilhadas que elas são vazias não quer dizer que não sejam habitadas, mas que elas só têm sentido e significado quando se está fora delas, ou para quem está fora delas. Elas são habitadas por energias nômades.

No Batuque do Rio Grande do Sul, ao menos nas casas que visitei, há a proibição de se falar para as pessoas que elas se *ocupam*, pois ninguém deve saber como recebe seu orixá. Salvador, pai-de-santo, enfatiza que “*a gente vai morrer sem saber se se ocupa*”. Toda a estrutura do transe é direcionada a evitar que o cavalo-de-santo perceba o corte abrupto após a possessão. Antes de o orixá ir embora, e em continuidade com este, vem o *orixá de axêro*:

Na nação de Cabinda, que é a que eu pertença, que eu vou falar por ela, tu recebes o santo por inteiro, por isso que tem o *axêro*, que é aquele momento que a pessoa começa a entender, que o cérebro da pessoa começa a assimilar o que está se passando e deixa a informação no corpo da pessoa até o orixá ir embora, quando o Orixá vai embora, a pessoa volta e não fica espantada. (Salvador D'lansã)

O orixá de *axêro* fala, conversa, mas pronuncia as frases ao contrário – se quer dizer para alguém beber sua gasosa diz: “bota pra fora fireca” – e apresenta um comportamento infantil, brinca e tem voz de criança, mas continua sendo o orixá. É nessa fase que se devolvem as meias e os óculos retirados dos cavalos-de-santo quando do início da ocupação. É uma ponte na passagem de orixá para filho-de-santo, uma ponte necessária para que o corte entre um estado e outro não seja percebido; o *axêro* interage com o meio, traz à consciência pequenos fragmentos de percepção do ambiente, que vão aos poucos se colando novamente aos momentos anteriores ao transe, como se tudo fosse uma continuidade – exceto a lembrança do que ocorreu com o orixá no mundo. Há apenas um momento, entre o *axêro* e a desocupação em que o cavalo-de-santo pára, fica sentado com o corpo tremendo e um *alá* (um pano branco) lhe cobrindo o rosto, até que alguém chegue e estale os dedos perto de seus ouvidos, ou bata palmas de maneira a despertá-lo de repente. Então, o

filho-de-santo volta à consciência, a fisionomia é a sua, não há sinal de qualquer cansaço – o que pode não ocorrer quando das primeiras experiências, quando o orixá nasce⁴⁶, por exemplo, e o tempo entre o *axêro* e a volta do filho-de-santo é maior, ficando este com o corpo aparentemente bastante fadigado.

Segundo a maioria das pessoas com quem conversei, não poder falar sobre a possessão, não poder se ver ocupado (nem em foto, nem em espelhos ou gravações⁴⁷), assim como zelar para que o cavalo-de-santo não perceba que esteve “ocupado”, é um segredo que teria como motivação evitar que a vaidade crie comparações entre as pessoas que se ocupam e as que não são cavalo-de-santo, ou que se comente que o orixá de um era mais bonito do que o outro:

E dentro da nossa Nação de Cabinda, as pessoas que se ocupam, não sabem que se ocupam, porque depois daquela ocupação, que tem três estágios: a *chegada*, quebrando pra ficar no corpo de seu cavalo, *cavalo-de-santo* como se diz, e o *axêro*. O *axêro* é assim, Marília: a pessoa vê tudo, sabe tudo que está se passando, mas pro cérebro, a pessoa não entende, quando vai embora é que se dá conta que passou, esse que é o grande segredo de nossa religião, o *axêro*. Por quê disso? Para não haver a vaidade na religião. Um exemplo: Marília é de Iansã, eu sou de mãe Iansã, nós os dois nos ocupamos, aí no meio de um assunto eu digo: "O que tu queres, Marília? Hoje a minha Iansã chegou mais bonita que a tua". Isso daí se chama vaidade, então, para não haver esta vaidade dentro da religião, lá, quando a religião começou, pelos escravos, nos primórdios lá da África, toda esta função, se abortou isto daí. Se tirou isso daí. Não pode saber. Dizem que a pessoa fica em total inconsciência, em transe, e o orixá toma de uma vez só, todo [o cavalo-de-santo]; por isso se quebra o santo: estás vendo a chegada, ele entrou, aí tu quebras, para ele ficar... não com menos força, não é isso, mas para ele poder se locomover, se quebra o santo. O *axêro* é o mesmo orixá, um pouco com menos força. Menos força, mas é o mesmo orixá. (Salvador D'Iansã)

Acrescido a isso, o que se percebe no desenrolar do discurso do pai-de-santo acima é que o não falar sobre a ocupação circunda mais precisamente o não pensar sobre o processo da ocupação. Ou melhor, não pensar sobre a desocupação, pois na ocupação quem está é o santo, portanto, ninguém além

⁴⁶ A primeira ocupação de um filho-de-santo é o nascimento de seu orixá de cabeça.

⁴⁷ Quando os batuques e cortes (obrigações de sacrifício) são realizados dentro de casa - nas terreiras que não separam o salão da religião da residência do pai ou mãe-de-santo -, os espelhos são cobertos com lençóis brancos para que os cavalos-de-santo não enxerguem seu pai (orixá) dançando ou comendo. O mesmo procedimento ocorre com filmagens e fotografias, que devem se encerrar quando da chegada do primeiro orixá.

dele pode pensá-la enquanto experiência vivida. Restaria ao cavalo-de-santo ficar tentando inutilmente saber onde foi parar enquanto seu orixá estava *na terra*.

Descrições aproximadas aparecem quando Vitória tenta me explicar que quando eu (que não sou *de religião*) falo em morte não estou alocando essa categoria como ela o faria: “*É tudo uma continuidade. Morte não é fim, nascimento é recomeço*”. Fala-se e pensa-se no que a morte não é, mas não se deve – porque não se sabe – pensar ou falar sobre como ela é. Como tudo o que se faz na religião, sobre o que parece não ter sentido não se deve pensar, se houver alguma positividade ela estará por vir.

Outras descrições, como a do *soro*, podem apontar para o que seriam algumas das sensações dessa desterritorialização, da desocupação de um território para que este seja *ocupado* pela atualização de uma virtualidade. O *soro* não é o transe em si, é apenas um ritual para que o filho-de-santo sinta a aproximação da força do orixá, explica Adriana Da Oxum. Nem todos os pais-de-santo têm essa prática, mas o de Adriana costuma fazer essa aproximação. É um procedimento no qual durante o batuque ou outra cerimônia com tambores, alguém chega por trás do filho-de-santo, enquanto todos dançam, e cobre seu rosto com um *alá* até que ele sufoque, e o orixá se aproxime “para salvá-lo”, então o cavalo-de-santo dança freneticamente em frente aos tambores, com os olhos fechados e parecendo não perceber o que acontece à sua volta.

Salvador relata uma sensação parecida acerca do *soro* e afirma que este é feito quando o orixá está muito próximo de seu filho em um batuque:

O *soro* é uma força, é assim, tu comesas a rodar, mesmo que tu não queiras, aquela força começa a te rodar, rodar, rodar, rodar, rodar, e parece que vai abrir um buraco no chão, assim, sabe, e tu comesas a rodar, e sentir um calor, um calor, um calor, entendeu, e aí tem momentos que tu te apagas, assim, entendeu, mas isso é o normal. É normal, é sinal que a vibração de teu Orixá está perto de ti. (Salvador D'lansã)

A mesma sensação é descrita por Vandrê Da Oxum, neto do pai-de-santo de Adriana: “Parece que tu vais rodar até cavar um buraco e ficar lá no fundo”. Essas descrições tratam não apenas de processos de

desterritorialização, mas principalmente, com respeito ao que pretendo abordar, trazem à discussão alguns mecanismos nos quais se podem ver processos iniciatórios, começos. Tanto a morte não é fim como o soro só é aplicado em pessoas das quais o orixá ainda não nasceu, ou seja, aquelas que nunca se ocuparam, ou que estão próximas a se tornarem aptas para tal experiência.

Segundo Vitória, dizer que na Cabinda as coisas podem começar na morte se deve ao fato de o maior difusor da nação no Rio Grande do Sul, Waldemar do Xangô Kamucá, ser cultuado como um ancestral, respondendo então, por isso, no cemitério. Mas não só isso, e ela afirma que este é apenas um viés para o qual podemos olhar perante as múltiplas linhas que compõem o *fundamento do cemitério*, traços de mitologia, cosmologia, ritual e imprevisto e manipulações acerca do que a vida apresenta como caminho ou obstáculo. Ao me aproximar do problema do *balé*, do cemitério e dos *eguns*, a questão desfocada pelo conselho da preta-velha, e os construtos que a impulsionaram, ganham o estatuto de inquestionáveis.

São temas sobre os quais pouco se fala - pois falar é agir – e, no caso do *balé*, isso fica mais claro: agir seria mexer com os *eguns*, com os quais é preciso muita cautela, conhecimento, e sobre os quais se evita até mesmo pensar, a não ser pelas pessoas preparadas e nos momentos rituais certos. Portanto, dado o mal-estar das pessoas com quem pesquisei em falar sobre o assunto e sua escolha para que eu não expusesse⁴⁸ as conversas mantidas no campo, trarei aqui alguns dados sobre tais temas recolhidos por outros pesquisadores e estudiosos sobre o Batuque, dos quais mantive conhecimento a partir de levantamento bibliográfico. E as reflexões que trago de meu campo são impressões que os interlocutores com quem estudo trouxeram ao lê-los, aliadas à leitura que fizeram da primeira versão deste capítulo, que, como já foi dito anteriormente, trazia questões “inquestionáveis”.

⁴⁸ Ao mostrar para uma amiga e interlocutora a etnografia que havia construído sobre os *eguns* e a noção de morte entre as pessoas de religião com quem estudei em Pelotas, fui aconselhada a não expor tais dados sob o perigo de ela, enquanto mãe e filha-de-santo, sofrer cobranças de seu orixá, e mesmo de sua mãe-de-santo, pois ambas são “o mesmo axé”. Isso porque ler, ouvir ou falar sobre estes assuntos causa incômodos na relação filho/orixá, e inclusive eu, que não tenho meu orixá assentado, correria o risco de sofrer alguma instabilidade de saúde, principalmente ligada a sofrimentos psicológicos. Em outra ocasião posterior, Vitória não leu as passagens do texto que tratavam de *eguns*, pois não se pensa nele dentro de casa, está-se assim chamando-os.

Assim como se pode ver em praticamente toda bibliografia sobre religiões de matriz africana, no que tange aos dados etnográficos referentes ao Batuque, os *eguns* a princípio são tidos como espíritos perigosos, eles são as almas de pessoas que já morreram, mas ainda não se convenceram disso e, portanto, se “encostam” nos vivos em busca da vida que perderam, podem estar em qualquer lugar desde que este não esteja protegido contra eles. Os *eguns* são mais perigosos quanto mais próximo o parentesco de religião com os vivos dos quais se aproximam, isso porque o que os move não é geralmente a maldade, mas um saudosismo da situação em que compartilhavam suas vidas com as pessoas mais queridas; e por serem ainda imaturos e não se controlarem dentro de sua condição de espíritos de mortos, pois há uma mudança brusca de lugar quando se passa de um estado ao outro⁴⁹. São tidos como cegos e tolos, ao que lhes é atribuída a possibilidade de aceitarem barganhas muito baixas, seja quando se quer afastá-los de alguém no qual se *encostaram*, seja quando, no caso de feitiçaria, se quer aproximá-los de uma pessoa (CORRÊA, 2006).

Seguindo ainda as narrativas que Corrêa traz, por exemplo, a pessoa que tem encostado em si um *egun* fica fraca e doente, sua vida “não anda” - se já estiver debilitada, mais fácil de ser tomada pelo espírito – e dependendo da gravidade do estado de saúde da pessoa, pode-se tomar como medida uma *limpeza de egun* para afastá-lo e depois trocar a vida de um animal pela vida da pessoa, ou seja, oferece-se um animal em sacrifício para que o *egun* “sugue” a vida deste ao invés de querer tomar a humana; troca que é aceita geralmente de forma fácil por parte do espírito, mesmo que algumas vezes tenha-se que sacrificar até mesmo um boi, sendo mais comum as aves.

No caso da feitiçaria, mesmo que pouco se fale sobre o assunto, muitas vezes ouvi pessoas *de religião* falarem ter medo de que se faça feitiço com algum de seus fios de cabelo, fotografias ou peças de roupa, o que consistiria em atrair o *egun* por meio destes pertences pessoais da vítima⁵⁰. Segundo

⁴⁹ Os *eguns* são considerados perigosos quando estão na encruzilhada entre a recente morte e o posterior possível doutrinamento espiritual como entidades, entre outras possibilidades.

⁵⁰ Além de os *eguns* enviados por feitiçaria atrapalharem a vida da pessoa, muitos estados de sofrimento psicológico, como os chamados “surto psicóticos”, são atribuídos às vezes por encostos, o que frequentemente chocou perspectivas na equipe de enfermagem com a qual trabalhei em um hospital psiquiátrico de Pelotas durante cerca de um ano: assim como a afirmação de que “a loucura é uma doença social” muitas vezes ouvi em reunião o professor

Norton, “*chamar um egun é simples: basta ir no cemitério, à noite, ou no balé da casa e, em voz alta oferecer a barganha para algum em especial; ou para o primeiro que vier*” (2006, p. 146).

Mesmo que se fale em passagem abrupta de um estado (vivo) ao outro (morto), ou que Vitória, ao aconselhar que não se fale o nome de pessoas que já morreram, enfatize que “é cada um no seu lugar”, estas categorias não são tão fixas como parecem, ou melhor, não significam uma mútua exclusão. Na religião, depois que se morre os caminhos são muitos, mas o estágio inicial, aquele em que se é um “recém-morto” é igual para todos os espíritos. Depois de ultrapassado esse estágio de confusão e desterritorialização, ou melhor, quando ultrapassado, os espíritos são doutrinados por outros, os chefes das falanges da Umbanda⁵¹, que por sua vez são *escravos* dos orixás, enviados por estes para servirem aos humanos em troca de benefícios materiais. Quando alguém *de religião* morre, seu orixá pode tanto tomar o mesmo seu destino, quanto continuar sendo cultuado por sua família-de-santo, que é o que se chama *egun de orixá*.

Os rituais fúnebres que acompanham velório e enterro dos filhos-de-santo, tanto quanto o luto e as cerimônias em homenagem aos *eguns* realizadas anualmente⁵², bem como a observação de que o “desligamento” do *egun* com relação à vida das outras pessoas e ao seu estado passado se dá aos poucos, havendo com o tempo a diminuição da periculosidade desses espíritos (junto de seu doutrinamento ou não), acompanham o que Vitória diz ao conversarmos sobre as possibilidades de renascer ritualisticamente quando se “vai para o chão”⁵³ – o *chão* faz parte do estabelecimento de continuidade

coordenador da equipe se questionar por não encontrar “o limite entre o que é de ordem psicológica e o que é espiritual” – há décadas trabalhando com pacientes psiquiátricos, o professor e enfermeiro reconhecia de certa forma, mas sem saber muito como proceder, as limitações do que seria não ouvir as descrições dos mesmos sobre feitiçaria, encostos, obsessores (o termo *obsessor* é mais utilizado pela terminologia espírita e kardecista, melhor compartilhada por médicos e religiosos).

⁵¹ Ou da Quimbanda, religião em que só se cultuam *exus*.

⁵² Tais rituais são minuciosamente descritos em CORRÊA, 2006, p. 134-174.

⁵³ *Ir para o chão* é oferecer sacrifício à cabeça, cortar aves e/ou animais de quatro patas para o orixá pessoal de quem se inicia, ou, se já é iniciado, quando se faz qualquer sacrifício de sangue na cabeça. O *chão* em si são os dias que se seguem ao sacrifício de sangue à cabeça, quando a pessoa fica literalmente sem poder sair do chão, sem poder subir em cadeiras ou escadas; deve dormir em um colchão colocado sobre o chão do quarto-de-santo, no mesmo nível em que estão seus *alcutás*. Os mesmos são arriados (tirados das prateleiras situadas atrás das cortinas que revestem as paredes do quarto-de-santo) toda vez que a pessoa faz

entre uma vida e outra, mesmo que esta seja mantida pela criação de sucessivos intervalos, de onde brota o que está por vir. É importante frisar que quando se diz “uma vida e outra” não se quer dizer que a primeira seja anulada pela segunda, e que o iniciado seja então uma pessoa completamente nova; o mesmo se pode dizer do batizado: mesmo que filho (neófito) e pai (orixá) nasçam juntos, sabe-se que já existiam antes – o segundo, virtualmente - e que o que aconteceu foi um corte na continuidade, que se mantém, dando início a uma existência de outra natureza: a de pessoa *de religião*.

E é partindo desta encruzilhada de linhas infinitas em continuidade cujos cruzamentos não encerram categorias fechadas ou pontos finais, mas etapas ultrapassáveis, que descrevo agora a situação em que se transformou meu campo de pesquisa etnográfica a partir do momento em que se deu a apresentação da segunda versão deste artigo para Vitória D’lemanjá – na mesma noite em que tratei dos ingredientes de um *serviço* “para a cabeça”, recomendado pela preta-velha de Roberta D’lemanjá, por eu andar pensando demais em morte:

Vitória lê e aprova o uso das referências bibliográficas e a supressão de seu nome verdadeiro, pois não aceitaria, nem sua mãe (orixá), comungar com opiniões que relembram os eguns generalizadamente à esfera da maldade e do perigo. Concorde que a passagem pela morte exige uma preparação, que compreende um corte abrupto, mas me propõe a seguinte questão: “Será que ninguém está preparado para essa passagem?” Ela mesma responde: “Eu não posso falar só de mal dos eguns porque eles estão aí nos ajudando”. Completa o argumento explicando que a expressão “é cada um no seu lugar” se refere aos eguns genéricos, mas mais especificamente ao cemitério, lugar povoado de espíritos dos quais não se conhece a procedência. Isso porque diz termos todos nós uma ligação muito próxima com a morte e dá o exemplo do exu, entidade da umbanda cruzada, “*que é um morto e ao mesmo tempo tem vida a partir de mim, porque é ele ali, vivo no meu corpo.*” (Diário de campo)

algum tipo de sacrifício na cabeça, o tempo do chão é o tempo em que o orixá está “comendo”. Nesse período, por isso, o iniciado não se pode ver no espelho, assim como nos momentos de ocupação, já que no Batuque a pessoa não pode ver seu orixá no seu próprio corpo – nem por fotografia. Sobre o ritual de *ir para o chão* ver ANJOS, 1995.

“Eu preciso morrer, eu tenho que morrer”: desterritorializações, recomeços, infinitudes

Eu era uma suicida, Marília, passava os meus dias pensando em uma forma de morrer. Até que um dia eu cheguei na casa da Roberta – que ainda era minha vizinha – e disse ‘eu preciso morrer, eu tenho que morrer’, daí ela me borrifou umas coisas e eu parei, passou naquele momento. Depois eu entrei [na religião]. (Vitória D’Iemanjá)

No ano de 2003, conheci o pai Abelardo, como cliente, e fiquei dois anos na volta dele como cliente e amigo. E aí me despertou o interesse pela religião. E após a perda de minha mãe, em 1999, tinha tudo, mas não tinha paz e a religião me deu esta paz novamente. E depois destes dois anos para entender o que era a Nação de Cabinda, que é a força dos Orixás pelo elemento, seja o mar, a terra, o sol, eu resolvi me batizar na religião [...] E aí comecei a me chamar Salvador D’Iansã, não mais Salvador Benites. (Salvador D’Iansã)

Com a doença, estive muito doente, e ela salvou a minha vida [a Umbanda]. Foi, foi, foi, que tive que ir para lá, para me desenvolver. Foi aonde eu fui parar na Umbanda, foi por causa da doença, senão nem tinha... [...] A caminhada para a Nação? Porque tinha as cobranças, e eu não sabia o que era, porque tinha que entrar para a Nação e a santa estava cobrando. A gente sempre sente, adocece, sente tudo no corpo, a vida da gente não vai pra frente, sempre tem uma coisa, tem outra, tem uma coisa, tem outra, e eu fui parar na Nação. [...] Entrei quando estava doente, estava mesmo, tinha uma dor nas coxas, nos pés e aí eu me curei na Umbanda, através de um serviço, senão, não dava, tantos médicos, coisa séria. (Joaquina D’Oia)

Eu sou diabética, então, às vezes eu ainda fico doente. Mesmo quando eu ainda estava na barriga da minha mãe, ela fez serviço para mim na religião. Ela não era de religião. Depois, diziam que eu tinha o anjo da guarda fraco, eu era uma criança, que enquanto eu dormia o meu anjo podia escapar. Comecei, então, na Umbanda, mas com dez anos de idade fiz o meu primeiro *bori*. (Damiana Da Oxum)

Não, a minha mãe ia só para se benzer. Aí me levou um dia para me benzer e eu não queria ir e era uma briga só eu entrar na casa da mulher. Aí eu saí de lá e disse assim para a minha mãe: “Ah, essa coisa do diabo. Por que tu me trouxeste aqui? Essa coisa do satanás.” Só que aí eu me senti bem, eu andava ruim. Andava com muita sonolência, desmaiava, não tinha ânimo nenhum. Aí eu passei a semana maravilhosamente bem. Aí ela disse assim: “Ah vamos lá te benzer de novo”. E eu disse: “Ah, eu não gosto muito dessas coisas, mas vamos”. Eu andava de carro, aí eu cheguei lá, me benzi e me senti bem. Aí na terceira ela disse: “Onde tu vais?” e eu: “Já vou lá, me senti tão bem né?”. Aí eu fui a terceira semana, aí fui indo. [...] Aí eu entrei para a corrente, aí eu me desenvolvi na Umbanda. Aí chegou um certo dia que a

Umbanda não me segurou porque tem que ter uma casa muito grande, aí que eu fui para a Nação. Acabei indo para a Nação. Também contra a vontade com aquele monte de sangue. (Diamantino D'Oxalá)

Percebendo que muitos relatos de pessoas que decidiram “entrar para a religião” vêm acompanhados da aproximação com algumas experiências que anunciam processos de possíveis necessários recomeços, como doenças graves e sofrimentos psicológicos, pode-se pensar os (re)começos como passagens por desterritorializações e reterritorializações. Em ambos os casos a principal idéia que leva a tais categorias é a carência de sentido de estar vivo, ou de continuar ocupando a mesma vida que se ocupa. Isso aparece no caso mais radical, de suicídio, e mesmo nas descrições de desânimo, fraqueza, tristeza, assim como na loucura como ponto radical, em que a desterritorialização é total e não viria acompanhada de uma reterritorialização. Nas palavras de Roberta D’Iemanjá, é perigoso pensar no *balé* e no que acontece durante a ocupação porque pensar isso é pensar na “destruição total”, no “fim total”, o que leva as pessoas a enlouquecerem, “nunca mais se acharem”, justamente porque ambas as instituições carregam a ausência de subjetivação. E essa ausência não significa outra coisa, não representa outra coisa que não seja a ação dessa ausência de subjetivação – se levarmos em conta que o pensamento afro-religioso brasileiro não segue um modelo hilemórfico de linguagem, ou seja, um modelo em que aqui as palavras significam, representam, outras coisas, inclusive as ações. No modelo de linguagem afro-brasileiro, as palavras agem, não são apenas signo, mas agentes.

O que é preciso ficar claro é que essas experiências de desejo⁵⁴ de recomeçar, de “nascer de novo”, se agenciam com necessidades não de finalizações, de morrer como forma de dar fim à vida, mas com processos de criação de intervalos no continuum que é a existência, embora muitas dessas constatações venham à tona em momentos de radical desconforto, por isso os relatos mostram as iniciações ocorrendo muitas vezes pela Umbanda, que

⁵⁴ Desejo no sentido deleuzeano do termo. Em oposição ao conceito psicanalítico, Gilles Deleuze (1988) propõe um conceito construtivista de desejo, no qual desejar é construir um agenciamento, pondo em jogo múltiplos fatores. Para o autor, não desejamos um conjunto, mas em um conjunto, ao desejarmos algo, na verdade estamos desejando essa coisa ao mesmo tempo que desejamos o contexto que criamos em torno dela. Desejar, para Deleuze, é construir, é agenciar, uma região, um conjunto.

oferece recursos de cura mais imediatos⁵⁵. A decorrente “ida para a Nação” reforça a idéia de que não necessariamente haja uma relação de causa e efeito para as situações em que a relação com as desterritorializações aparece. Por exemplo, mesmo que alguém tenha feito um feitiço, deve haver a vulnerabilidade de se ser atingido por ele, e tal vulnerabilidade é comum aos seres humanos, todos somos vulneráveis, mas alguns nos protegemos mais que os outros. O que se percebe é que a aproximação com a vida dos *eguns* - mesmo aqueles que são doutrinados pela Umbanda, como exus, pretos-velhos, caboclos – revela a ausência de fronteiras fixas e essencializadas entre a vida dos mortos e a vida dos vivos, as quais devem ser atualizadas e recriadas, por meio das obrigações religiosas, para que a própria vida mantenha um sentido.

O risco é o de tocar no mundo dos mortos no lugar errado e na hora errada, criando relações com forças negativas (sem sentido), pois as encruzilhadas se nos apresentam para serem ultrapassadas apenas⁵⁶. E se participar é uma categoria da ação, não do pensamento (Bastide, 1953 *apud* Goldman, 2005a), então pouco importa saber se existe crença em espíritos e energias cósmicas, e se disso, conseqüentemente, depende a atualização do Batuque como religião iniciática (não de conversão), pois os mortos e os deuses participam do mundo dos vivos tanto quanto a recíproca é verdadeira.

⁵⁵ Na Umbanda, os orixás, tais como são concebidos no Batuque, não participam diretamente das relações entre devotos e entidades, eles não interferem nos trabalhos realizados em prol da resolução dos problemas de quem procura a Umbanda como religião. O que não quer dizer que o filho-de-santo deixe de ter a proteção de seu orixá pai quando trata dos rituais da Umbanda. Os cultos não se misturam, mas se relacionam. Na casa de Roberta D'Iemanjá, por exemplo, o que se poderia chamar de território cosmoreligioso da Umbanda - que envolve as fronteiras físicas, mas muito mais os arranjos simbólicos que estabelecem essas fronteiras – é denominado “Centro Espírita Umbandista Cacique Mãe Iara e Cabocla Jurema”, já o território do Batuque recebe o nome de “Reino de Iemanjá e Oxalá”. O que não quer dizer que um comece onde termina o outro, existe como que uma continuidade entre o culto das entidades e o culto das divindades. Mesmo que os rituais da Umbanda e do Batuque sejam espaço e temporalmente separados, é da noção de pessoa que esta cosmovisão traz que se pode extrair elementos para a compreensão de como o *peçoal de religião* administra uma identidade que não é substancializada, mas que se pauta por intensidades.

⁵⁶ Mesmo os exus, que moram nas encruzilhadas das ruas, ou mesmo o orixá Bará, que as co-habita, só conseguem tal feito por serem eles a própria força da transformação, e manterem relação privilegiada no trânsito entre vivos e mortos, e entre esses e os deuses. Se os exus estão “sempre no meio” é porque o movimento que fazem é de constante ida e volta, subida e descida, segundo Edgar Barbosa Neto. O nomadismo os mantém no mesmo lugar sem que percam o sentido do movimento ou se desterritorializem totalmente. Bará também, abre e fecha os caminhos, guarda as portas e as chaves, possibilita a abertura do canal de comunicação com os orixás, ao mesmo tempo que sua presença pode vir a interromper tal fluxo. Os Barás são os primeiros a serem alimentados e os primeiros a serem despachados para que os rituais fluam, andem.

Cada participação supõe a existência de outra, simultaneamente.

Um exemplo disso é a equivalência dada aos estágios de maior ou menor desenvolvimento nos fundamentos da religião, os quais estariam diretamente ligados à convivência com as forças compartilhadas com os mortos e a necessidade de criar limites entre eles e nós: *Roberta afirmou que eu já estaria em um estágio em que a segurança é uma proteção menor do que o risco que corro [de ser enfeitizada, enlouquecer, adoecer, e ou tudo isso junto]* (Diário de campo).

Porém, é com o tempo, com a experiência, com o corpo, que a *pessoa de religião* aprende a reconhecer que algo não vai bem, que se está enfeitizado, ou que alguém lhe “botou olho⁵⁷” e que, portanto deve se proteger, fazer algo para acabar com os desconfortos:

Quando alguma coisa não está boa, começo a me sentir muito tonto. Às vezes nem precisa ser feitiço, pode ser um olho ou inveja, entendeu, aí tu vais nos búzios e vês. E se Oxalá Orumilá te responde sim, entendeu, é sinal que tu estás com olho, aí o Bará vai fechar teus caminhos, aí tu vai ter que fazer tua limpeza, para as coisas voltarem a fluir. (Salvador D'lansã)

Porque a gente sente algumas coisas diferentes para o corpo da gente, ou alguém da família sente, ou vê que a casa não está no andamento que deve estar. Aí a gente sente que tem alguma coisa por trás do pano, por isso que a gente sente, por isso, que a gente sente, sente mesmo [...] Não andar é não chegar freguês na tua porta. Estás em casa e não aparece viva alma para passar uma vela, para pedir uma mão de corte, uma mão de benzer, uma mão de benzedeira. Então quer dizer que alguma coisa está acontecendo, alguém sapecou alguma coisa ou está com o serviço contrário do meu. Às vezes, nem é por nada, até que aquilo arrasa a tua pessoa. Ah! Não, às vezes até o próprio olho mesmo estraga a pessoa. Estraga mesmo, deixa pior que feitiço. E vai na casa, ver o que a pessoa faz, tem aquele alcance, se a pessoa é muito agradável, vai no batuque, e chama Fulano, chama Cicrano para a tua volta, aquilo ali já basta. Ah! Já basta pra te destruir a pessoa. Quanta gente que atendo aí está assim! Se sente assim, se sente assado, é isso, é olho... E tudo tem uma ciência, todo serviço, tem que ter uma maneira de fazer, de ser respeitado, e gosto que respeitem meu serviço também. (Joaquina D'Oiá)

Em muitos casos a feitura do santo se torna necessária justamente porque não se tem conhecimento ou não se sabe o que fazer com a situação

⁵⁷ Botar olho é invejar, desejando ou não o mal da pessoa invejada.

dada por um feitiço, por exemplo. O que abala a saúde da pessoa e a obriga a aprender a respeitar os sinais que o corpo emite – desde dores, tonturas, até assombrações e sensação de loucura. Sinais estes que muitas vezes, para serem suportados, exigem a atualização da força que o orixá é. Pode-se perceber tal aprendizado também como uma atualização de algo que já existia potencialmente na pessoa, como a vidência, por exemplo, tão importante para o jogo de búzios e de cartas, enfim, para os jogos divinatórios que guiam os passos a serem dados na religião – sem que deixem de ser também a confirmação daquilo que quem joga já intuía:

[Sobre as cartas e a vidência] Ah, sente! Isso eu sinto até de botar carta. Eu posso botar uma mão de carta para ti que se tu tens problema de estômago ou de cabeça, até abrir o baralho ali, eu estou jogando e estou sentindo. Se eu te pergunto, “tu sentes isso, tu sentes aquilo?” Tu vais me dizer e eu sinto mesmo, ou grave ou mais leve a pessoa sente, sente mesmo, não adianta dizer que não. Nem todos, mas eu, graças a Deus, sinto. Mas todos não sentem. [...] Na hora certa, se a pessoa está mal mesmo, não adianta porque ali alguém não soube jogar, agora se a pessoa sabe jogar e tem alcance, tem vidência, a pessoa sente bem direitinho, sabe mesmo. (Joaquina D’Oíá)

[sobre os búzios] Mas o búzio não entra na Umbanda. Ah! Não, na Nação é conforme a caída do búzio. A caída do búzio é que diz quem vai e vem. Tem que saber a caída dele, saber a caída pra ele responder, pra ele dar respostas. Se tu tens alcance, largas a caída ali e o que tu dizes é. Eu mesmo às vezes estou sacudindo os búzios e estou dizendo as coisas para as pessoas, não preciso daquilo ali, eu digo e é certo. Tanto búzio quanto cartas. É, vai da vidência da pessoa, do alcance da cabeça da pessoa. Vai do grau de alcance das pessoas, porque tem gente que senta na beira da mesa e diz tudo. [...] eu conheço aqui em Pelotas um rapaz bem novinho, mas ele já jogava búzio que era um espetáculo, ele dizia tudo, dizia até o que tu tem dentro da tua casa, por incrível que pareça, se era um armário, um guarda-roupa, uma cama, aquela mesa tem tantas cadeiras, esse canto aqui ali, tinha um alcance maravilhoso, ele tinha, mas não era só do búzio, era da própria mente dele. Ele mesmo tinha aquele alcance, tinha Umbanda e tinha Nação e era do Bará. (Joaquina D’Oíá)

No entanto, essa relação entre o que está dado e o que deve ser feito não se esgota em polarizações como as de dom versus iniciação. Para o pessoal *de religião*, tudo que existe no mundo já está dado, seja atual ou virtualmente, como mostra o oráculo dos búzios. Ao mesmo tempo, para todas as situações dadas há algo a ser feito, desde que se tenha a capacidade de

perceber o que acontece e o conhecimento legítimo dos modos de fazer eficazes. E esse tipo de relação não se restringe aos seres humanos e suas iniciações na religião ou não, o orixá da cabeça do neófito se atualiza desde os primeiros passos deste em direção à iniciação ritualizada, sempre seguindo a noção de que tudo que é dado exige uma feitura, e de que para tudo que se faz é preciso um dom, que para ser aproveitado como dom também passa por processos de atualizações e feituuras, e assim infinitamente...⁵⁸

Um exemplo disso é o ritual de dar fala ao santo, o que se faz sem tempo de iniciação determinado, já que é a experiência do santo na terra que dirá aos mais experientes se ele já está pronto para poder falar, além da confirmação dos búzios. Diamantino descreve o ritual de dar a fala, enfatizando o papel de pai João Carlos D'Oxalá como referência para seus fundamentos:

Quando ia dar fala para os santos, fazia uma mesa com as *frentes* [comidas] de Bará a Oxalá, e um copo de suco com o fel da galinha, e dava um pouco para cada um comer. Se o santo *rodasse* [vomitasse] é porque ainda não estava pronto para falar. (Fonte: Diário de campo - grifos meus)

Como já foi dito, um orixá não nasce pronto, ele é um deus que deve ser criado, acostumado, ensinado, feito. Cada pessoa tem um orixá seu, específico, pessoal, individual, que está na sua cabeça, e que seria seu protetor, a energia que responde por seus atos e pensamentos “nas horas boas e nas horas ruins”, seu orixá pai tem um nome genérico, um específico e outro próprio.

No entanto, apesar de só os búzios confirmarem o orixá e o *juntó* de cada pessoa, pode acontecer de o pai-de-santo ter que mudar essa combinação, por tornar-se uma relação em que o pai (orixá) não consegue ter domínio sobre o filho, nem este consegue se harmonizar com aquele: “tem muitas vezes que tu nasces com determinado orixá, mas devido ao percurso que a tua vida tomou, ele não consegue te segurar, aí ele te passa para outro”. (Salvador D'lansã). Ao mesmo tempo, existe o orixá genérico - aquela força cósmica já descrita - que é muitas vezes representado nos mitos e que carrega as características pessoais que marcam a personalidade de seus filhos, o que

⁵⁸ Uma vez questionado sobre quem poderia dar fala para um orixá, Florêncio D'Ogum respondeu-me taxativo: “Na religião ninguém dá aquilo que não tem”.

permite a alguns pais-de-santo já terem idéia da filiação de algumas pessoas, por seu comportamento e forma de reagir às situações impostas, antes mesmo de jogar os búzios.

Assim como o neófito “nasce para a religião”, a feitura do orixá começa quando da iniciação de seu filho, com o assentamento tanto do santo na cabeça quanto no *alcutá*, com o *aribibó*, o *bori* e demais rituais que marcam essa passagem. Mas o santo só nasce mesmo, só se diz que ele nasceu depois que o filho se ocupa pela primeira vez. Geralmente isso é esperado que aconteça durante uma ida para o chão, logo em seguida do corte de *quatro-pés* na cabeça, sendo o filho-de-santo já *pronto*⁵⁹. Mas isso não pode ser visto como regra, pelo contrário, é uma das várias situações em que o nascimento do santo pode acontecer, cito como algo previsível simplesmente porque é a situação que se afasta da imprevisibilidade⁶⁰. Primeiramente, as pessoas mais experientes conseguem perceber quando o orixá se aproxima, pois a fisionomia do cavalo-de-santo muda; depois, com sua consciência totalmente arrebatada, já em transe, é o orixá quem dança no salão ou procede nos rituais, mas conforme a experiência do santo – porque o pai-de-santo ensina o orixá a dançar e a se apresentar “no mundo”, e esse aprendizado se dá ele estando ocupando seu filho. Um pai-de-santo relata o nascimento da Oiá de uma filha, enquanto faziam um serviço na beira da praia. Falou para o orixá que ela deveria vir na sua casa na noite seguinte, inventou uma desculpa para que a filha fosse no quarto-de-santo ajudá-lo em outro serviço. Ela foi, e a santa veio. E ele a ensinou a dançar:

Tão burrinha ela veio. Aí eu disse pra ela não vir no batuque ainda, mas nós fomos num batuque em casa de Oiá e quando tocou para Oiá ela veio. Veio bem direitinho. (Fonte: Diário de Campo)

A ocupação, tal como já foi discutida anteriormente, compõe o complexo ritualístico de construção da *pessoa de religião*⁶¹, ao mesmo tempo que marca a preparação do orixá dessa pessoa para “vir à terra”, para tocar o mundo dos homens. Orixá e filho-de-santo são dialética e infinitamente preparados para

⁵⁹ O filho-de-santo pronto é aquele que já assentou todo o Orumalé.

⁶⁰ Um pai-de-santo relata que muitos orixás nascem a partir do soro, ou seja, ocupam seu filho pela primeira vez sendo chamados a socorrê-los do sufocamento, mas os filhos que passam por esse ritual não o sabem relatar, a não ser quando o soro não decorre em ocupação.

⁶¹ Sobre a possessão e a construção ritual da pessoa no Candomblé, ver: Goldman, 1984.

não co-habitarem um mesmo lugar ao mesmo tempo - o que é impossível acontecer na cosmovisão que a Cabinda apresenta – embora o primeiro more na cabeça do segundo e este empreste seu corpo para o deus ocupar⁶². Mas os territórios se sobrepõem quando o orixá “encaixa”, e imediatamente o deus se reterritorializa no corpo do cavalo-de-santo, ao se “quebrar o santo para ele ficar”. E quanto ao filho-de-santo, “não interessa”, “não se pensa nisso”, “não se sabe”, nunca poder falar nem pensar sobre o que acontece durante a possessão faz-se continuidade do mesmo ritual. Se alguém resolver contar como foi ter estado ocupado por seu orixá, é porque de fato não se ocupou (ou desocupou). Vitória contou-me de um casal de filhos-de-santo de seu padrinho que revelou a este saberem que se ocupavam, perguntei o que teria acontecido a eles, se teriam enlouquecido ou se Diamantino teria lhes retaliado. Ela respondeu que a pessoa só enlouquece se alguém a revela que ela se ocupa, e que Diamantino não fez nada com relação aos filhos-de-santo, “só deixou de acreditar naqueles santos ali [os orixás das cabeças dos filhos]”.

Os limites do pensamento com relação à experiência vivida são impostos ao ponto de não se diferenciarem do ritual: não se pode falar nem pensar sobre o que não se viveu – ainda mais quando as palavras têm força, quando falar é agir - quem vive a ocupação é o orixá, o filho sede-lhe o lugar sobre a terra. Mesmo que o princípio de que uma relação altera a outra aponte para uma transformação em ambos. A concretude do orixá, sua existência, e a do filho-de-santo, dependem disso, da separação entre os seus mundos, da interdição dos homens em viverem o mundo dos orixás, em tocarem-no com suas “mãos sujas” – e com suas palavras⁶³. Se a eficácia de um ritual está no seu “fracasso”⁶⁴, este é o fracasso ritual da possessão na Cabinda: o intervalo entre a existência humana e a dos deuses deve ser constantemente reafirmado para que tudo fique “no seu lugar” e os deuses assegurem sua plenitude frente

⁶² Quando alguém se ocupa, ninguém se dirige direta ou indiretamente ao corpo ocupado como sendo o corpo do Beltrano D'Oxalá, por exemplo, pois quem está ali é o orixá dele “por inteiro”, e é com este que as pessoas se relacionam.

⁶³ A vaidade que impedia os homens de ficarem em silêncio quanto aos orixás dos outros e os seus, é também um conector entre o mundo dos deuses e o do seres humanos e que precisa ser ritualmente suprimido.

⁶⁴ “... o ritual representa um abastardamento do pensamento submetido às servidões da vida. Ele reconduz ou, antes, tenta em vão reconduzir as exigências do primeiro a um valor limite que ele não pode jamais atingir, senão o próprio pensamento se aboliria. Essa tentativa desesperada, sempre voltada ao fracasso para restabelecer a continuidade de um vivido...” (Levi-Strauss, 1971, pp.603 apud Dos Anjos, 2006)

aos homens. Os deuses são existências totais, ao contrário dos homens, que podem existir gradualmente. Por isso, ainda que o santo seja feito, ensinado, acostumado pelos homens, ele já é pai (ou mãe) do filho antes mesmo de nascer, e é chamado de pai (ou mãe) pelo pai ou mãe-de-santo que o assenta. Toda atualização do santo requer a virtualização de uma parte do filho, em casos radicais como a possessão, uma desterritorialização. Aos poucos o Ser do filho vai se tornando menos o que não era para se constituir naquilo que está por vir do axé do pai.

Não é o mesmo de que fala Anjos ao não diferenciar a incorporação da ocupação como o fazem os religiosos com quem pesquisei, possivelmente porque seu universo empírico é diferente daquele com o qual me deparei:

[Na incorporação] A diferença é carregada para dentro do sujeito a ponto deste não poder mais se suportar como tal... Trata-se de uma experiência radical de alteridade: o “outro” introduzido no “mesmo”. Que essa operação tenha a ver com território, a linguagem émica o diz na expressão de “se ocupar” – o santo, o exu, o caboclo “se ocupa” da pessoa, faz de seu corpo um território no qual pode cavalgar – o corpo é o “cavalo-de-santo”, o terreiro é o lugar de sobreposição de territórios. (Anjos, 2006, p.21)

Embora a descrição do termo “se ocupar” seja bastante coerente com as descrições que trago sobre a ocupação, ele não é empregado pelos meus interlocutores quando estes relatam a incorporação pelo seu exu ou caboclo. Da mesma forma, jamais se diz que alguém incorporou seu orixá. Incorporar é ceder o corpo à entidade; já ocupar-se é ceder o lugar que se ocupa ao orixá, o que é muito mais que o corpo, pois os territórios alocam existências totais. Ainda mais quando a existência se espalha junto com o axé, que é a parcela de força (e existência) que os homens conseguem partilhar com os deuses:

Ah, tu tem mais segurança, tu sente que tem uma força que te pára quando tu estás errado, tem aquela força que te impulsiona quando tu estás certo, aquela força que te empurra a vencer, a tu queres mudar, a tu ajustares a tua vida, e aquela força está sempre ali para te dar manutenção, ela te dá manutenção na tua vida, se estás errado tu acertas, e se estás certo tu continuas. Entendeu? Claro que nunca se esquecendo que sempre tem as tuas obrigações, os ritos para continuar a seguir.
E ela [Mãe Iansã] é meu tudo, é o meu pão que eu como, a roupa que eu visto, é a minha paz, eu só tiro é a minha vida mundana. Assim, o namoro, o sexo, a bebida, e só tiro para o

bem dela. Por que aí é a vida da gente, é o sexo... E os orixás não fazem isto, então neste momento, ela esta comigo, mas aí sou eu, Salvador Benites, não tem nada a ver com a religião, mas tudo flui normalmente. (Salvador D'lansã)

Foi onde eu fui parar, mas não posso me queixar, estou aqui até hoje, e de resto está tudo bem, graças a deus! Quem está na volta se sente bem que o axé vai se espalhando porque tem axé que não resolve nada. Tanto que a gente muda os filhos, tanto os de nascimento quanto os de religião. Aquele que cumpre, porque se não cumpre não muda nada. Cumprir é ter que dar uma oferenda pra um orixá, se tem que matar, se tem que ir para o chão, se cumprir tudo direitinho com eles, a pessoa tem tudo, fazendo bem feito tem tudo, tem tudo mesmo, só não fazendo bem feito. Mas tendo a pessoa vai melhorar 100% a vida, fazendo direitinho com eles melhora a vida da pessoa. (Joaquina D'Oiá)

Eu era uma suicida, Marília, passava os meus dias pensando em uma forma de morrer. Até que um dia eu cheguei na casa da Roberta – que ainda era minha vizinha – e disse ‘eu preciso morrer, eu tenho que morrer’, daí ela me borrifou umas coisas e eu parei, passou naquele momento. Depois eu entrei [na religião]. (Vitória D'lemanjá)

Capítulo III

“E o recado está dado”: sobre dom e feitura e os processos de iniciação no Batuque, em Pelotas

Claude Lévi-Strauss, em *O Suplício do Papai Noel*, percorre a ascensão do rito natalino de culto ao Papai Noel na França, relacionando-o a ritos de passagem e iniciação presentes em outras sociedades, isso porque a crença e a divinização do personagem natalino seriam práticas que excluiriam as crianças da sociedade dos adultos e adolescentes – mas não apenas isso. O caráter ritualístico é empregado por Lévi-Strauss após este encontrar muitos elementos recíprocos no “resultado de uma *negociação* muito onerosa entre duas gerações” (Lévi-Strauss, 1952 [2005, p. 26]), que seria tanto a crença no Papai Noel quanto alguns ritos indígenas de iniciação na vida adulta. Esta cartografia de certos mitos e algumas de suas versões, empreendimento metodológico caro ao autor francês, levou-o a concluir que na estrutura constitutiva de tais mitos encontra-se a divisão não apenas entre dois grupos etários e a manutenção da ordem hierárquica destes, e sim - por derivarem de uma sociologia iniciática -, a distinção entre mortos e vivos (e a sua complementaridade) como sendo a mesma operação feita para não-iniciados e iniciados. Para Lévi-Strauss, a operação classificatória se dá no sentido de equivaler os lugares dos não-iniciados, dos mortos e dos outros; isso porque, segundo o autor, em todos os ritos iniciáticos, ou toda vez que a sociedade se divide em dois grupos, o status de “outros” é creditado a quem não está completamente integrado ao grupo, sendo a morte o extremo tradicional relegado à alteridade radical, “visto que o fato de ser outro é a primeira imagem aproximada que podemos construir a respeito da morte”. (idem, p.43).

Para Lévi-Strauss, as categorias vivo e morto, iniciados e não-iniciados, se complementam na alteridade que representam um para o outro na estrutura dos rituais de iniciação:

A “não-iniciação” não é apenas um estado de privação definido pela ignorância, pela ilusão ou por outras conotações negativas. A relação entre iniciados e não-iniciados tem um conteúdo positivo. É uma relação complementar entre dois grupos, sendo que um representa os mortos e, o outro, os vivos. Durante o ritual, aliás, é comum que os papéis se invertam várias vezes, pois a dualidade engendra uma reciprocidade de perspectivas que, como espelhos colocados frente a

frente, pode se repetir ao infinito: se os não-iniciados são os mortos, eles também são super-iniciados; e se, como também ocorre com freqüência, são os iniciados que personificam os fantasmas dos mortos para assustar os neófitos, é a estes que caberá, num estágio posterior do ritual, dispersá-los e impedir que retornem. (ibidem, p. 30)

Embora até aqui o pensamento de Lévi-Strauss pareça estar rumando para uma clássica perspectiva dualista, é o olhar multidimensional dado pelo autor à complementaridade das categorias que assumirá a tônica das proposições deste capítulo – mesmo que tal empreendimento aqui radicalize o tratamento que Lévi-Strauss dá à alteridade dos opostos, tomando as categorias abordadas como criativas do próprio cruzamento que as relaciona e constitui, dialética e irresolivelmente. Esta última proposta é norteadada pela concepção de Roy Wagner de cultura como invenção, sendo esta última noção, para o autor, o aspecto crucial pelo qual todas as culturas operam, já que todos os seres humanos seriam antropólogos, pois criadores da compreensão de uma cultura, portanto, criadores da cultura. Wagner quer dizer com isso que reconhecer contextos “básicos” ou “primários”, ou mesmo elementos simbólicos que representem o “inato” em uma cultura, seria uma ilusão, mesmo que uma ilusão necessária para própria criação cultural. Isso porque a própria idéia de cultura como invenção aponta para criação de algo a partir daquilo que é dado pelo contexto, pela experiência, numa constante “feitura” de regras e leis, que obviamente, nunca se esgotam nem no que foi dado, nem no que é feito a partir daí. E aqui, é claro, pensa-se numa invenção, e na cultura, como tudo aquilo que se é capaz de comunicar com sendo cultura. As construções culturais do *peçoal de religião* acerca de seus processos de formação enquanto *pessoa de religião*, portanto, serão tomadas a partir desta perspectiva, que privilegia o dado e o feito, como termos pragmáticos ambíguos e criativos, ao invés de “dom” e “iniciação” como construtos contraditórios e explicativos.

Mesmo que Lévi-Strauss enfraqueça as oposições e reverta suas correlações, o que ainda aparece com mais ênfase na descrição acima são as classes em suas polaridades, se não essencializadas por suas posições complementares, pelo menos substancializadas em seus significados. Mas isso não é tudo, na concepção do próprio Lévi-Strauss, e esse capítulo, portanto, se

preocupa em pensar as operações de classificação, as relações que precedem as classes, bem mais do que estas mesmas – como o mesmo autor sugeriu em 1962, em *A lógica das classificações totêmicas* (2008, p. 51-90), relações “que são não apenas concebidas mas vividas”, sendo assim consideradas como e por um conhecimento concreto, “seus meios e seus métodos, os valores afetivos que os impregnam”. Portanto, não se trata aqui de se remeter a objetos substancializados e desvinculados dos arranjos inerentes às relações que aproximam e afastam as experiências de suas diferentes classificações, mas de reconhecer a continuidade em que a experiência humana faz seus cortes de sentido e alterações de natureza.

Em se tratando do universo empírico que esta pesquisa visualiza, o tema do ingresso nas religiões de matriz africana foi classicamente abordado a partir de duas categorias tidas, a princípio, como antagônicas: o “dom” e a “iniciação”. Véronique Boyer, em *Le don et l'initiation* (1996), ao tratar do Candomblé e da Umbanda como cultos de possessão, e da possessão tendo como ponto de convergência dos dois casos o acesso à ajuda de seres invisíveis, apresenta a “quebra da complementaridade” entre dom e iniciação como efeito de uma polarização feita pelos filhos e pais-de-santo para organizar o campo semântico religioso de acordo com seus interesses contrastantes:

Le don et l'initiation apparaîtront alors moins liés par une opposition réelle, reconduite à différents niveaux et dans différents contextes, que par un effet de polarisation permettant d'organiser un vaste champ sémantique où d'autres éléments s'inséreront. (Boyer, 1996, p.2)

Nessa polarização “irreal” – segundo Boyer, porque criada pelos religiosos – estariam, de um lado, os filhos-de-santo querendo fundar seus próprios terreiros e defendendo para isso a importância da capacidade inata e inalienável de se comunicar com espíritos sem a necessidade de mediadores, e, do outro lado, os pais-de-santo, buscando consolidar seus descendentes e demarcar fronteiras hierárquicas, afirmando assim a prioridade da iniciação na transmissão dos conhecimentos e segredos da religião. Para Boyer, portanto, o rompimento da relação de complementaridade entre aquilo que é inato e o que é aprendido é uma representação das relações de poder do universo religioso afro-brasileiro. O cenário “real” da relação entre dom e iniciação seria, para ela,

aquele em que o “dom de nascerça” é reconhecido, reforçado e cultivado pela iniciação, ou aquele em que a “*feitura do santo*” deveria vir como uma confirmação e como controle do dom.

A autora ainda comenta que o sincretismo seria uma das conseqüências da capacidade mediúnica dos religiosos de se relacionar com diferentes entidades sem a necessária mediação, decorrendo disso novas práticas rituais e inovações estilísticas, já que a comunicação com os diferentes espíritos seguiria assim mais a trajetória do próprio médium, do que um conjunto de normas rituais que lhe poderiam sistematizar; o que contrastaria com os terreiros mais ortodoxos, aqueles que primam pela iniciação e manutenção de uma tradição. Ambas as tendências teriam correntes literárias sustentando-as, uma exotérica e outra acadêmica, o que privilegiaria a imponência daquela favorável ao aprendizado em detrimento do dom – reflexo também da preferência de antropólogos afrobrasilianistas das últimas décadas do século XX.

Seguindo os conceitos de Boyer sobre dom e iniciação, Roger Sansi-Roca, em sua tese de pós-doutorado *Fetishes, Images, Commodities, Art Works: Afro-Braslian Art and Culture in Bahia* (2003), apresenta tal dialética como sendo a complementação de uma forma de reprodução e fonte central de valor inalienável no Candomblé, com a ritualização hierárquica da reprodução de uma tradição, ou seja, de uma dada tendência sincrética com um ideal de pureza africana. Tendo o valor como uma qualidade atribuída a objetos, imagens, lugares ou pessoas, e possível de ser descoberto e objetificado nessas coisas quando elas são separadas de uma prévia totalidade e reconhecidas como portadoras de uma específica e diferente forma de valor, Sansi pensa o axé como valor religioso para o Camdomblé. Valor este que se faz existir e se reproduz em continuidade com a continuidade entre as pessoas e as coisas, e o processual “espalhamento” do axé junto com o dom.

Mais tarde, em “*Hacer el Santo*”. *Don, Iniciación e historicidad en el Candomblé de Bahia* (2007), artigo baseado nas pesquisas de sua tese, Sansi-Roca propõe-se a ultrapassar a oposição tradição/sincretismo de Boyer, tomando dom e iniciação como valores que se implicam mutuamente, sendo ambos imprescindíveis para a manutenção e a atualização do Candomblé:

El conocimiento que la iniciación pierde por el olvido, la desidia, y los conflictos interpersonales es reemplazado por la inspiración de los mediums que establecen a través de su don un contacto directo con los espíritus. En esos términos, don e iniciación producen una dialéctica histórica de producción de conocimiento en el cual nuevos espíritus, objetos y valores son incorporados. (Sansi-Roca, 2007)

Ainda assim, Sansi não transpõe radicalmente as fronteiras da teoria de Boyer, dom e iniciação continuam categorias essencializadas e substantivadas nos significados que os antropólogos lhes atribuem. Ao defender que o sincretismo é a transposição de histórias pessoais e coletivas incorporadas às práticas do Candomblé graças à historicidade de alguns eventos, e ao opor uma iniciação tradicional no Candomblé a um caso em que as práticas são mais baseadas no “dom” que na iniciação, o autor esquece que histórias pessoais também são coletivas, e que a própria cosmovisão afro-religiosa vê tudo o que acontece como já tendo acontecido antes, inclusive o passado e o presente (Anjos, 2006), sendo o próprio Candomblé quem atribui a sua historicidade aos eventos. Assim, não há espaço para uma visão sincrética das religiões de matriz africana. Como sugere Anjos, o que há é o cruzamento de diferentes territórios existenciais, as diferenças não se fundem, elas coexistem.

Algo parecido acontece, na perspectiva do Batuque, com o que Sansi e Boyer chamam de dom e iniciação. Da forma como foram apresentadas tais categorias, sua relação supõe uma negatividade: quando se perde o conhecimento que a iniciação requer, o dom surge como instância de manutenção das práticas do Candomblé, mesmo que de forma nova ou transformada. É como se o Camdomblé precisasse da soma de ambos para ser a sua síntese, como se as próprias religiões não tivessem em sua estrutura os operadores transformacionais capazes de fazer algo com o que está por vir, justamente porque o que está por vir já veio alguma vez no passado, de onde vêm orixás, espíritos, entidades. A coexistência das temporalidades permite perceber que o saber como fazer algo é uma atualização de um saber que é buscado entre os espíritos, e cuja própria busca supõe que se saiba como fazê-la da maneira eficaz.

A proposta deste trabalho é tratar a capacidade de comunicação com

espíritos e a aprendizagem dos rituais afro-religiosos como instâncias não separadas, mas também não fundidas. Serão tratadas, assim, como uma supondo a outra. Conforme o *peçoal de religião* com quem estudei, todos os seres humanos possuem a capacidade de se comunicarem com espíritos de pessoas que já morreram e energias da natureza, dos ambientes - segundo Vitória D'Iemanjá, "porque está tudo na nossa volta", porque 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. Ao mesmo tempo, a aproximação do conhecimento dos fundamentos⁶⁵ da religião intensifica essa potencialidade, quem não havia percebido essa capacidade de contatar outras energias que não a de seres humanos vivos, com a iniciação ou a apreensão de alguns fundamentos, intensifica esse contato tanto mais o percebe.

Os seres humanos podem estar ligados a tudo, estabelecer conexões mais próximas ou mais profundas com os mais diferentes seres, coisas e forças, no entanto, só se sabe quais e como serão estes contatos à medida que eles vão se dando, e mesmo assim, na maioria das vezes é necessário saber como descobrir quem está tocando a pessoa, ou com que energias ela está se envolvendo. Será possível saber pelo jogo de búzios, pelo tarô das cartas e mesmo pela vidência de alguém experiente na religião. Por isso a proteção contra o contato com energias e seres maléficos é um dos meios mais eficazes de se evitar que haja interações indevidas – embora com o tempo de iniciação a pessoa vá exercitando essas relações e aprendendo a reconhecê-las. O fato de serem indevidas muitas vezes pode querer dizer que tais relações se dão sem que se saiba o que fazer delas, já que - no caso de pessoas que não passaram por rituais iniciatórios ou que mantenham um contato mais periférico com religiões que trabalham com esta perspectiva - pode acontecer de só serem concebidas e aceitas como relações espirituais

⁶⁵ "Fundamento" é como o *peçoal de religião* se refere ao saber fazer os rituais religiosos. Existe, por exemplo, o "fundamento do cemitério", que são alguns rituais realizados nos cemitérios, em ocasiões determinadas, e que possuem uma esperada eficácia. A eficácia, como o modo de alcançá-la, pode variar de terreira para terreira ou mesmo de situação para situação, mas o fundamento é o "do cemitério" porque existe codificado como algo que todo mundo deve fazer em certo momento. Pode-se dizer que o fundamento é o próprio ritual, mas aquela pessoa que não sabe como ou quando desenvolver o ritual é jocosamente chamada de "sem fundamento".

quando outras explicações vindas de outras formas de conhecimento (o científico ou mesmo de outras religiões) não esgotam as causas de tais experiências. Negligenciar isso pode trazer consequências drásticas como o enfeitamento (com todos os seus transtornos) e a loucura⁶⁶.

Geralmente, a iniciação no Batuque é tida como a feitura de uma proteção, e em muitos casos vem depois da iniciação na Umbanda. Muitas pessoas dizem terem se iniciado na Nação depois de já fazerem parte de correntes umbandistas, porque seu orixá estava cobrando feitura, pois o filho-de-santo estava exigindo energia demais do seu orixá e não a estava repondo. Isso porque na Umbanda, os iniciados mantêm contato direto e crescente com espíritos e forças da natureza, transitam muito entre os vivos e os mortos, incorporam muitas entidades, desprendem muito axé para isso. O contrário também pode acontecer, de as pessoas ingressarem primeiro na Nação e depois se desenvolverem na Umbanda, que é uma religião bem menos dispendiosa no sentido financeiro, e que trata de resolver problemas mais imediatos⁶⁷. O que raramente acontece é de, tendo ingressado na Nação de uma casa que também tem terreira de Umbanda, a pessoa se filie apenas à primeira; com o tempo ela vai atualizando a proximidade com as entidades que a acompanham⁶⁸, e é na terreira que se pode fazer algo com elas, já que no

⁶⁶ Os casos de loucura relatados são geralmente situações em que a pessoa deixa de se reconhecer, se descontra de si mesma, ouve vozes não-reconhecidas, sente e vê presenças, não encontra personalidade nenhuma, se desterritorializa, se deixa tocar por tudo. Iemanjá, por exemplo, é o orixá que responde pela loucura, é ela que sinaliza, no jogo de búzios quando alguém está deixando que as emoções desordenadas se sobreponham ao raciocínio, ao pensamento. Junto a ela, Oxalá é o orixá da clareza, é ele quem clareia os pensamentos de quem está confuso ou desordenado.

⁶⁷ Há terreiras em que se “dá a cabeça” para exu, ou seja, quem responderá pelo filho-de-santo é o seu exu, ao invés de um orixá. Geralmente quando isso acontece, é em casas de Quimbanda, onde só se cultua o povo-do-chão e outros eguns da casa. São feitos sacrifícios de aves e animais de quatro patas na cabeça da pessoa, assentado o exu na sua cabeça. Mas nas casas em que pesquisei isso é visto como maléfico, destrutivo, havendo casos de pessoas que se iniciam no Batuque para desfazer a feitura do exu e fazer a do santo. O exu, neste caso, é visto como um amigo, um camarada, alguém com quem se troca favores e se busca manter a amizade, já que do contrário, pode acontecer de este amigo se tornar carrasco. Embora haja assentamento de exus em pedras e imagens e sacrifícios a eles, estes espíritos, assim como as demais entidades da Umbanda, não “moram” na cabeça do cavalo-de-umbanda.

⁶⁸ Exus não precisam “estar no mundo” para serem cultuados, basta que se façam as oferendas que representem o pagamento a um desejo alcançado com a ajuda da entidade, ou mesmo que sejam o próprio pedido em si. Para Valdemilson Da Oxum, a determinação de qual oferenda será feita se dá a partir da escuta das vozes das entidades de cada pessoa, uma escuta que é individual e particular, o que reflete o tipo de relação que se estabelece entre aparelho e entidade – uma relação direta, pessoal e individualizada. Segundo Valdemilson, antes de incorporar pela primeira vez os seus exus, a comunicação com a entidade se dava a partir da escuta – pode-se dizer de uma escuta mediúnica já que a propagação do som da voz

espaço dos orixás não deve haver manifestação das mesmas. Um exemplo disso é a crítica de um pai-de-santo aos orixás de outra casa que dançavam durante um batuque: “Que coisa feia! Essas lansãs parecem umas pombagiras!”. Observação que só pode existir dada a situacional demarcação de fronteiras que o *peçoal de religião* estabelece entre os territórios da Umbanda e do Batuque. Tais fronteiras se mostram diluídas no mesmo momento em que são demarcadas. Batuque e Umbanda estão separados aqui como o são pelo *peçoal de religião*, mas ninguém deixa de ser umbandista quando entra para a Nação, nem o contrário. Há inclusive um único caso entre as casas que visitei, em que a terreira de Umbanda foi fechada, porque o orixá do pai-de-santo, que é Bará, “trancava” as incorporações do exus. Os filhos-de-santo desta casa, então, com a permissão do pai-de-santo, passaram a frequentar terreiras de Umbanda em outras casas.

Haja vista a coexistência desses territórios, é importante, então, ter-se aqui que quando se trata de religiões de matriz africana, está se tratando de religiões cuja estrutura é sustentada pela possessão por espíritos e divindades e pelo sacrifício de animais, e que esses dois termos vão se cruzando diretamente ao passo que se cruzam “dom” e “iniciação”, no que se pode chamar de estrutura transformacional de tais religiões. Sobre os pilares da possessão e do sacrifício, Marcio Goldman (1984) sustentou a estrutura religiosa do Candomblé, e é partindo dessa classificação que venho descrever o Batuque⁶⁹ como uma religião de estrutura semelhante, porém, voltando o

ouvida não se dava pelos meios físicos usualmente conhecidos, era uma voz que só Valdemilson escutava. Era assim, uma relação íntima entre aparelho e entidade. Após incorporar seus exus pela primeira vez, essa relação não deixa de ser íntima, mas passa a haver a comunicação, primeiramente gestual, depois falada, com o mundo exterior, com as outras pessoas. No primeiro estágio a entidade vem ao mundo beber, fumar, comer, dançar, enfim, receber os pagamentos pelo zelo aos almejos de seu aparelho. Quando ganha a fala, processo ritual regido pelo exu líder da casa a qual frequenta o aparelho, além de manter a relação direta com este, a entidade então passa a ouvir as dúvidas e desejos de quem a aborda, respondendo as primeiras, oferecendo seus trabalhos pelos últimos. Mas esse processo pode variar, algumas entidades demorando mais ou menos tempo para passarem pelas diferentes etapas do desenvolvimento na religião, as quais também podem ser observadas de maneira diferente, dependendo da terreira.

⁶⁹ Tratarei da Umbanda, mesmo que de forma mais sucinta, pois além de se mostrar em continuidade ao Batuque – mesmo que fronteiras sejam demarcadas – é partindo dela que muitos dos casos de iniciação na Nação acontecem, sendo a religiosidade do *peçoal de religião* vivenciada na transitoriedade entre as duas religiões dentro do mesmo território cosmológico. Norton Corrêa, em *O Batuque do Rio Grande do Sul*, separa as religiões afro-brasileiras no Estado em três “formas rituais”: a “Umbanda” (“Magia Branca”, “Linha Branca”, “Linha do caboclo” ou “caboclo”), o “Batuque” (“Nação”, “Linha-negra” ou “Magia-negra”) e a

olhar para a multiplicidade desses pilares e de suas relações.

Para o *peçoal de religião* com que este trabalho estuda, a possessão pode ser tanto uma ocupação (pelos deuses) quanto uma incorporação (pelas entidades), o cavalo-de-santo é ocupado pelo seu orixá, e em outro momento, como cavalo-de-umbanda, é incorporado pelo seu exu, caboclo, preto-velho, entre outros, e fora desse circuito ritual, também pode ser possuído por um egun, o que geralmente traz consequências trágicas. Isso porque todos os seres que possuem um cavalo-de-santo ou de umbanda são eguns, pois já morreram, mas não são chamados como tais; a palavra *egun* é destinada a denominar aqueles espíritos que não foram doutrinados por nenhuma religião, que vagam carregando desordem no seu “fluido diferente” dos demais, aceitando qualquer tipo de oferta ou sacrifício. Qualquer pessoa pode ser possuída por um egun, desde que não esteja devidamente atenta e protegida, mas nem todas podem ser possuídas por seu orixá e suas entidades umbandistas. O orixá é feito, precisa ser feito, alimentado pelo sangue do sacrifício de animais, para que possa nascer e ocupar seu filho, já os espíritos da Umbanda, precisam ser doutrinados conforme as regras da terreira em que trabalharão – os exus recebem também sacrifício de animais, embora os caboclos, pretos-velhos e demais espíritos geralmente não requeiram tais oferendas.

Como já foi descrito no capítulo anterior, “na religião ninguém dá aquilo que não tem”, o que supõe que no processo longo e contínuo da feitura do santo, até o aprontamento, orixá e filho-de-santo vão ganhando axé da mãe ou pai-de-santo, e em menor grau do padrinho ou da madrinha – o axé que verte ao filho, verte também ao orixá, e assim vão se construindo, se fazendo, um ao outro. Mas o axé que verte ao filho é destinado a este se construir enquanto filho-de-santo, e posterior mãe ou pai-de-santo, ou seja, a aprender a fazer seu santo e depois os santos de seus filhos. O axé que verte ao orixá é o mesmo axé, pois quanto maior for a parcela de existência atualizada do orixá na vida do filho-de-santo, mais axé este terá para dar e assim atualizar também a

“Linha-Cruzada” (“Quimbanda”, “Linha-negra” ou “Magia-negra”). Já, José Carlos Dos Anjos, também trabalhando em Porto Alegre, tratará de um terreiro de “Linha Cruzada” como um território em que se cruzam diferentes dessas religiões, em um contexto mais próximo ao universo empírico dessa dissertação, embora aqui as fronteiras sejam mais especificadas pelos interlocutores.

existência de sua pessoa espalhada nos filhos, nas coisas, nos lugares.

Por mais que tudo seja feito, para que qualquer coisa seja feita, ou em tudo o que é feito, existe uma força que se sente, e que não depende necessariamente do grau de iniciação, e que se reconhece como sendo a força do orixá (do exu, do caboclo etc). Segundo Vitória D'lemanjá, este é o segredo da religião, um segredo que se descobre e que se faz, mas que não se ensina porque só se sente e cada um sente como sabe que sente: *“as pessoas estão muito acostumadas com respostas certas, tipo dogma, por isso é difícil responder a certas perguntas e convencê-las de que isso é apenas o que eu sei, apenas a minha opinião a respeito da experiência que eu tenho”*.

Essa relação entre saber algo que foi ensinado e saber coisas que não se sabe como aprendeu acompanha os mais diferentes momentos da feitura de uma *pessoa de religião*, seus orixás, sua terreira, seus filhos – mesmo desde que se sente motivada a “entrar para a religião”. Mas um momento em que isso é explícito, e novamente demarca fronteiras para mostrar a virtualidade das mesmas, é a determinação de que uma obrigação deve ser feita. Uma mãe-de-santo, por exemplo, presume-se que saiba exatamente como transcorrer durante o *chão* de um filho-de-santo (ou mesmo do seu), é ela quem determina o início do ritual, é da disposição de tempo e de axé dela que depende a data do acontecimento. Porém, mais do que os fundamentos e a organização da jornada da mãe-de-santo, é o orixá dela quem orienta as particularidades de como será feito o ritual para cada filho-de-santo, isso no caso de serem filhos recém iniciados, pois quanto mais tempo de iniciação, mais maturidade tem o santo para saber o que deve ser feito e comunicar pelos búzios, ou mesmo pela voz quando ocupando seu filho⁷⁰.

A mãe-de-santo sabe que é preciso sacrificar aves, mas não sabe

⁷⁰ Esses princípios podem ser transpostos para a Umbanda. Na terreira de Roberta D'lemanjá, ela além de ser a mãe-de-santo no Batuque, também é a cacique da Umbanda, chefiando o centro espírita umbandista com sua cabocla Jurema e sua sereia lara, sendo seu exu o chefe dos exus e sua preta-velha a chefe dos pretos-velhos. São estas entidades que convocam reuniões e determinam as especificidades dos serviços que devem ser feitos, determinando também quais seriam eles. Diferente dos orixás, as entidades da Umbanda podem proceder durante todo um ritual: a cigana de Roberta realizou um casamento entre um casal da terreira, celebrando a cerimônia do início ao fim, “no mundo”. Como já foi dito sobre os exus, a comunicação entre os aparelhos e os espíritos que incorporam pode ocorrer pela voz, bem como as entidades interagem com mais frequência com as outras pessoas. Incorporar e sair falando, para uma entidade, é muito comum, embora para um orixá isso seja raro e a comunicação exija uma maior atenção do filho e de quem o rodeia.

quantas, existe uma média, mas o orixá pode querer mais, inclusive pode querer um animal de quatro patas – com o tempo, pode-se prever que as exigências do santo vão aumentando. Ela sabe em qual etapa do ritual deve cortar os animais, como deve fazê-lo, mas são alguns sinais na vida do filho e mesmo da terreira que vão levá-la a consultar seu orixá e descobrir se o ritual deve acontecer. Há uma média de dias para o recolhimento de quem vai para o chão, mas ela pode variar conforme a vontade do orixá, se o filho-de-santo já assentou mais orixás além do seu de cabeça, provavelmente o orixá vai querer estar mais tempo “comendo”, pois o número de animais sacrificados pode ser maior. Mesmo depois de assentado todo o Orumalé, é o orixá quem decide se o corte se destinará só a ele, ou se haverá sacrifício para outros orixás. Quanto mais experiente a mãe-de-santo, mais vezes ela consulta a opinião do santo nos búzios⁷¹, antes mesmo deste dar sinal de que algo deve ser feito.

Em outros casos, 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, entre outros problemas não previsíveis. 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. Um pai-de-santo, por exemplo, que tenha terreira com clientes e alguns filhos-de-santo, já pode supor que terá que fazer obrigação com mais frequência que um filho-de-santo ou alguém que não “gasta” tanto axé. Tudo que se faz requer axé, ao mesmo passo que o produz, só que direcionado para particulares fins.

Acontece de, durante os batuques ou mesmo durante os cortes, as

⁷¹ Os búzios são consultados quando se quer saber o que os orixás têm a dizer, já as cartas são o instrumento divinatório das ciganas da Umbanda. Sobre como aprendeu a botar cartas, Dona Joaquina responde: “Com o dom que Deus me deu [risos]”. Ela descreve que consegue saber o que a pessoa quer saber antes mesmo de ver as cartas.

peessoas ficarem esperando o dono da casa se ocupar de seu orixá para que este anuncie se há algo por ser feito com relação à terreira e aos filhos da casa, desta forma, os filhos-de-santo ouvem o que o santo tem a dizer e depois que este desocupa a mãe ou o pai-de-santo, armam estratégias de pôr em execução o que foi ordenado sem que o este saiba que foi seu santo quem disse. Esse tipo de contato pode acontecer também quando o próprio cavalo-de-santo precisa fazer alguma obrigação, por estar doente principalmente, e o seu orixá o ocupa para revelar aos demais o que deve ser feito para salvar o filho. Tendo alguém que saiba como transcorrer na feitura do fundamento indicado, a palavra do orixá basta:

Aí já existe aquela palavra e o recado está dado: para ter que fazer um axé para Bará, um axé para Oxum, um axé para Oxála, um axé pra isso. Mas é recado, não pode dizer chegou a Oxum, a Oxum te disse isso assim, não pode falar mesmo. A pessoa não agüenta. (Joaquina D'Oiá)

Aqui se pode ver que quanto mais difícil é demarcar a alteridade do orixá com relação ao filho, mais visíveis se tornam as barreiras que evitam que o cavalo-de-santo se confunda com seu pai. Ao mesmo tempo, quanto menos se fala em ocupação, maior parece ser a parcela que o orixá ocupa na existência do filho – tanto mais o deus é feito menos o homem se separa dele, quanto maior o deus no homem mais este deve fazê-lo.

Existem também as exceções, que são os casos de pais ou mães-de-santo que, obviamente, já são prontos, mas não se ocupam. Dentre as pessoas *de religião* que conheci e as terreiras que visitei, apenas um pai-de-santo não se ocupava, e era o mesmo que praticava o *soro* (capítulo II) em seus filhos-de-santo para que estes sentissem a força de seus orixás, e o mesmo que teve a terreira de Umbanda trancada pelo orixá⁷². Os filhos-de-santo deste sacerdote geralmente se aprontavam por volta de três anos após a iniciação - período curto, se levarmos em conta que a média é de sete anos – e logo eram liberados pelo pai-de-santo para trabalharem por conta própria, para terem clientes de búzios e axés, e inclusive filhos-de-santo. Em muitos casos o próprio sacerdote pagava as despesas dos filhos para que estes se

⁷² Algumas pessoas se arriscam a buscar explicações para o fato de Pai Anarolino não se ocupar, e a história mais recorrente é a de que seu próprio orixá o teria furtado de se ocupar como forma de retaliá-lo por alguma ação indevida. Mas os relatos param nesse ponto, e ninguém fala que ato teria sido este. Até porque não se fala muito nesses assuntos de ocupação.

aprontassem mais rápido, havendo muita circulação de filhos pela sua casa⁷³. Personalidade controvertida no meio religioso, Pai Anarolino era muito bem visto pelos seus – havendo vários relatos de pessoas que, desempregadas, ou em situação desesperadora, foram iniciadas por ele para terem além da proteção do santo, uma oportunidade de trabalho. Por outro lado, despertava curiosidade, inconformidade e até críticas por parte do *peçoal de religião* de fora da sua casa; de qualquer forma, Pai Anarolino circulava pelas mesmas casas que circulei, e muitas outras, é claro, sendo muito prestigiado pelos seus anfitriões. Segundo Dona Joaquina, o fato de não se ocupar não faz muita diferença para quem tem o fundamento da religião, para quem tem a prática e precisa trabalhar: *“Não faz, porque se tu já és pronta na religião, o teu Orixá foi abraçar os teus trabalhos, e passar uma vela, mas eles estão passando toda aquela força, é teu orixá, que está passando para a pessoa”*.

Portanto, mais uma vez, o que Pai Anarolino faz é aceite e ganha credibilidade porque seu orixá existe e é ele quem envia o axé necessário, ao mesmo tempo que o que ele faz nada mais é que a atualização desse deus, que já nasceu com ele.

Assim como se fazem os santos, as oferendas, os serviços de limpeza, e assim como se sente e se tem o aviso da necessidade deles, e se busca a orientação dos orixás para isso tudo, assim como muita coisa se faz, outras se desfazem. É o que acontece quando se trata de feitiço. Feitiço “é coisa feita” por quem manda e é “um presentinho” para quem recebe. Mas quem faz o feitiço deve, além de ter a receita com os ingredientes corretos, saber que entidade irá colocá-lo em execução. Quando se trata de um trabalho para exus, um trabalho para manipular alguém ou alguma situação, já está claro que a negociação tem seus termos bem estabelecidos; porém, quando quem deve “tocar” a vítima é um egun, que desordena, caotiza, a feitura do feitiço exige muito mais cuidado e conhecimento por parte de quem faz, já que a negociação com o egun deve implicar o mínimo de pessoalidade possível por aquele que o designa a desordenar a vida de alguém. O egun deve ter mais

⁷³ Em um corte de quatro-pés que assisti na casa de Pai Anarolino, estavam se aprontando 17 filhos-de-santo de uma só vez. O ritual começou às 18 horas e terminou às 4 horas da manhã, foram cortados mais de 200 animais, entre aves e quadrúpedes. E tudo foi realizado na sala de estar da casa do pai-de-santo, que é contígua ao quarto-de-santo, onde são feitos os cortes. Pai Anarolino deixou-me fotografar tudo, mas eu não o fiz, pois algumas pessoas se ocupam durante o corte na cabeça.

contato com algum pertence ou alguma parte da pessoa da vítima do que da do feiticeiro, caso contrário ele será atraído por esse último⁷⁴. Os eguns são muito fáceis de ser atraídos, portanto, se a pessoa que faz o feitiço querendo a ajuda de um exu não é *de religião*, pode ser muito mais provável que o feitiço atraia um *egun* (que não é doutrinado), do que uma entidade daquele tipo. E além disso, além do feitiço dar errado, pode virar-se contra o feiticeiro, se a pessoa atingida for próxima a ele.

Pode alguém fazer um feitiço para “amarrar” outra pessoa, ou seja, para que esta não saia da sua vida por motivo algum. Pode-se, somado a isso, “abafar” a pessoa para que ela não perceba que pode ter sido enfeitiçada e ache tudo o que acontece muito normal. Pode-se fazer qualquer coisa para qualquer fim, no entanto, pode-se inclusive fazer tudo errado. E, em todos esses casos, principalmente neste último caso, é preciso fazer algo para que o feitiço perca o efeito. Pode-se retribuir “o presente” por vingança ou para equivaler o ônus que se teve, pode-se desfazer o feitiço apenas, e no caso do feitiço errado, é preciso afastar o *egun* que causou a confusão. Quando se trata de afastar um *egun*, o trabalho é destinado aos orixás, que são quem pode afastar os *eguns*, ao mesmo tempo que protegem o desenfeitiçador. Mas, por mais conhecimento que um pai ou mãe-de-santo tenha, por mais tempo de iniciação que ele tenha, lidar com os mortos como os eguns requer que se limpe sempre o canal por onde verte o fluxo de axé do seu orixá. E isso vale tanto para quem faz o feitiço quanto para quem o desfaz, já que, segundo dona Joaquina, essas classificações não são nem um pouco fixas, pois “quem sabe fazer o bem, sabe fazer o mal”:

Não adianta eu atender se não limpar o meu corpo. Se eu não passar um axé de Xapanã, para tirar o negativo desta pessoa, não resolve nada. E não adianta só ficar fazendo maldade, que aí suja a mão da pessoa, se tu vais para o cruzeiro, vais para o cemitério, para lá e para cá, tua mão fica suja. Aí tu vais fazer um serviço para o bem e a outra pessoa diz: “paguei tanto pra Dona Joaquina e não deu nada”. Mas se a mão não está limpa, não adianta nada, não adianta mesmo. Por isso que a gente limpa o corpo. Lavo a mão com água, com mel, com perfume, para tirar aquele axé ruim que ficou. (Joaquina D’Oíá)

Na situação do feitiço com *egun* acontece algo parecido com todos os

⁷⁴ Sabe-se que existem casas que trabalham só com eguns, com os eguns genéricos, mas isso é considerado, pelo *pessoal de religião* com quem estudei, como “magia”, “feitiçaria”, coisas “do mal”.

envolvidos: tanto o feiticeiro quanto o enfeitiçador, pelos motivos já descritos, ficam, de certa forma, “com as mãos sujas”. Já com o enfeitiçado, os termos não seriam esses, mas o próprio fato de ter sido atingido pelo feitiço já aponta para um encontro entre ele e os eguns (doutrinados ou não), uma relação entre eles, e supõe também que a participação atual do orixá dessa pessoa se faz urgente na sua proteção. Isso supõe que algo mais deva ser feito, seu orixá, por exemplo, pois a experiência do feitiço, por mais que tenha passado, é bem provável que seja revivida, já que a pessoa já conhece o que é essa capacidade humana de manter relações com espíritos de mortos. Pensar neles já é quase tocá-los. A experiência da negatividade total, leva muito tempo para ser recompensada pela sua equivalência em vida.

Enfim, insisti no início deste capítulo quanto a não olhar para iniciados e não-iniciados como opostos complementares, contrariando um pouco Lévi-Strauss, justamente porque não via substantivação possível em suas classificações, portanto, também não nas fronteiras. Pois bem, assim como a ambigüidade entre “dom” e “iniciação” dilui tais fronteiras nas descrições do *peçoal de religião*, a concepção estruturalista de Lévi-Strauss de que os iniciados seriam o equivalente aos vivos, enquanto os não-iniciados seriam os mortos, ajuda-nos aqui a entender um pouco mais as operações classificatórias da religião. Como já foi visto no capítulo anterior, a morte deixa de ser vista como um final ao passo que também é tida como “o fim total”, a vida após a morte é a condição de existência de tudo o que existe, inclusive da vida. E isso não quer dizer que uma concepção da morte seja verdade e a outra mentira, ou que elas se fundam, mas quer dizer que uma supõe a outra, uma dá sentido à outra.

Capítulo IV

“Se eu morrer hoje, amanhã eu melhora”

O evento

Nasci num dia 31 de janeiro, mas costumo comemorar meu aniversário na noite do dia 30. Assim aconteceu no fim de janeiro de 2008. Mudei os móveis da minha casa de lugar para ampliar o espaço para os convidados, preparei todas as comidas e aperitivos sozinha, pus a cerveja para gelar e comentei com umas amigas que haviam aparecido para me cumprimentar que a champanhe eu comprei porque era meu *réveillon*. Mais para o fim da tarde, Juliana chegou para me ajudar com os preparativos e começamos a encher os balões, que ficariam soltos pelo chão, amarelos, pretos, laranjas e rosas.

Já havia recebido a confirmação de presença de quase todos os convidados, então tomei banho cedo, vesti a camiseta branca com uma imagem grande de São Jorge estampada – presente de Madalena e Fernando – e fiquei esperando meu irmão, que vinha de passagem de Arroio Grande para me dar um abraço pelo aniversário, e não ficaria para a festa. Durante a espera, organizamos no outro ambiente da sala a mesa com os salgadinhos e doces, dispostos em pratos decorados com guardanapos em cor-de-rosa intenso, que mais tarde chamou a atenção de quem chegava, pelas cores vibrantes combinadas. Faltava apenas o bolo de chocolate, que Clarissa ficara de fazer e levar na hora em que fosse em definitivo para a festa. Troquei também as lâmpadas dos abajures por outras coloridas.

Logo que escureceu, aumentamos o volume do som, ligamos as luzes coloridas e, em seguida, os convidados foram chegando. Não lembro a ordem da chegada de todos. Lembro que a chegada do bolo foi muito comemorada por todos, lembro de ter dançado com o Cristiano, de me sentir eufórica, de não conseguir falar - falar causava-me uma grande fadiga, as palavras saíam atropeladas, cansadas. Lembro também de não ter paciência para beber; era como se qualquer ação fosse feita numa velocidade muito maior do que o costume e para isso eu dispensasse muita energia. A música alta era muito

agradável e parecia estimular-me frente à demanda de energia. A voz acompanhava o ar que entrava e saía de meus pulmões, era como se eu tentasse propagar o som das minhas cordas vocais pela mesma quantidade de ar que fazia minha respiração. Falar e respirar eram a mesma ação simultaneamente, no mesmo ritmo. A fala, um som curto, grave e ininteligível.

Lembro de ter vontade de acender as luzes da casa porque a luz da lâmpada amarela do abajur do ambiente onde estava a mesa com comidas, refletida nos guardanapos *rosa-pink* dava-me uma certa vertigem. Na hora de cantar parabéns, acenderam velas verdes por sobre todo o bolo – eram as velas que um casal de amigos tinha em casa, em razão de serem devotos de São Jorge e Ogum.

Todas essas lembranças respeitam a ordem cronológica de como foram sendo recordadas, não sendo possível ordená-las com exatidão na sequência como foram mesmo ocorrendo durante o evento. Por isso, uma das últimas lembranças que tenho da festa em si começa comigo sentada no chão da cozinha, conversando com a Clarissa sobre a bebida: se a champanhe estava em uma temperatura boa, se a cerveja não iria congelar... Depois disso, só lembro de pegar do pescoço dela uma corrente – no que recordo, não parece que eu tenha feito muita força para arrancá-la, é como se já estivesse solta. A corrente trazia pendurada uma aliança de ouro, que pertencera a sua avó, já falecida, e uma medalhinha de São Jorge em prata, presente meu dado a ela no dia do enterro daquela, que coincidiu com meu regresso da praia do Cassino, onde havia comprado de uma artesã a pequena lembrança.

A questão maior dessa passagem é que não sei o que fiz nem da aliança, nem da medalha. Guardo a visão da corrente na minha mão, enroscada em fios de cabelo, e de eu rir disso, satisfeita. Um corte na memória. E a partir daí meu esforço era o de convencer a amiga de que eu não estava com a aliança – a medalha já havia sido encontrada em um canto do chão da cozinha⁷⁵. Eu acreditava piamente que não estava comigo, e comecei a me

⁷⁵ Dias depois, antes de viajar para passar o carnaval fora, estive na casa de Jader, um dos amigos que estavam na minha festa de aniversário e que assistiu o momento em que retirei a corrente do pescoço da Clarissa. Ele estava com a medalha encontrada no chão da cozinha, queria devolvê-la. Pediu que eu procurasse a aliança direito porque ela estava comigo, mas eu não lembrava, e não lembro disso de jeito nenhum.

desesperar frente à acusação de que haveria roubado a jóia de valor estimativo para zombar da amiga. O vácuo entre pegar a corrente e ver a reação dos outros me confundia, não dava para entender nada - e permanecerá sem entendimento, visto que a ausência de sentido atribuída pelo vazio de ações reconhecidas nesse intervalo coloca o sumiço da aliança no meio de um caos. Era e é essa a sensação que tenho desse momento, de caos. Eu repetia inúmeras vezes que não tinha sido eu, que não havia motivo para isso, que a aliança poderia estar debaixo de algum móvel, ter caído e tal... Mas o silêncio incrédulo dos amigos que estavam na cozinha me apavorava⁷⁶. Mais ainda me assustava a recusa furiosa de Clarissa em ouvir meus argumentos – que, pelo que lembro, não eram muito elaborados. A última visão que tenho dela dentro de casa é a de vê-la colocar o bolo de aniversário fora, pelo ralo da pia. Ao mesmo tempo que não respondia acreditar em mim, esperava em silêncio que eu lhe devolvesse a jóia da avó falecida. Isso não acontecendo, e não havendo possibilidade de acontecer, já que eu não sabia mesmo onde encontrar o anel, ela resolveu ir embora. Fui junto para tentar ao menos convencê-la de que no dia seguinte, ao arrumar a casa, eu encontraria o que havia perdido e lhe devolveria. Tudo em vão, e eu sem entender porque era tão difícil aceitar que a aliança podia estar perdida no meio da bagunça. Para intensificar minha confusão e meu sentimento de culpa, um outro amigo resolveu nos seguir para evitar que eu causasse “mais algum dano”.

Ao dar-me por conta disso, a falta de nexos entre as ações e o caos cegaram-me a razão. Em frente à Igreja do Porto, distante duas quadras da minha casa, quando Marcos se pôs na minha frente para barrar que eu seguisse me explicando, uma raiva incontrolável me tomou. Ele não conseguia mais me segurar, eu tinha então uma força que não imaginava ter, e descarregava essa força em golpes proferidos no rosto do amigo, nas

⁷⁶ Em outra ocasião, algum tempo depois de meu aniversário e seus desdobramentos, Clarissa contou-me que a indignação dela e o silêncio dos outros amigos presentes na cozinha vinha de eu ter sussurrado no ouvido do Jader que a aliança estava comigo. Todos esperavam que eu acabasse com aquela brincadeira sem graça de uma vez, mas isso não ocorreu. Segundo ela, Jader delatou minha confissão tentando convencê-la de ir para casa e de em outro dia, quando eu estivesse mais calma, pegar as coisas dela de volta. Até então, eu ainda estava convicta de que de fato a aliança tinha se perdido, ou eu mesma a tivesse perdido, não podia admitir que a pudesse ter escondido – e também não podia negar nem afirmar nenhuma das hipóteses, já que o que tinha na memória era um profundo e irreversível vazio.

têmporas - quanto mais ele não se defendia, mais eu batia. Uma força e uma raiva que não tinham fim, que me faziam sentir maior do que eu era; só isso e mais nada, só força e raiva, nem visão, nem audição, nem a fala, que voltava a ser novamente os urros antes respirados no telefone.

Vendo isso, Clarissa gritou que parássemos. Ao ouvir o grito, senti medo dela, medo que ela me batesse, embora não tenha feito a menor menção disso. Antes que ela fizesse qualquer coisa, deflagrei em pontapés e socos, derrubei-a e bati muito – sei que ela tentou se defender, pois notei marcas em meus braços no dia seguinte, embora no momento do incidente eu não tenha percebido a dor. Sentia raiva e sentia medo, e tinha muita força. Marcos, muito machucado, não podendo ajudá-la chamou outro amigo pelo celular. Este chegou, tentou me segurar, foi arranhado, e enquanto eu tentava me desvencilhar os outros dois fugiram. Segui o caminho de casa sozinha, o amigo que viera apartar foi embora por outro caminho, revoltado com o que vira. Cheguei de volta e ainda havia alguns convidados, os amigos mais próximos. Ao perceberem minha camiseta ensangüentada e as mãos esfoladas, surpresos quiseram saber o que havia ocorrido. Sem saber direito porque chorava, sem entender porque tanta raiva, sem a menor esperança de que alguém fosse me compreender ou me dar razão, só sabia dizer que havia batido neles. Em meio à culpa de ter batido nos amigos e a raiva daquele que tinha tentado encerrar minhas desculpas e argumentos, a sensação que pontuava era o vazio de sentido daquilo que deflagrara toda a situação. Lembro de uma amiga dizer que eu parecia uma criança, que aquilo tudo que eu falava era muito infantil, e lembro de não conseguir dizer nada que pudesse mostrá-la o contrário. Não havia explicação, não tinha sentido.

Todos foram embora, alguns perplexos, outros irritados. Eu fui dormir e dormi até o outro dia, quando acordei cedo para limpar a casa e procurar a aliança. Enquanto fazia isso tentava entender o que havia acontecido comigo e lembrar as coisas que tinham ocorrido nos intervalos nebulosos. Não encontrei nada, nem recordação, nem a jóia. Mas havia um pensamento que me parecia absolutamente coerente, ainda que eu o quisesse esquecer, dá-lo como ilusório ou como uma mera explicação buscada nas últimas tentativas de conseguir me redimir do “roubo” que eu não cometera: tinha como certo que os fatos do dia anterior tinham relação com os fenômenos que eu estudava junto

às religiões de matriz africana desde 2006. Pensava eu ter incorporado não sei qual tipo de entidade, se um *cosme*⁷⁷, uma *pombagira*, ou todos eles, um seguido do outro. Só poderia ter sido isso, meu comportamento me desvinculara completamente de mim mesma, e os momentos de inconsciência, de esquecimento, eram-me algo desconhecido até experimentar a atordoante sensação de dar por mim sem lembrar o que tinha feito no momento anterior. Pensava isso, mas não tinha a experiência que me pudesse certificar que era esse tipo de transe que havia me acometido. Eu tinha essa noção, mas ao mesmo tempo isso era algo a ser escondido, um segredo meu comigo mesma, tive vergonha, medo, de assumir que havia “me envolvido demais com meu objeto de pesquisa”, que ultrapassara os limites de familiaridade impostos por alguma métrica desconhecida e misteriosa capaz de ditar a distância exata entre os antropólogos e as pessoas que ele “observa”.

Era segredo, mas eu sabia que não poderia ser por muito tempo, sabia que dali eu não teria volta, não seria mais a mesma pessoa, indivíduo indivisível, restrita à minha personalidade una, psicologizada. A possibilidade do transe me levantava a hipótese de ter escondido a aliança e não lembrar onde nem como – não havia motivos para isso de minha parte, mas já que poderia se cogitar que não era eu, mas uma entidade, as coisas começavam a ganhar um sentido... Decidi parar de pensar nisso - era 31 de janeiro e eu já começava a organizar a ida ao Balneário dos Prazeres, na noite do dia 1º de fevereiro, quando começam os festejos em homenagem a Iemanjá. Combinei com uma amiga de irmos juntas para a praia.

No dia seguinte, conversei pela internet com a amiga em quem havia batido e ela disse que não me reconhecia. Comentei com minha mãe o acontecido, ela viu as feridas nas minhas mãos e recomendou que eu não bebesse mais. Concordei, mesmo sabendo que o álcool pouco tinha a ver com o assunto. Dormi durante todo esse dia, e à noite Carol passou na minha casa para irmos fotografar a festa de Iemanjá. Ao chegarmos, nos aproximamos das terreiras de Umbanda, mas não tive vontade de assistir, senti uma irritação nas têmporas, minha pressão baixou e retornamos para o centro da cidade logo.

⁷⁷ Espíritos de crianças, cultuados na Umbanda.

As explicações e as terapêuticas

Com a continuidade dos desconfortos e a impossibilidade de disfarçar o que me incomodava, as primeiras pessoas a tentarem encontrar explicações para minha mudança de comportamento foram meus familiares.

Na viagem com destino à casa de meu pai, no primeiro dia de carnaval, o assunto veio à tona com minha mãe: ela estava convicta, graças à formação na área das ciências biológicas, de que os meus genes eram os culpados da violência, que tínhamos muitos casos na família dela de pessoas que se tornavam violentas ao ingerir bebida alcoólica, e que eu estava propensa a possuir as mesmas potencialidades genéticas. Isso contrariava muito a minha opinião, mas como que por consolo ou conforto, aceitei a possibilidade sem argumentar contrariamente. Seguimos viagem e já em Arroio Grande visitei alguns amigos que há muito tempo não via, mas não participei do carnaval. Andava irritada com qualquer coisa, instável, e sabia, por parte do *pessoal de religião*, que essa festa não era o melhor lugar para amenizar o que eu sentia naquele momento – pelo contrário, durante o Carnaval são fechados os quartos-de-santo para qualquer tipo de ritual que exija a presença dos orixás, é que nessa época os *eguns* estão soltos⁷⁸, o que torna o evento propício a brigas, roubos, desentendimentos, acidentes, mortes.

Distanciando-me então da aglomeração e das festas, parti com meus pais em direção a uma cidade uruguaia próxima. Ao chegarmos a um restaurante para jantar, comecei a sentir uma inquietação, minhas mãos nervosas apontavam uma falta de paciência para tudo, irritabilidade e choro incontroláveis. Eu precisava me movimentar. Peguei a chave do carro, entrei,

⁷⁸ O Carnaval é o período em que os orixás não são cultuados. Por isso os *eguns*, que são os espíritos que podem ser perigosos, ficam livres por toda parte, o que acarreta no risco de estes invadirem o mundo dos orixás, caso se abram os quartos-de-santo para serviço, estabelecendo comunicação entre o mundo dos homens e o dos deuses. Tanto é que há o caso de um pai-de-santo em Pelotas que despachava as *frentes* (comidas rituais) dos exus na passarela do samba, segundo ele “porque eles estão lá”. Os exus estão entre os vivos (humanos) e os mortos (*eguns*), e são espíritos de humanos que já morreram; têm moralidade controvertida e estão entre o bem e o mal, são a comunicação entre essas polaridades e também comunicam o sagrado com o profano, deixando claro que essa comunicação é a própria operação de classificação das categorias polarizadas. Assim como os exus, há o orixá Bará, que executa operações bem semelhantes entre os homens e o plano dos orixás. Há na Umbanda, entre os exus, uma qualidade destes chamada Exu Bará. No Candomblé da Bahia, o lugar correspondente ao que Bará ocupa no panteão do Batuque é ocupado por um orixá chamado Exu.

escutei uma música e a angústia voltou. Tive que sair do carro, e caminhar de volta ao restaurante fez com que me sentisse melhor. Cheguei mais tranqüila à mesa onde estavam meus pais. A mãe me olhou e disse que o que eu estava sentindo era mesmo arrependimento por ter batido nos meus amigos. Respondi que sim, mas que havia algo mais, uma raiva que fazia com que eu não me reconhecesse. O pai falou que eu deveria procurar minha psicóloga e também me benzer. Dizia estar convencido de que não era a filha dele quem estava ali.

Ao voltar para Pelotas, segui seu conselho de buscar tratamento com a psicóloga. As sessões de terapia foram voltadas para as relações que eu mantinha com os amigos agredidos e as possíveis motivações que teria para machucá-los. Tive alguns momentos de tranqüilidade, sempre que estive acompanhada de pessoas próximas e queridas, nunca em lugares públicos, como restaurantes ou bares. Só não conseguia ficar sozinha sem que me acomesse a sensação de ter um nó na garganta, um aperto no peito, de estar frágil e instável emocionalmente. À noite, a percepção de assombro ficava mais clara: deitada no quarto, sozinha em casa, eu ouvia barulhos nas panelas da cozinha, como se alguém as tivesse revirando. Ficar sozinha era assustador, caminhar pelos corredores do apartamento dava-me a sensação de que meu corpo era composto de inúmeras pecinhas prestes a se esparramar pelo chão, tomar banho era quase doloroso, parecia que meu corpo ia escorrer junto com os pingos d'água que caíam do chuveiro sobre mim. Caminhar sem rumo, de preferência contra o vento, pelas calçadas pouco movimentadas do bairro onde moro, era uma das únicas opções de alívio – desde que ninguém cruzasse a minha frente, ou fizesse diminuir o ritmo dos meus passos.

Tentei algumas vezes relatar isso à psicóloga, mas suas interpretações de minhas descrições jogavam estas para o terreno da dramaticidade, da representação. A continuidade do tratamento psicoterápico teve seus limites na incomunicabilidade que se instaurou entre a psicóloga (que pouco conhecia de religião) e a paciente, que não conseguia desvincular suas angústias do encontro com a religião. As tentativas da primeira de alcançar as causas do que eu procurava descrever – tristeza, desânimo – esbarravam na idéia de que eu estaria incorporando as explicações da religião para acontecimentos que não diziam respeito ao campo religioso, mas às minhas relações pessoais, já que eu não era *de religião*. Embora reconhecesse algumas equivalências nos

discursos da psicologia e da filosofia afro-religiosa, a terapeuta enxergava que eu estava representando papéis que o campo religioso me oferecia, e dos quais eu deveria me desvincular – o que para mim era impossível.

Portanto, concomitante à decisão de fazer terapia psicológica, veio a inevitabilidade de recorrer à ajuda religiosa. Esta última deveio de uma reunião com Flávia, minha orientadora. Combinamos de nos encontrar em uma doçaria no centro da cidade; cheguei primeiro e me senti sufocada lá dentro. Flávia chegou logo, me olhou estanhando. Tentei contar o que tinha acontecido, mas só tinha vontade de chorar. Ela senta na minha frente e antes de conseguirmos estabelecer uma conversa, disse: “Não é a mesma Marília que estava aqui quando eu saí de férias, não é a mesma pessoa”. De fato, era a percepção que eu tinha de mim mesma. Já não sabia mais o que dizer, não sabia mais o que sentia, então contei-lhe os fatos.

Ao ar livre me senti melhor. Flávia sugeriu que eu ligasse para Vitória - até então não eu não tivera coragem para isso⁷⁹. Liguei, mas ela não podia me atender naquele momento. Nos dirigimos, então, para o centro espírita kardecista Fabiano de Cristo. Estava fechado. Flávia resolveu telefonar para sua tia Eleonora, que dirige, em Porto Alegre, um centro espírita não filiado à Federação Espírita⁸⁰. Conversamos por telefone mesmo, mas primeiro, Flávia relatou à tia o que havia acontecido. A partir de sua descrição, Dona Eleonora constatou que o que eu tinha comigo era uma *gira*⁸¹. A primeira pergunta que

⁷⁹ Eu já vinha fazendo associações entre bebida, violência, força e Ogum (o orixá dono da minha cabeça). Sabia que depois de jogar os búzios poderia acontecer de meu orixá querer vir, ou seja, querer receber obrigação, sacrifício, atualizar sua existência virtual; mais especificamente, eu poderia ter que me iniciar efetivamente, cumprir obrigações. Só que nem eu acreditava que isso poderia acontecer comigo, nem mesmo tinha idéia de como isso se anunciava. Em junho de 2007, pedi para Vitória jogar búzios para saber quem eram meus orixás, queria escrever um ensaio sobre o jogo e os conceitos de sensibilidade e ciência que o *peçoal de religião* utiliza para descrever como se dá o processo divinatório. Reagindo à minha evidente noção de que aquilo não passaria de uma observação, Vitória fez-me o alerta de que “jogar a cabeça” poderia corresponder ao primeiro passo “dentro da religião”, que depois disso meu “pai” poderia querer feitura. Porém, concordou comigo que se eu realmente não quisesse isso não aconteceria.

⁸⁰ Isto é, que trabalha também com a ajuda de pretos-velhos e caboclos, entre outros espíritos não considerados “de luz” pela doutrina seguida nos centros kardecistas mais ortodoxos. O que não impede que muitos centros espíritas umbandistas sejam seguidores da doutrina de Allan Kardec.

⁸¹ Referência às entidades também chamadas de *pombagiras*, que são cultuadas na Umbanda, mas no espiritismo são vistas como espíritos que precisam evoluir e que, portanto, não são capazes de “trazer a luz” de que carecem os seres humanos encarnados. Espíritos femininos nas falanges de exus umbandistas, são solicitadas a resolverem questões amorosas, questões práticas e de disputas pessoais, separam casais, propiciam reconciliações, ajudam a arrumar

me fez foi se minha sexualidade era muito reprimida; respondi que não, de acordo com o que eu tinha por repressão sexual. Ela então disse que o canal pelo qual a gira teria entrado em contato comigo era o da sexualidade. Perguntou-me se eu era muito sensível às coisas bonitas, como música ou arte em geral; respondi que me emocionava com essas coisas. Disse-me que eu era um tipo de pessoa “hipersensível” e que talvez estivesse me sentindo uma “selvagem” – isso porque, segundo Dona Eleonora, as *giras* são fortes e determinadas e atuam nos nossos instintos. Por fim, declarou-me que tal espírito ia demorar para sair de minha companhia, mas que se estava ao meu lado, era para aprender comigo, para “evoluir” espiritualmente e assim deixar de me atrapalhar. Como ajuda para isso, Dona Eleonora propôs que meu nome fosse posto nas mesas espíritas de “regeneração” e “evolução”. Aceitei a proposta já me sentindo bastante aliviada pelo sentido que as coisas iam ganhando. Recebi ainda um alerta final da senhora: “Para contribuir com o tratamento: bebida, nem pensar! Sexo, com moderação!”

Na noite do mesmo dia, quando fui dormir, tive a sensação de que minha cama se sacudia, fui para a cama de minha mãe e sonhei sonhos em que eu tentava gritar mas a voz não saía e algo comprimia meu peito; ao acordar vi que era a minha própria mão o que estava apertando, deixando-o dolorido. Então, perturbada com os sonhos e as sensações que vinha tendo, resolvi ligar para Vitória. Conteí superficialmente o que acontecera – disse que tinha incorporado e batido em uns amigos. Combinamos de nos encontrar à tarde na casa de Diamantino D’Oxalá, seu padrinho na religião. Continuava me sentindo como se não houvesse um ponto fixo para meu olhar, como se estivesse em

emprego e podem “trancar os caminhos” de um adversário. Mas nunca, em hipótese alguma, fazem qualquer serviço sem que cobrem seu pagamento, seja um charuto, uma bebida, rosas, jóias, perfumes, galinhas, tudo presenteado quando “estão no mundo” (quando incorporam seus aparelhos) ou nas suas moradas, nas encruzilhadas, na beira dos caminhos, nos cemitérios, no mar etc. No estágio de desenvolvimento do cavalo-de-umbanda a entidade vem ao mundo beber, fumar, comer, dançar, enfim, receber os pagamentos pelo zelo aos desejos de seu aparelho. Quando ganha a fala, processo ritual regido pelo exu líder da casa a qual frequenta o aparelho, além de manter a relação direta com este, a entidade então passa a ouvir as dúvidas e desejos de quem a aborda, respondendo as primeiras, oferecendo seus trabalhos pelos últimos. As pombagiras, em geral, bebem champagne e bebidas do tipo, gostam de maçãs vermelhas e de temperar suas comidas com mel; num diálogo subversivo com a pureza do corpo feminino cristão é que surgem as falanges de espíritos de prostitutas, cortesãs, amantes, os corpos à mostra, a saia arregaçada, a gargalhada escandalosa. Sobre a Pombagira ver: Kosby, Marília Floôr (2008). *Pombagira e a extroversão do pecado feminino*.

constante tontura, como se meu corpo vibrasse levemente para os lados, uma parte de mim para cada lado, e a angústia de tentar achar um ponto de equilíbrio que as fixasse.

Antes de ir à terreira, relatei à Clarissa o que vinha acontecendo nos últimos dias - pela internet, pessoalmente era impossível, eu ainda tinha medo de reagir violentamente, e ela, lógico, tinha o mesmo medo somado à indignação. contei que ia a um pai-de-santo e que tentaria também descobrir onde estava a aliança de sua avó. Disse que já não se preocupava tanto com isso e que ao lembrar das incorporações que a outra avó sofria, as minhas atitudes passavam a ganhar mais sentido: o comportamento infantilizado e intempestivo – quebrar taças e jogar cadeiras pela janela, além de tudo o mais que me desvinculava do comportamento habitual. Simultaneamente, aliviada pela compreensão da amiga, e perseguida pela obsessão de tentar lembrar o que tinha feito, me dirigi para a casa de Diamantino.

No entanto, percebi que ainda havia o que resolver e que não era o sentimento de culpa o maior causador de minhas angústias físicas (e psicológicas, concomitantemente). Caminhar pelo calçadão cheio de gente ainda me fazia sentir vontade de bater em qualquer pessoa que ficasse na minha frente, e a já conhecida agonia de chorar e sair andando, andando, andando.

O feitiço, o egun e o alívio

Quando cheguei na casa de Diamantino, Vitória já me aguardava. Todos se espantaram com minha magreza e com as olheiras profundas. contei o que aconteceu, sem entrar em maiores detalhes a princípio, para vermos o que os búzios diriam. Antes de jogar, Diamantino olhou para as feridas nas minhas mãos e disse que aquilo não era coisa que *pombagira* ou *exu* faça – muito menos orixá - que o que eu fiz nenhum espírito doutrinado faz. Segundo o pai-de-santo, o que me havia atingido seria um *egun*.

Na caída dos búzios, Diamantino viu que eu estava “tocada”, ou seja, que alguém me feito um feitiço. Minha cabeça doía, em cima e nas têmporas,

eu tinha a sensação de que estava com a pressão arterial baixa. Ele jogou mais uma vez para confirmar, e Oxalá Orumilá confirmou a resposta, apontando que realmente o que eu tinha era um *egun* encostado. Diamantino, como que para diagnosticar o que me acontecia, fez-me uma série de perguntas, enquanto jogava várias vezes os búzios, uma seguida da outra: “Aconteceu acidente contigo? E roubos? E mortes? Se não aconteceu, toma cuidado com isso.” Reportei-me então aos últimos meses do ano de 2007, quando, em um espaço de tempo muito curto todas essas situações me acometeram: sofri um acidente em que fracturei os dois braços, umas semana depois tive roubada minha bolsa com documentos e outros pertences, e presenciei três enterros, dois deles de pessoas muito próximas a mim e á minha família. Relatei essas lembranças para o pai-de-santo, e daí em diante, por alguns momentos, ele começou a relembrar para mim os rituais de sacrifício que eu havia assistido na sua casa – não lembro o que puxou esse assunto, só sei que as menções ao sangue e a podridão causavam-me um mal-estar inexplicável, eu sentia uma dor total e não localizada acompanhada de uma náusea que quase me fazia dormir, uma sensação de querer acabar de uma vez com tudo aquilo, comigo mesma, uma impressão de que se eu morresse naquele dia, no outro eu estaria curada.

Percebendo meu abatimento, Diamantino perguntou se eu estava com vontade de vomitar; afirmei com a cabeça que sim. Ele replicou: “Eu sei. Tu estás com vontade de vomitar e tonta porque eu estou te falando de morte. Tens que te limpar, é certo, vamos fazer uma *limpeza de egun*⁸²”.

Na vez seguinte, a disposição em que os búzios caíram anunciou que quem me havia feito o feitiço era uma mulher que gostava muito de mim e não queria que eu saísse da sua vida. Atônita com a contradição, pedi que Diamantino me encontrasse um sentido para que alguém que gostasse de mim quisesse me fazer tanto mal. Ele e Vitória responderam que é muito fácil de isso acontecer, basta que a pessoa faça o feitiço errado, por ignorância ou por má fé da mãe ou pai-de-santo que a orienta. Eu estava incrédula quanto a isso,

⁸² Limpeza de *egun* é um serviço em que se tira o *egun* do corpo da pessoa, em troca de um animal sacrificado. Neste caso, como Diamantino é filho de Oxalá, ele sacrificou um galo branco, abriu as costas do animal (fêmeas são abertas pelo peito) e colocou dentro do corpo ainda quente uma camiseta minha, sobre a qual eu fiquei em pé durante um tempo, de frente para o quarto-de-santo, enquanto ele me passava no corpo os axés de alguns orixás, escorraçando com palavras e gestos o espírito.

sem ver possibilidade de que alguém de meu convívio o fizesse, principalmente porque eu pensava que os meus amigos possíveis de se envolverem em ações de feitiçaria seriam bem orientados, já que os enquadrava na categoria *batuqueiro*, ou *de religião*. Diamantino então perguntou se eu sabia quem era que tinha me “tocado”, eu disse que não e que isso ainda estava muito confuso para mim. Interrogou se eu queria que ele jogasse para descobrir quem havia sido – pôs um caráter opcional na questão por não considerar estritamente necessário saber quem era o enfeitiçador, já que isso importaria caso eu quisesse revidar o feitiço, o que era pouco provável pela forma como as coisas estavam acontecendo comigo, pela não intencionalidade.

Um pouco menos abatida, por saber que algo poderia ser feito para sanar minhas dores e perturbações, disse alguns nomes, mas tinha comigo que qualquer que seja o resultado, a contradição do feitiço “errado” se sobreporá, encerrando em si a atenção sobre o “toque” em si. Ficava claro que o fato de ter sido enfeitiçada tinha naquele momento o valor de um anúncio, de que algo precisava ser feito com relação à minha desproteção, como se daquela experiência outras pudessem se desdobrar. Portanto, resolvi encarar a situação como uma etapa a ser transposta: eu precisava melhorar e era isso que me interessava. Diamantino e Vitória pareciam ter a mesma intenção que eu.

Ele jogou os búzios novamente, e lemanjá respondeu, essa orixá responde pelo pensamento e pela loucura. Fui aconselhada então a não ingerir nenhum tipo de psicotrópico e a procurar um psicólogo para somar-se paralelamente ao tratamento religioso. Jogou mais uma vez, e disse: “Vamos lavar essa cabeça?”. Não entendi bem o que era aquilo, mas aceitaria fazer o que fosse necessário para deixar de sentir o que estava sentindo; meio insegura, respondi que sim olhando para Vitória, como que esperando saber dela se eu tinha tomado a decisão certa. O retorno dela é de espanto: “Tu queres *ir para o chão*?” Eu respondo que não, e então lembrei que *lavar a cabeça* é uma das primeiras obrigações de quem “entra” para a religião. Vitória, procurando não parecer estar ferindo a autoridade de seu padrinho - o dono da casa - reforçou que eu não devia ir se não quisesse. Ela sempre se colocou nessa posição, desde que o fato de eu querer saber sobre religião acenou para algumas pessoas a possibilidade de estar querendo sondar para depois iniciar-

me. Seu argumento era o de que eu não teria perfil para alguém que se sentiria bem com as obrigações religiosas, já que, para ela, eu penso demais sobre as coisas, busco razão para tudo:

Eu me vejo em ti, apesar de tu teres três vezes mais estudo do que eu. Porque eu sou muito cobrada pelo meu orixá, eu acabo perdendo muito pelo fato de ficar tentando achar porquês. Falo isso porque sou tua amiga, não porque sou tua informante ou porque sou mãe-de-santo. Do contrário, seria até vantagem para mim se tu quisesse entrar para a religião. (Vitória D'Iemanjá)

Decidido que eu não *iria para o chão*, que o que desejava era a solução mais rápida para desfazer o feitiço, Diamantino jogou novamente os búzios e viu que então teríamos que fazer uma segurança, mas para Bará, pois, segundo ele, se fizéssemos para Ogum – o dono da minha cabeça – poderíamos estar “chamando” o orixá, cobrando sua presença, o que me aproximaria de ter que cumprir obrigação de corte⁸³. Além do mais, Diamantino disse que se fosse meu pai-de-santo não assentaria meu *juntó* como estava, teria que trocar minha cabeça para outro orixá; segundo ele, porque Ogum na cabeça e Obá no peito é “uma energia muito violenta, um orixá muito atrevido, muito difícil de a gente controlar”. Somada à segurança, a limpeza de *egun* era algo imprescindível a ser feito. Vitória não discordou. Combinei de voltar no outro dia com uma camiseta velha e duas correntinhas de prata para a limpeza e a segurança, respectivamente⁸⁴.

⁸³ Neste caso, a segurança geralmente é feita com uma guia, um colar feito de contas coloridas, correspondentes ao orixá da cabeça da pessoa. O colar fica durante alguns dias de molho no sangue do sacrifício de aves (galinha ou galo) referentes a este orixá. Bará é o único orixá que aceita que seja feita a segurança com um colar de metal.

⁸⁴ Todo o serviço é cobrado, inclusive o jogo de búzios. Uma das mais recorrentes fofocas que se escuta no ambiente das terreiras é a acusação de pais ou mães-de-santo que *amarram* os clientes, e mesmo os filhos-de-santo, aproveitando-se dos momentos de angústia destes para ou cobrarem-lhes preços exorbitantes, ou, ao contrário, não cobrarem quase nada, mas deixarem sempre o serviço pela metade, para que a pessoa precise voltar. Nas idas e voltas à terreira, é raro que a pessoa não acabe por se iniciar, pois esses pais-de-santo vão manipulando o processo de feitura aos poucos, sempre cobrando por isso, é claro – pois o axé despendido precisa ser repostado, e dinheiro também é axé. Os casos mais extremos desse tipo de acusação, contam de pais-de-santo que, não tendo mais bens para tirar da pessoa, deixam de lhe prestar ajuda, restando a ela apenas a alternativa de se iniciar e prestar favores ao sacerdote, em troca da dívida financeira que se estabelece. Há também relatos de pais-de-santo que enfeitam eles mesmos os clientes, para que estes fiquem *amarrados*. Mas é preciso que fique claro que essa descrição percorre “o lado ruim da religião”, segundo os interlocutores com quem pesquisei, esse tipo de referência está sempre ligado à maneiras de

Por último, perguntei se não teria como saber o que eu tinha feito da aliança que gerou toda a confusão no meu aniversário. Diamantino disse que eu tinha escondido e acabara perdendo, e que havia a possibilidade de eu tê-la engolido. Disse que já havia procurado por toda a casa, mas que não acreditava na segunda hipótese. Dei por encerrada a busca, portanto. Fui com Vitória até a parada do ônibus e ela se mostrou preocupada com minha melhora, disse-lhe que me sentia bem melhor, que iria cumprir com os serviços para garantir que as coisas continuassem melhorando e que me afastaria do campo pelo menos por um bom tempo. Ela afirmou enfaticamente que era importante que eu tirasse da cabeça a idéia de que poderia ter sido meu “Pai Ogum” que tivesse se aproximado de mim no dia do aniversário, e que não pensasse mais nisso⁸⁵. Além disso, disse que tinha certeza de qual era meu *juntó*, que estava certa de que eu era filha de Ogum, pois tinha isso confirmado em duas mãos de búzios, tanto por ela quanto por Roberta D’lemanjá. Não entendi porque ela enfatizou isso, o ônibus chegou logo e acabei não perguntando.

Voltei na casa de Diamantino no outro dia e realizamos os trabalhos, não sem antes conversarmos por um bom tempo, já que quando cheguei ele estava tomando chimarrão com uma filha-de-santo. Comentamos que eu já estava com um semblante melhor - de fato, ter revelado de maneira mais consistente o que acontecera, e ter recebido a orientação de não procurar sentido onde não há, me fizeram muito bem, centrei-me no que precisava ser feito para que a situação mudasse. Diamantino tocou novamente no assunto de *ir para o chão*,

falar mal de alguém, de creditar as piores qualidades que um pai ou mãe-de-santo pode ter. O que, é claro, não torna essas descrições irreais, ou imaginárias, mas anunciadoras de certos valores compartilhados pelo *peçoal de religião*.

⁸⁵ Entre meus interlocutores, um dos mitos referentes à transformação de Ogum em orixá conta o episódio em que ele, enquanto rei de Irê, ao chegar a seu reino durante um período em que se realizava um ritual sagrado que privava todas e quaisquer pessoas de se dirigirem umas as outras, extermina a quase totalidade de seus súditos, massacrando-os. Com fome e sede, cansado de guerrear e esperando recepção calorosa de seu povo, Ogum se sente desrespeitado, humilhado e desprezado, pensando não ter sido reconhecido. Quando a cerimônia acaba e a proibição do silêncio cessa, o filho de Ogum e outros cidadãos poupados rendem-lhe as homenagens esperadas. Percebendo o equívoco, Ogum não se perdoa por tamanha intolerância, nem ninguém consegue ter noção do arrependimento do rei; sem conseguir compadecer-se de si mesmo, atormentado e não se julgando mais digno de ser rei, Ogum crava sua espada no chão, a terra se abre em duas e ele é tragado por ela. Ele vai então para *Orum*, o mundo dos orixás, deixa de ser humano e se transforma em deus. Um mito parecido com este se encontra na coletânea *Mitologia dos Orixás*, de Reginaldo Prandi.

dizendo que mais cedo ou mais tarde isso teria que acontecer, porque eu circulava muito entre as casas, andava muito na rua. Eu disse não ter vontade de selar esse compromisso, contei que estava indo viajar, que ia ficar uns meses no Rio de Janeiro, estudando, e que pretendia me afastar da religião por conta disso. Ele insistiu dizendo que eu não seria uma filha-de-santo como as outras, que eu poderia fazer as minhas obrigações num período mais compactado de tempo, sem precisar estar toda hora lá. Eu mudei de assunto. Ele disse que eu não era filha de Ogum. Eu mudei o rumo da conversa de novo, e fiquei de comprar uma imagem de Oxalá no Rio. Enfim, fomos para o quarto-de-santo.

Fiquei em pé sobre uma camiseta branca com qual tinha dormido à noite, de frente para o quarto-de-santo, Diamantino me limpou passando os axés dos orixás, e expurgando o *egun* em meio às rezas dos santos, me passou o galo branco que seria sacrificado, e terminou me dando para beber água da quartinha de Bará. Findo o serviço, deixei as correntinhas de molho no sangue e combinei de voltar lá antes de viajar para buscá-las. Diamantino disse que era importante que eu as levasse comigo como proteção. E reforçou: “cuidado com essas funções de religião no Rio de Janeiro, lá tem muito dessas coisas de vodu e de morto-vivo, de revirar cadáver e chupar osso”. Agradei e fui embora.

Entre lembrar e ter que esquecer, saber e não pensar: aprendendo a viver como pessoa de religião

A viagem que eu faria para o Rio de Janeiro tinha como intuito participar do curso “Rituais, jogos, performances, simbolismos (Etnografias afro-brasileiras)”, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, do Museu Nacional/UFRJ, apresentado pelo professor Marcio Goldman. Ou seja, eu estaria muito longe de me afastar do assunto “religiões de matriz africana”, “Batuque” ou “Umbanda” e todos os seus predicativos⁸⁶.

⁸⁶ As descrições feitas a partir daqui são baseadas nos registros que fiz em meu diário de campo das situações que me reportavam à iminência da iniciação apontada por Vitória quando jogou búzios para saber meus orixás, ou anunciada por Diamantino no desenfeitiçamento. Tais

Logo que começaram as aulas, mergulhei nas leituras que acompanhavam as discussões em sala de aula, nas quais expúnhamos aspectos de nossos campos e abordávamos temas caros à literatura etnográfica sobre as *afro-religiões*. Ainda colada aos fenômenos ocorridos no mês anterior, viajei com o compromisso de enviar a Pelotas um artigo para a conclusão da disciplina do mestrado, ministrada por minha orientadora. O título do artigo era *A nossa nação começa onde as outras terminam* e se tratava de uma etnografia sobre as relações que as idéias de morte, feitiço e possessão mantinham entre si e para com o complexo de construção da pessoa de religião, tema que tentei abordar a partir da derradeira experiência que tive com o mesmo. Concluí o artigo e na tarde do mesmo dia registrei a seguinte passagem em meu diário de campo:

Sonhei um sonho que não parecia sonho, pois acontecia naquele lugar e naquela hora; tudo se passava ali, e às vezes eu acordava no meio do sonho para ver se não havia chegado alguém que pudesse ver o que estava acontecendo, alguém que servisse como uma testemunha. O sonho era o seguinte: eu estava ali, naquela cama, naquele momento, e de repente chegava um homem negro e entrava no meu corpo pelos meus pés. Eu relutava, tentava dizer que não queria, mas ele me dizia: “Agora não adianta mais”. Quando não consegui mais resistir, ele entrou nos meus pés e senti não controlar mais as minhas pernas, como se elas tivessem vida própria. Eu podia sentir perfeitamente algo tomando conta do interior das minhas pernas. Uma sensação muito ruim. Depois consegui dormir. Quando acordei tinha a impressão de ter dormido dias e dias. (Diário de campo – 17/03/08)

Na primeira oportunidade que tive de falar com Vitória por telefone, contei-lhe o sonho. O único comentário que ela fez foi: “Tu não estás pensando que é o Pai Ogum, não é?”. Respondi que não, que não sabia o que era, e que só tinha achado estranha a maneira de sonhar. Encerramos o assunto e eu resolvi também parar de pensar nessas questões. Trazia comigo a segurança que Diamantino havia feito e, apesar de considerar-me afastada do campo, descobri que a faxineira que trabalhava na casa onde estava hospedada no Rio era mãe-de-santo num terreiro de Candomblé em Niterói. Marta fazia a faxina

situações estão principalmente relacionadas com as discussões abordadas durante o curso com o professor Marcio Goldman. Situações também que, à revelia de minhas pretensões de serem tratadas apenas no plano intelectual, foram vividas sem que eu as pudesse delimitar as fronteiras da afecção.

do apartamento todas as quartas-feiras, e esse era o dia da semana que acabei por escolher como meu dia de folga, pois não conseguia usar o computador quando estávamos na companhia uma da outra – eu não conseguia ler o que havia na tela do monitor, pois a enxergava tremendo em velocidade crescente.

A princípio, não comentei isso com Marta, por receio de ser mal interpretada, ou simplesmente por isso não ter uma explicação que ela pudesse me dar de imediato. Marta sabia que eu estudava com religiões de matriz africana - um dos meninos que moravam comigo havia comentado com ela – portanto, num desses momentos de “bloqueio”, senti-me na liberdade de contar-lhe que eu vinha estranhando a dificuldade de concentração e de fluência na escrita que vinha tendo com frequência (não quis dizer que isso acontecia nas quartas-feiras, nem como acontecia). Conteí superficialmente que tinha uma segurança de Bará e que era filha de Ogum. Ela foi taxativa: “Se seu pai é Ogum, ele é que deve ser seu protetor, dar sua proteção para outro pode ofendê-lo. E esse orixá da sua guia tranca, tanto tranca como abre, ele é que tem as chaves, que nem o Exu da nossa nação.”. Deixei de usar a segurança, portanto. E também deixei de pensar nisso, passei a seguir o conselho de Vitória, de não pensar muito nas coisas que pareciam não ter explicação.

Mas as aulas no Museu continuavam instigantes e bastante importantes com relação ao tema que eu pretendia abordar em minha dissertação, qual seja, o da afecção nos processos de etnografia com religiões de matriz africana. Tão instigantes que em uma noite, na véspera de um dia de aula, acordei-me às três horas da madrugada revivendo a situação em que Vitória me jogou búzios pela primeira vez, com a atenção voltada para um forte motivo que havia me levado a pedir-lhe que consultasse o oráculo – motivo este que eu esquecera completamente até então. Acordei e anotei a seguinte passagem em umas folhas que tinha perto da cama:

Eu perguntei sobre minha expectativa de vida, porque tinha a impressão de que era baixa. Falei de uns sonhos que vinha tendo com uma parente já falecida e que ela falava comigo; os sonhos não tinham imagens, eram só a voz dela dizendo que estava perto. Tinha falecido muito jovem. Eu tinha a impressão que eu não passaria dos 26 anos. A Vitória fazia cara feia e me aconselhava que não pensasse nisso, que não falasse o nome da falecida. Jogou búzios e viu que ela estava na minha volta, mas que “cada um deve estar no seu lugar” (Diário de campo – 19/06/08)

Acordei na manhã seguinte e corri para o diário de campo antigo para ver se o sonho da noite anterior conferia com as informações anotadas quando do primeiro jogo de búzios:

Depois de botarmos minha cabeça, ela [Vitória] pergunta se quero saber mais alguma coisa; respondo que não, mas volto atrás. Conto dos sonhos em que ouço a voz da tia, digo que acho que vou morrer cedo. Ela joga, faz cara de dor, e diz: “Sim, ela está na volta. Mas a solução é não pensar nisso”. [sobre os mortos]: “Marília, é como eu sempre digo, cada um no seu lugar, não pensa nela, não fala o nome dela”. Vou falar Ogum e pronuncio *egun*, ganho uma xingada: “não se fala essa palavra numa hora dessas [na hora em que se está consultando o Ifá]!” (Diário de campo – 02/07/07)

Na aula deste dia, quando tocamos no tema da iniciação nas religiões de matriz africana, Márcio elencou, entre outros motivos que desencadeiam o estabelecimento de uma ligação com “o mundo dos orixás”, uma certa necessidade individualista moderna e de classe média de querer saber quem é seu orixá pessoal, como se este fosse mais um atributo fundido na sua personalidade – sem levar em conta a força que é esse orixá e que está no meio ambiente, como está em nós, em fluxo, sendo a iniciação o começo de uma canalização e controle deste fluxo de axé (força) na totalidade da pessoa⁸⁷. Ouvi e concordei com o professor, mas ao me reportar ao sonho da noite anterior, percebi existir outros impulsos colados à mera curiosidade de minha parte em querer saber de quem era minha cabeça. Eu acreditava que isso não causaria nenhuma transformação – mesmo sob os alertas de Vitória-, já que eu me sentia invulnerável atrás da figura de cientista interessada apenas em observar, que a minha racionalidade me isolava de qualquer relação com o *pessoal de religião* que fugisse de meu controle ou vigília; eu não queria “entrar

⁸⁷ Complementando a idéia do professor: o orixá não representa nada, ele é. Portanto, saber quem é o orixá que nos governa é começar a entrar em contato mais direto com a energia (fonte de força) que nos movimenta, que nos dá o sentido de estarmos mais próximos de estar vivendo ou morrendo, conscientes de que estamos sempre no meio destes dois estados.

para a religião” e, na minha concepção, isso bastava para que eu não fosse atravessada pelos afetos que permeiam a experiência de quem “decide” se iniciar, como se essa decisão fosse tomada por uma instância da minha individualidade, o pensamento racional e intencional, mediado por um “querer” ou “não querer”, isolado de toda a experiência humana que não pudesse se restringir à minha personalidade e ao meu jeito de pensar e tomar decisões.

Quando pedi para Vitória jogar minha cabeça, algo estava se dando e fugia ao meu controle e a qualquer explicação que não me assustasse ou ameaçasse a onipotência de minha razão: eu estava ouvindo a voz de uma pessoa próxima que já havia morrido, uma voz que não vinha pelo ar – porque só eu ouvia -, mas que me acordava à noite como se chegasse aos meus ouvidos vinda deles mesmos. Uma voz com vida própria restrita ao ambiente dos meus canais auditivos. A insegurança que me abatia, um fenômeno tão vivo e tão sem explicação, entre outros motivos que desconheço, apontavam-me Vitória e seus búzios como os únicos capazes de me ajudarem a conhecer o que me acontecia e darem sentido para o que meu estoque de explicações “plausíveis” levava a caracterizar como uma “desordem” de personalidade. Ninguém mais que não fosse alguém *de religião* poderia, ao meu ver, me dizer coisas diferentes de que o que acontecia era “coisa da minha cabeça”, que eram perturbações refletidas do meu ambiente familiar em desarmonia, desejos meus representados por sonhos.

Ou seja, de alguma forma eu sabia que Vitória teria idéia de quão viva e autônoma era aquela voz, como eram vivas as pedras para ela, da mesma forma como as encruzilhadas podiam para ela serem superpovoadas. Assim como para ela podia ser minha cabeça a morada de um santo, que come, que cobra, que cresce, que me dá força e pode me matar, um santo que é feito e que sempre esteve ali, e é parte de uma energia maior que atravessa o cosmos. A voz que era a voz de uma morte precoce estava ali e eu precisava fazer algo com ela, não comigo. Esquecê-la não era possível, que esquecimento não se controla, como se controlam as lembranças guardadas nos diários. A saída era, então, conforme Vitória, não chamá-la, não falar o nome dos que “já partiram”, procurar não pensar nos falecidos nem me preocupar com a morte (que ainda não era o meu lugar).

Todas essas reminiscências pareciam ter então – depois do sonho e da

aula – um sentido muito maior do que tiveram no tempo em que foram vividas; na época, segui os conselhos de Vitória e segui vivendo “normalmente”, ainda envolta, apesar de tudo, no ilusório campo de força de minha invulnerabilidade. Só percebi que aquelas experiências apontavam para um dom que eu não conseguia negar, que eu teria que aceitar como colado à minha experiência enquanto pessoa, quando me dei por enfeitiçada e olhei para todos os tantos momentos em que a ausência de sentido dos acontecimentos foi acompanhada pela ausência da vida nos mais variados graus em que isso pode ser sentido.

Depois de reviver tudo isso, decidi que meu mais novo projeto intelectual seria pensar sobre “a morte”. Planejei, então, escrever um ensaio para a conclusão do curso do Museu, no qual traria as noções de morte para o *peçoal de religião* com quem estudava, e como a proximidade com a morte (nos seus variados graus) sinalizava para a proximidade com a iniciação, a atualização do orixá pessoal de quem se inicia, que é também um novo nascimento desta pessoa, então com seu duplo.

Voltei para Pelotas em julho, com o compromisso de pensar muito sobre aquilo que Vitória tinha dito para eu não pensar. Mas, como era apenas um projeto intelectual, eu ainda não conseguia conceber que pudesse transbordar para minha vida “pessoal”. Por incrível que possa parecer, meu lugar de antropóloga ainda me resguardava, intacta e inatingível, longe do lugar dos nativos, longe das “experiências de campo” – como se a Marília que havia sido enfeitiçada ou que ouvia vozes metafísicas fosse uma cobaia que a Marília antropóloga observava a partir de lembranças do passado. Li e discuti muitas idéias a respeito de antropólogos que foram afetados pelos afetos que mobilizavam as pessoas com quem estudavam, por terem estado no lugar destes, e sabia que isso também acontecia comigo. Mas a assunção de que minha condição era esta estava longe de ser algo limitado ao reconhecimento público disso, era antes e além de tudo uma questão de viver essa condição – e aceitar que o aprender a vivê-la não estava compartimentado nas experiências restritas ao espaço ritualístico religioso. No tempo do lugar onde eu me encontro quando estou no lugar do pessoal de religião, o passado e o presente estão constantemente por vir.

Somado ao artigo que escreveria para a disciplina do professor Márcio, eu deveria ainda elaborar o projeto desta dissertação, para defendê-lo em

agosto. Como normalmente fazia, entreguei uma cópia do trabalho para Vitória ler. Ela leu tudo, como sempre, e combinamos de discuti-lo para que cada uma apontasse suas questões. A conversa que mantivemos na noite em que nos encontramos para rever o projeto teve um tom de cumplicidade menos arredo daquele que ela tinha me proposto que deveriam ter nossas conversas sobre religião. Ela parecia não ter mais o receio que tinha de conversar comigo sobre religião, antes eu percebia que os assuntos eram sempre cortados, barrados, circunscritos por ela – como havíamos previamente combinado que seriam. A discussão do projeto teve alguns trechos registrados no meu diário de campo:

Enquanto faz umas caixinhas de madeira, ela me diz que se sente culpada por não ter me ajudado no dia de meu aniversário, ou mesmo quando eu liguei dizendo que precisava de ajuda. Eu disse que não a culpava e que estava bem, apesar de sentir-me diferente. Ela fala que a sensação de culpa é em relação à sua orixá, que cobrou que ela tivesse me ajudado. Disse que quando eu fui embora, no dia em que lhe entreguei o projeto para ler, sentiu algo ruim, acompanhado da aproximação do seu exu. Disse-me que queria jogar búzios para saber o que deveria ser feito comigo. Falo que não quero fazer nada, pois agora me sentia bem. Ela perguntou se eu convivia bem com esse estranhamento; respondi que sim, que era de alguma forma uma revelação de um mundo que eu não conhecia, ou não percebia do lugar onde eu estava. Ela me diz que não concorda que minhas seguranças tenham sido feitas para Bará, pois Ogum pode não ter aceitado que o outro orixá me protegesse – diz que vai lavar minhas seguranças na água da praia para desfazê-las. Me pergunta muitas coisas. Pergunta se eu sei por que as pessoas não sabem que se ocupam. Eu digo muitas coisas, mas não concluo nada. [...] Pergunta sobre minha exposição, se eu não acho que as pessoas vão me taxar de não estar fazendo ciência. Digo que sei que isso pode acontecer, mas que existe o outro lado. [...] Ela, então, confessa-me que me faz tantas perguntas porque não as faz para ninguém, não conversa sobre a ocupação, por exemplo, não sabe se a opinião das outras pessoas é a mesma dela com relação a isso, pois simplesmente não se fala nisso. Tento dizer que acho que isso faz parte dos segredos da religião. Ela me interrompe abruptamente e diz: “O segredo da religião é a força. A força que eu sinto e sei que é o orixá, e sei que é o exu.” Afirma que o que existe em torno “dessa história de segredo” é uma impossibilidade de falar e não uma proibição. Ela acha que é porque o que uma pessoa experimenta não é o mesmo que a outra: “as pessoas estão muito acostumadas com respostas certas, tipo dogma, por isso é difícil responder a certas perguntas e convencê-las de que isso é apenas o que eu sei, apenas a minha opinião a respeito da experiência que eu tenho”. Diz que o que eu passei não é o mesmo que ela passou para chegarmos perto da iniciação. Eu respondo que o que sinto de diferente [depois do desenfeitiçamento] é algo que não sei explicar, e que o mal-estar vem da parte dessa incomunicabilidade. (Diário de campo – 19/07/08)

Entre a entrega do projeto da dissertação e a defesa deste, dediquei-me

à elaboração do artigo sobre a Cabinda e a morte. Voltei às entrevistas e aos diários de campo em busca das referências que já havia selecionado a respeito das sensações de aproximação do orixá, do tabu de se falar sobre a possessão e do grande mistério de se saber ou não se se é ocupado pelo deus, sobre o intervalo entre estar ocupado e não estar mais, e o cuidado em se preencher esse intervalo sem que haja a percepção do ocupado de que esse corte se deu abruptamente. Pesquisei novamente as passagens em que se fala de feitiçaria e de como esta se relaciona com uma aproximação da morte, dos desejos de morte, das doenças graves e acidentes fatais até a falta de sentido de viver e a sensação de que “a vida não anda”. Pesquisando sobre tudo isso, cheguei a uma frase emblemática proferida por um pai-de-santo ao tentar diferenciar a nação de Cabinda das demais nações de Batuque: “A nossa nação começa onde as outras terminam. A gente pode começar as coisas na morte.” Quando Fernando me disse isso, percebi que o que ele queria me dizer era que o grande pioneiro da nação Cabinda, Waldemar Do Xangô Kamuká, já falecido, era um *egun* cultuado – não era exu, nem orixá. Mas a frase dele me pareceu maior que isso quando tentei encontrar, por exemplo, o que havia entre o mar ser “a kalunga maior”⁸⁸, de um lado, e de outro, ser “de onde tudo brota, de onde tudo vem”⁸⁹. Com o pensamento fixo na compreensão destes intervalos e sem encontrar material empírico que desse conta de descrevê-los, eles pareciam todos vazios de sentido a ser descrito, negativos.

Entreguei o ensaio parcialmente concluído para que Vitória lesse e me dissesse se eu não estava equivocada na forma como dizia certas coisas, já que pisava um terreno tão delicado para o *pessoal de religião*. Ela ficou de ler, também por isso. Alguns dias depois, Vitória me telefonou e, em tom sério, disse que precisávamos conversar pessoalmente. Tomei um susto com o tom da convocação, fiquei apavorada, pensando que teria que *ir para o chão* – o que mais me impressiona é pensar nos animais que são mortos em sacrifício, sinto dó, além disso, há os compromissos e a responsabilidade para com as

⁸⁸ Kalunga é cemitério.

⁸⁹ Dona Joana D'Oyá, sobre Oxum, Iemanjá e Oxalá receberem oferendas na praia e serem os pais dos outros orixás: “são todos da doçura, mas a Iemanjá é mãe de todos os Orixás, mãe de tudo. De onde surgem as pedras? Do fundo do mar, do fundo do mar mesmo é que vem vindo pra cima, vem surgindo pelo mar, vem vindo, vem trazendo, coisas boas.”

obrigações que devem ser cumpridas. Encontrei com Vitória no centro da cidade, para pegarmos o ônibus e irmos até sua casa. O encontro foi tenso, mas no caminho me disse que eu não precisaria fazer nada para o “Pai Ogum”, que seria apenas um serviço⁹⁰:

Olho para ela e digo: “minha cabeça está cansada. Estou exausta. Não quero mais estudar religião”. Ela responde: “Eu sei. É para isso o serviço, é para a cabeça.”. Conta que Roberta falou que eu estava entrando em um terreno onde eu poderia me perder, não achar caminho para sair, nunca mais me encontrar. Falou que eu esquecesse de falar em balé ou ocupação, pois isso era “o fim total”, “a destruição total”. Enfatizou que ninguém até hoje sabe disso, e que quem tentou saber enlouqueceu. Deixou claro que o alerta era em relação a mim, que não estava achando que eu fosse fazer mal à religião. Discutimos de forma tensa durante um momento, quando falo que me preocupo também com os julgamentos que podem fazer das pessoas com quem estudo. Ela responde que os riscos estão relacionados à minha sanidade e que acha melhor fazermos o serviço antes da defesa do projeto. Sinto certo alívio em saber que algo poderia ser feito para diminuir as sensações de confusão e de melancolia⁹¹ que vinha sentindo. (Diário de campo – 29/07/08)

Concordei em fazer o tal serviço, mas não fiz. As sensações ruins haviam passado, foi só parar de pensar sobre o que não deveria pensar. Vitória ainda assistiu minha banca de qualificação e considerou polêmica a afirmação de uma das participantes de que “a gente nunca vê um batuqueiro metafísico, pensando, pensando. Batuqueiro não tem que entender, não precisa entender.” Para Vitória, aquilo não está correto da forma genérica como havia sido colocado. Segundo ela, o batuqueiro deve saber o que precisa entender, o que não tem sentido, ninguém entende, nem batuqueiro, nem antropólogo. O resto, o racionalizável, tendo estudo ou fundamento, é compreensível, e o batuqueiro pensa sobre isso, filosofa, formula soluções, busca razões, executa manipulações, dentro do leque de ações criativas que a vida demanda para ser vivida – a própria religião não se faz em dogmas, como Vitória já havia dito, se faz na experiência, e isso é também pensar, e sofisticadamente, diga-se de passagem. Marcamos de conversar sobre nossas

⁹⁰ Se fosse fazer algo para o meu orixá deveria ser um sacrifício animal sobre a minha cabeça, com o sangue derramado sobre mim. Serviço é todo trabalho em que se faz uma oferenda para algum orixá, pedindo em troca proteção, ajuda para alguma conquista, abertura de caminhos etc. Quando se fala em serviço, não se está falando em sacrifício à cabeça, embora alguns serviços requeiram o corte de algum animal – como a limpeza de *egun*.

⁹¹ Escolhi este termo para descrever o que sentia, pois, segundo o Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa, *melancolia* quer dizer, entre outros significados: “[...]Estado afetivo caracterizado por profunda tristeza e desencanto geral [...]”

impressões da banca, e nessa conversa, recebi um último aviso:

No meio da conversa [Vitória] me revela que terei que fazer uma guia, além da segurança, pois Roberta afirmou que eu já estaria em um estágio em que a segurança é uma proteção menor do que o risco que corro [de ser enfeitiçada, enlouquecer, adoecer, e/ou tudo isso junto]. Vitória diz que queria fazer tudo bem simples e sem precisar da minha presença, mas terei que dormir no quarto-de-santo durante uma noite e marcar as têmporas com sangue de galo. Alerta que não pode deixar de avisar que é “um passo dentro”. Mas é sem compromisso entre eu e ela. Diz que tem gente que passa a vida apenas renovando a guia de ano em ano, sem precisar ir para o chão. Diz que se eu me cuidar, posso ficar assim também. Pergunto como devo me cuidar. Ela responde que não posso insistir em fazer ou pensar coisas que me façam sentir mal, pois insistir nisso seria exigir uma energia do “pai Ogum” em doses a que o axorô da guia não corresponde. Pergunto se falar no orixá ou pensar na sua ajuda não é o mesmo que chamá-lo, o que implicaria em cobranças por parte do santo. Ela responde que não, pois ele já está próximo de mim e a guia é suficiente para isso. Fala que posso conversar com meu santo o quanto quiser. [...] Digo que aceito fazer a guia e que vou fazer o que estiver ao meu alcance para não precisar de chão. Pergunto o quanto as possibilidades de evitar o chão estão ao meu alcance; ela responde que se pudesse fazer uma porcentagem, cerca de dez por cento de autonomia eu teria quanto a isso, os outros noventa ficam a cargo do orixá. Decido tentar. [...] Relembro que tudo começou quando comecei a ouvir a tal voz da parente falecida. Vitória começa a se contorcer e fazer muita força para que seu exu não venha, quase incorpora, sentada no quarto. Volta a si e me diz que falar em orixá não é como falar em morto, que a gente não aumenta a proximidade com o orixá falando nele, como acontece com o outro. Afirma que só estarei chamando ou sendo cobrada pelo “pai Ogum” se exigir dele. [...] Comento que eu vou fazer as obrigações sim, pois não quero sentir novamente o desânimo e a tristeza que vinha sentido, sem achar motivo para tanto, chegando a pensar que estava chegando a hora de morrer. Ela então conta que toda vez que as coisas fogem ao seu controle ou entendimento, lembra do que era antes de entrar para a religião e do que é agora: “Eu era uma suicida, Marília, passava os meus dias pensando em uma forma de morrer. Até que um dia eu cheguei na casa da Roberta – que ainda era minha vizinha – e disse ‘eu preciso morrer, eu tenho que morrer’, daí ela me borrifou umas coisas e eu parei, passou naquele momento. Depois eu entrei [na religião]” (Diário de campo – 24/08/08)

Tendo que esperar o mês de agosto passar para fazer a obrigação, acabei por não procurar mais Vitória por um longo tempo. Voltamos a nos reencontrar só em novembro, em ocasiões motivadas por outras questões não religiosas. Decidi que iria aproveitar ao máximo os dez por cento de autonomia que ela disse caberem a mim e firmei minhas intenções em não precisar selar o compromisso com a religião, de ter que cumprir com rituais e demais obrigações. Quando voltei a reencontrar Vitória, ela não me cobrou que fizesse a obrigação, nem tocamos no assunto.

Volto a pensar novamente no tema hoje, no processo de escritura da dissertação; crendo ter amadurecido melhor a idéia de contingente limiaridade em que me encontro. Nunca mais fui a cemitérios, não parei mais para pensar nos mortos que um dia conviveram comigo, e adquiro muitos outros hábitos e medidas de afastamento daquela melancolia vinda não sei de onde, saídas que eu vou aprendendo conforme vou vivendo, e que tornariam o texto exaustivo se eu tentasse enumerá-las todas agora – até mesmo porque ainda não as conheço, muitas ainda estarei por criar. Assim, atenta aos processos que me levariam à necessidade irreversível de iniciação, vou vivendo a vida entre, entre não fazer obrigações e respeitar as condições que se estabeleceram quando assumi que estava no mesmo lugar em que se encontra alguém que é “quase” *de religião*, ou, que pode estar prestes a ser de.

Conclusão

O trânsito da alegria, compartilhada seja numa comida, num copo de cerveja, numa dança, nos passos do Gexá, nos desfiles dos afoxés, nos baques dos maracatus, no fumar os cachimbos pelos voduns, chega como exemplos de uma alegria incontida, geral, oferecida e democraticamente assumida na adesão e na compreensão do povo do santo. Alegria e sagrado andam inseparáveis nessas mundovisões dos terreiros e em outras organizações afro-brasileiras. [...] Alegria é fé expressiva e sensorial. Comida, sons, danças, roupas, diversos materiais – texturas, cores, formatos, combinações – e a própria natureza, fenômenos meteorológicos, juntos compõem um imaginário que busca atender ao homem, homem feliz, homem comprometido com essa alegria que incorpora a plenitude do sagrado. (Lody, 2006, p. 9)

Encontrei-me com essa passagem da introdução do livro “O povo do santo”, do antropólogo Raul Lody, quando estava começando minhas pesquisas com religiões de matriz africana, em Pelotas e região, e o texto do autor me pareceu, na época, descrever reveladoramente os afetos que me suscitavam a convivência com o *peçoal de religião*, as grandes festas do Batuque, a atmosfera de devoção das oferendas, suas cores, cheiros, sabores, sons – e que compuseram a estrutura do trabalho que marcou minha iniciação como antropóloga, a monografia “Nós cultuamos todas as doçuras”. Ingressava em uma caminhada repentina e fascinante - para quem concomitantemente concluía uma monografia na área da sociologia do trabalho -, e as palavras de Lody, somadas as do primeiro preto-velho que conheci, o qual ao se deparar com minhas dúvidas sobre qual caminho seguir disse-me “segue a mulher dos cabelos vermelhos” (a professora que me começava a me orientar nesse campo), ofereciam-me o pouco de segurança que eu precisava para me convencer de que estudar a alegria, e com a alegria, dos cultos afro-brasileiros era, além de um prazer, uma maneira de lidar com os compromissos que iam se firmando com o peçoal de religião à medida que eu lhes apresentava gravadores e câmeras fotográficas⁹².

⁹² Meu ingresso no universo empírico das terreiras se mostrou para os pais e mães-de-santo - bem como para todo o peçoal que participa da vida nas terreiras e suas relações - como um meio de levar a “beleza e a fé” dos cultos religiosos de matriz africana para além do campo religioso, e muitas vezes como instrumento de denúncia por parte dos religiosos com relação às religiões que, fazendo uso da televisão “denegriam” a imagem da religião “dos negros”.

No entanto, se a publicidade e a “divulgação” do ambiente das terreiras estreitaram minha convivência com o *peessoal de religião* mais do que os interesses que eu havia colocado em pauta quando planejei minha pesquisa, foram os segredos e as coisas não divulgáveis ou comentáveis que, com o tempo, passaram a apontar para a relação que eu pretendia descrever entre a alegria e a “plenitude do sagrado”. Mas só com o tempo, pois essa relação sofreu graduais aproximações e afastamentos durante o processo epistemológico do trabalho que apresento nessa dissertação.

Desde o primeiro batuque que participei, fotografando o quarto-de-santo e as danças dos filhos-de-santo, desde a primeira conversa com uma mãe-de-santo de quem recebi um pequeno papel com a transcrição da fala de um orixá, desde que assumi estar participando da vida do *peessoal de religião* (e eles da minha) - em uma mínima fração que pudesse parecer – foi-me reforçada uma regra básica de convivência nas terreiras: eu não poderia fotografar os cavalos-de-santo quando ocupados, não poderia em hipótese alguma atribuir uma ação do orixá “no mundo” ao seu filho, muito menos conversar com este sobre sua possessão, sob o grande risco de “enlouquecer” a pessoa. Em detrimento do medo das denúncias por causa dos sacrifícios de animais ou a acusação de primitivismo com relação às outras religiões, eu podia fotografar os cortes, registrar os procedimentos rituais de passar o sangue dos bichos no corpo das pessoas, desde que tivesse muito cuidado ao divulgá-las; mas ao passo que essa liberdade me era dada, menos fotos eu fazia desses momentos, podendo prever a chegada dos orixás e o cessar dos flashes, que além de não poderem registrar as divindades, ainda traziam o risco de despertarem o cavalo-de-santo repentinamente no meio do processo de possessão, o que também pode ter conseqüências prejudiciais à sanidade do filho-de-santo.

Esses perigos e cuidados, então, faziam com que uma inquietação

Desde que comecei a fazer uso da fotografia como técnica de registro das oferendas e das festas, mostrando o material para o pessoal das terreiras minha presença passou a ser muito solicitada nas cerimônias das casas que freqüentava. Não acostumados com o tipo de assédio que minha posição de pesquisadora oferecia, nas primeiras experiências despertei desconfiança nas pessoas que participavam dos rituais, mas ao compartilharmos as fotos e as impressões sobre elas, o gravador que eu dificilmente conseguia usar para as entrevistas, deixou de oferecer tantos riscos e passou a servir como registrador e possível divulgador de manifestações de protesto com relação ao preconceito, à discriminação e à marginalização, aos quais ao pessoal de religião relegava sua existência em relação às outras religiões “mais ricas”.

levasse-me a repensar se realmente as palavras de Raul Lody sobre as “organizações afro-brasileiras” dariam conta de nortear meus objetivos nas pesquisas com algumas terreiras de Pelotas e região. Ouvindo em tantos momentos a loucura ser evocada como um dos perigos de “não se fazer a cabeça bem feita” - implicando isso em desde a construção errada do *ebó de penas*⁹³ até a atribuição de um *juntó* trocado -, de não se conhecer os limites entre o que é território dos deuses e o que é dos homens, passando pelo temido território dos mortos, ouvindo isso, como eu poderia falar de alegria? Como tratar de alegria, se esse grande medo rondava o sagrado das terreiras? Vindo da experiência de ter trabalhado em um hospital psiquiátrico durante quase um ano, que tipo de alegria eu poderia enxergar compartilhada com os riscos de tamanho sofrimento?

Ao afastar a perspectiva do foco direcionado às opulentas festas e aos mitos tão ricos, ao circundar as restrições, os tabus e os perigos, tudo aquilo que é misterioso e obscuro, tornava-se a primeira vista cada vez mais superficial a alegria descrita por Lody. Era como se a “fé expressiva e sensorial” que o autor tinha como alegria fosse apenas uma cortina imaginária a encobrir uma realidade de mistérios e segredos que só fariam me afastar da condição de pesquisadora tanto mais eu tentasse persegui-los.

Só com o tempo, no campo e na academia, fui percebendo que jamais me afastara da alegria, e que pelo contrário, havia me aproximado comprometedoramente da alegria em sua potência mais plena, no universo das terreiras com quem pesquisava. O que Lody descrevia passou a ser percebido, então, como algumas graduações de alegria, em oposição, na visão do autor, ao que seria a tristeza ou manifestações mais introspectivas de fé. Sem querer desconsiderar o trabalho do autor, mas em outra perspectiva, talvez porque me deparando com outros agenciamentos do universo afro-religioso, a alegria que

⁹³ *Ebó de penas* é uma coroa feita com penas das asas dos pombos sacrificados e salpicada com as plumas do peito destes animais, no centro da cabeça (eledá, que é como se chama a moleira) do filho-de-santo quando do sacrifício na cabeça. Durante esse processo, são cortados alguns fios de cabelo do *eledá* do filho-de-santo, local onde se passa em seguida um pouco de banha de ori, e em seguida se deposita a guia dele enrolada, que então é banhada com mel e azeite de dendê, ou só mel (dependendo do *juntó*), para depois receber o sangue dos demais animais sacrificados. Com um número exato de penas dos pombos se faz uma coroa em volta da guia, antes de enrolar a cabeça do filho-de-santo com a *trunfa*, que é o pano branco sob o qual fica o *axorô* que o orixá come. Segundo alguns religiosos, é a feitura correta do *ebó de penas* que garante que o filho-de-santo não enlouqueça em decorrência enquanto o orixá come.

eu então reencontrava era plena e diretamente proporcional à plenitude de um orixá. Com as descrições que tinha a respeito da ocupação, da relação do pessoal de religião com esta, do controle sobre a fala acerca da possessão, e após ser proibida de pensar que pudesse ter sido ocupada por meu orixá em uma situação que posteriormente foi diagnosticada como sendo decorrente de um feitiço contra mim, perigo e alegria deixaram de ocupar territórios distantes; a tristeza também se aproxima, mas só para que a alegria seja constantemente demarcada. O caminho entre os homens e os deuses é preenchido de perigos e também de realizações de potencialidades, sendo o deus a potência maior e insuportável de se vivenciar sem conseqüências devastadoras para uma existência tão gradualmente reduzida como a dos seres humanos. Nem por isso os orixás deixam de ocupar seus filhos, nem por isso os homens são privados de experienciarem a atualização desta enorme potência.

Isso é alegria, para Gilles Deleuze⁹⁴, é poder efetuar uma potência que se sabe que se tem, é conquistar, conquistar o deus, regozijarmo-nos por termos chegado aonde chegamos, sermos o que estamos sendo. É estar alegre pelo que se está sendo capaz de ser e não exatamente pelo que se faz. Mas como o próprio Deleuze alerta - e como temem as pessoas de religião – “quando se conquista uma potência, ela pode ser potente demais para a própria pessoa e ela acaba não suportando”. Assim, se poderia pensar, a princípio, que proibir as pessoas de falarem umas as outras sobre suas ocupações, ou mesmo de saberem o que acontece durante a possessão, seria uma maneira de separá-las daquilo que elas podem conquistar, marcando o poder dos deuses sobre os homens, entristecendo-se estes por estarem submissos a um poder que os impede de chegarem a ser essa potência que eles cultivam durante grande parte de suas vidas. Em parte, é importante que os homens não se valham dessa potência como um poder, submetendo aqueles que não efetuam essa potencialidade à sua vaidade.

No entanto, dizer não saber sobre a ocupação sob a pena de enlouquecer a pessoa sobre a qual se fala está mais próximo de um lamento do que de uma tristeza, se seguirmos o raciocínio de Deleuze. Poupar o cavalo-de-santo de ouvir sobre a sua possessão está mais para livrá-lo de

⁹⁴ Em “O abecedário de Gilles Deleuze”, o filósofo francês se reporta a Spinoza para falar de alegria, tristeza e poder.

correr sofrer os riscos dessa potência forte demais do que para privá-los de conquistar sua efetuação. Um lamento porque quem não fala sobre a ocupação por dizer não sabê-la, aceita aquilo que não se vê, e mesmo não vendo, não sabendo bem o que está querendo dizer, se queixa de que o que acontece é grande demais para ser suportado. É o que Dona Joaquina afirma quando diz que não se fala para a pessoa que seu orixá deu um recado porque “a pessoa não agüenta” saber disso, ou que não se bota sangue de animal sacrificado em alguém que está muito mal, muito fraco, pois isso seria “embalar a pessoa para a morte”. É grande demais.

O lamento, para Deleuze, é a reivindicação dos excluídos, daqueles que não tem um estatuto, de quem “está fora de tudo”, daqueles que não têm um lugar, ou que perdem esse lugar na existência, no mundo. Não falar sobre se ocupar (ou desocupar) não induz às pessoas que elas sejam tristes por não efetuarem a potência imensa que é serem ocupadas por seu orixá, mas ao ser uma proibição sem restrições, geral, não as exclui de serem todas capazes de conquistarem tal potência de ser. O lamento seria, então, na concepção de Deleuze, a alegria em seu estado mais puro, prudentemente escondida da vaidade e inveja alheias, e ao mesmo tempo, uma intensa inquietude:

Efetuar uma potência, sim, mas a que preço? Será que posso morrer? Assim que se efetua uma potência, coisas simples como um pintor que aborda uma cor, surge esse temor. Ao pé da letra, afinal, acho que não estou fazendo Literatura quando digo que a forma como Van Gogh entrou na cor está mais ligada à sua loucura do que fazem supor as interpretações psicanalíticas, e que são as relações com a cor que também interferem. Alguma coisa pode se perder, é grande demais. Aí está o lamento: grande demais para mim. Na felicidade ou na desgraça... Em geral, na desgraça. Mas isso é detalhe. (Deleuze, 1988)

Quando um pai-de-santo diz ter deixado de acreditar nos orixás dos filhos-de-santo que diziam saber que se ocupavam, nada de diferente acontece a estes do que àquelas pessoas que ao não se furtarem de dizer e pensar que “Deus sou eu”, logo evocam para si, a partir daqueles que não o ousam pensar, o estatuto dos loucos e desacreditados. Deus é grande demais. E para o *peçoal de religião*, saber disso, e portanto, lamentar, é o que torna capazes aos deuses existirem, sem que os homens se percam como os mortos comuns.

Assim, embora, este trabalho não se tenha apresentado em suas páginas iniciais como disposto a tratar especificamente da possessão e das

interdições que a envolvem, e sim da afecção na etnografia dos processos de feitura da *pessoa de religião*, foi partindo da noção de alegria (e mesmo do seu conceito) que consigo agora traçar um fio condutor entre as experiências que descrevi na etnografia e este constante e ininterrupto processo de atualização de potências sagradas que é a busca pelo *Ser-pleno* dos orixás. Que se quase nunca é atingido efetivamente, ao menos prepara os homens para que outras potências - algumas tão temidas, como a morte – carreguem na sua efetuação o grau mais crucial de alegria que pode existir para o *peçoal de religião*, que é a atualização da vida.

Referências

Anjos, José Carlos Gomes dos. 1995. "O corpo nos rituais de iniciação do batuque". In: Leal, Ondina Fachel. (Org.). *Corpo e significado*. Editora da UFRGS, Porto Alegre, p. 139-153.

Anjos, José Carlos Gomes dos. 2006. "No território da Linha Cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira." Porto Alegre: Editora da UFRGS/ Fundação Cultural Palmares, 2006.

Barbosa Neto, Edgar R. 2007. "O quem das coisas...". Artigo apresentado ao curso Elementos de uma Teoria Unificada do Parentesco e da Magia (Professores Marcio Goldman e Eduardo Viveiros de Castro). PPGAS/Museu Nacional: Rio de Janeiro.

Bastide, Roger. 1973 (1953). "Estudos Afro-Brasileiros". Perspectiva, São Paulo.

Boas, Franz. 1887. "Um ano entre os esquimós". In: Stoking Jr., George W. 2004. "Franz Boas. A formação da Antropologia Americana, 1883 -1911". Contraponto/Ed. UFRJ, Rio de Janeiro.

Boyer, Veronique. 2006. "Le don et l'initiation", in L'Homme, 138, pp. 7-24.

Correa, Norton. 2006. "O Batuque do Rio Grande do Sul: Antropologia de uma religião afro-rio-grandense". Ed. Cultura & Arte, São Luis.

Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. 1997. "Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia. Ed. 34 Ltda, São Paulo.

Deleuze, Gilles. 2008 (1997). "Crítica e clínica". Editora 34, São Paulo.

Geertz, Clifford. 2008 (1973). "A Interpretação das Culturas". LTC, Rio de Janeiro.

Geertz, Clifford. 2005 (2002). "Obras e vidas". Editora UFRJ, Rio de Janeiro.

Goldman, Márcio. 2006. "Como funciona a democracia: Uma teoria etnográfica da política". 7Letras, Rio de Janeiro.

Goldman, Márcio. 2005a. "Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia". In: Cadernos de Campo n. 13: 149-153.

Goldman, Márcio. 1984. "A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé". Dissertação de Mestrado, defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, UFRJ. Rio de Janeiro.

Goldman, Márcio. 2005b. "Formas do Saber e Modos do Ser: Observações Sobre Multiplicidade e Ontologia no Candomblé". *Religião e Sociedade* 25 (2): 102-120 – 2005

Guattari, Félix; Rolnik, Suely. 1986. "Cultura: um conceito reacionário?". In: Micropolítica. Cartografias do Desejo: 15-24. Vozes, Petrópolis.

Houaiss, Antônio; Salles Villar, Mauro de. 2001. "Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa". Elaborado no Instituto Antônio Houaiss de Lexicografia e Banco de Dados da Língua Portuguesa S/C Ltda. Rio de Janeiro.

Latour, Bruno. 1994. "Jamais fomos modernos". Editora 34, Rio de Janeiro.

- Lévi-Strauss, Claude. 1997. "Conclusion". In: "L'Identité". Puf, Paris.
- Lévi-Strauss, Claude. 2008 (1962). "O Pensamento Selvagem". Papirus Editora. Campinas, SP.
- Lévi-Strauss, Claude. 2003 (1958) "Antropologia estrutural". Ed. Tempo Universitário, Rio de Janeiro.
- Lévi-Strauss, Claude. 2008 (1952) "O suplício do Papai Noel". Editora Cosac Naif, São Paulo.
- Lody, Raul. 2006 (1995). "O povo do santo". WMF Martins Fontes, São Paulo.
- Malinowski, Bronislaw. 1984 (1922). "Argonautas do Pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia". Abril Cultural, São Paulo.
- Oliveira, Roberto Cardoso. 2006. "O trabalho do Antropólogo". Ed. Unesp, São Paulo.
- Oro, Ari Pedro. 2002. "Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: Passado e Presente". In: Revista Estudos Afro-Asiáticos, Ano 24, nº2, 2002, pp. 345 – 384.
- Prandi, Reginaldo. 2001. "Mitologia dos Orixás". Companhia das Letras, São Paulo.
- Rieux, Bernardo. 2005 (1988). "O Abecedário de Gilles Deleuze". Disponível em:
http://www.oestrangeiro.net/index.php?option=com_content&task=view&id=67&Itemid=51
- Sansi-Roca, Roger. 2007. "'Hacer el Santo'. Don, Iniciación e Historicidad en el Candomblé de Bahia". In: Joan Bestard (Ed.). *Identidades y Contextos II*. Barcelona: Edicions de l'Universitat de Barcelona. (prelo)
- Sansi-Roca, Roger. 2003. *Fetishes, Images, Commodities, Art Works: Afro-Brazilian Art and Culture in Bahia*. PhD Thesis. University of Chicago – Chicago.
- Siqueira, Paula; Lima, Tânia Stolze. 2005. "Ser afetado", de Jeanne Favret-Saada". In: *Cadernos de Campo* n. 13: 155-161.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2002. "O conceito de sociedade em antropologia". In: *A inconstância da alma selvagem*. Cosac Naify, São Paulo.
- Wagner, Roy. 1981. "The invention of culture". The University of Chicago Press, Chicago.
- Zourabichvili, François. 2004. "Deleuze. Una filosofía del acontecimiento".

Amorrortu Editores, Buenos Aires.