

## **Religião como feitiçaria e vice-versa: etnografia de um coletivo afro-brasileiro no sul do Rio Grande do Sul**

**Edgar Rodrigues Barbosa Neto<sup>1</sup>**

Este texto é uma versão ligeiramente condensada de uma parte dos argumentos que desenvolvo em minha tese de doutorado, atualmente em fase de preparação, e na qual dedico um capítulo particular à descrição da feitiçaria. Por limitações concernentes ao espaço disponível, mas, sobretudo, por uma decisão relativa ao estilo a ser adotado, decidi apresentá-los de forma relativamente separada, dispondo-os em sessões específicas, em cada uma das quais procuro analisar, de modo sintético, um aspecto do problema. A ênfase recai sobre algumas de suas propriedades conceituais, ainda que, como se verá, a etnografia constitua a matéria necessária da qual tudo resulta e para qual tudo, ao final, deve retornar. Tendo em consideração uma parte de meus materiais de campo e dois exemplos retirados da etnografia, proponho três ou quatro chaves para a descrição da feitiçaria no contexto das religiões afro-brasileiras.

Tais materiais etnográficos resultam da pesquisa de campo que conduzi entre os anos de 2006 e 2010 junto a três ‘casas de religião’ situadas na cidade de Pelotas, no sul do Rio Grande do Sul, cada uma delas articulada, de um modo particular, com essas religiões<sup>2</sup>. A *Sociedade Africana Divino Espírito Santo*, chefiada pelo pai-de-santo Mano do Oxalá, o *Reino de Oyá*, chefiado pelo pai-de-santo Luis da Oyá e o *Ilê das Almas*, chefiado pela zeladora de exu Rita da Molambo, não dispõem de um nome que me permita designá-las em conjunto. O termo batuque, aquele que mais freqüentemente aparece na literatura como definição para essas religiões no Rio Grande do Sul, embora

---

<sup>1</sup> Doutorando em Antropologia Social pelo PPGAS do Museu Nacional (UFRJ).

<sup>2</sup> Este trabalho tem se beneficiado de conversas com diferentes colegas, aos quais agradeço imensamente, mencionando aqui aqueles que, por compartilharem de um tema semelhante, têm sido interlocutores mais constantes: Cecília Mello, Gabriel Banaggia, Grazielle Dainese de Lima, Marina Vanzolini e Paula de Siqueira Lopes. Agradeço em particular a Marcio Goldman, orientador da tese, cujas observações, no decurso de toda a pesquisa, têm me ajudado a compreender melhor as questões implicadas no material etnográfico.

esteja presente e seja amplamente usado por diferentes pessoas, não dá conta, contudo, da variação característica deste universo. Assim, por exemplo, ele pode ser usado tanto por Pai Mano quanto por Pai Luis, mas cada um deles refere esse mesmo nome a práticas religiosas diferentes, ainda que, em certos pontos fundamentais, existam semelhanças importantes a serem consideradas entre elas.

A *Sociedade Africana Divino Espírito Santo* é um casa de nação cabinda na qual são cultuados, em espaços separados e de maneira diferente, os orixás, os eguns e os exus, além de, eventualmente, alguns espíritos da umbanda e determinados seres que existem apenas na mata<sup>3</sup>. O *Reino de Oyá* é uma casa que reúne dois lados diferentes: o lado da nação jeje e ijexá, pelo qual são cultuados os mesmos orixás da casa de Pai Mano, com a exceção dos eguns (que não possuem um espaço ritual definido e, por isso, são ‘praticados’ em lugares fora da casa) e o lado da umbanda, no qual se destacam as linhas de exu e preto-velho. Entre os dois, mas dispondo de seu próprio domínio ritual, há o culto de um odú, o único que encontrei em minha pesquisa de campo, em tudo análogo ao egum, embora, diferentemente desse, possa baixar em possessão. O *Ilê das Almas* distingue-se do *Reino de Oyá* e da *Sociedade Africana Divino Espírito Santo* por ser uma casa onde são cultuados apenas os exus e os eguns, e da qual estão ausentes os orixás. A prática ritual dos exus inclui o culto de sua virada para a bruxaria, celebrado em ocasiões específicas, e nas quais esses espíritos assumem a forma de bruxos. O axé (a raiz) do *Ilê das Almas* provém da magia de catimbó, contando ainda com um lado de quimbanda, distante, contudo, do lado de nação.

### **Uma outra alteridade**

A literatura antropológica de várias áreas etnográficas nos habituou com a idéia de que o feiticeiro é sempre o outro, mas esse, ao que parece, não é necessariamente o caso entre as religiões afro-brasileiras. As pessoas podem se identificar como feiticeiros, e, quando não o fazem, é porque, ou não fizeram realmente o feitiço de que são acusadas,

---

<sup>3</sup> As casas de nação são aquelas que aparecem na etnografia como casas de batuque (Corrêa, 2006). Desse ponto de vista, as casas de Pai Mano e de Pai Luis são parte de um mesmo conjunto, ainda que, para ambos, sejam os detalhes da sua prática ritual que resultem determinantes no estabelecimento da raiz diferenciada de suas respectivas casas.

ou então para se proteger de um contra-ataque sempre esperado. Assim como alguém pode perfeitamente assumir a autoria de um feitiço, pode também se sentir injustiçado por ser acusado de algo que não fez. Além disso, quando o alvo do feitiço é, por exemplo, um chefe muito conhecido de uma outra casa, espera-se que muitas pessoas assumam a autoria, mais de um podendo se dizer o responsável pela sua derrubada. Ser feiticeiro, pelo menos nesse caso, é também uma poderosa maneira de demonstrar que se tem axé.

Todos, enfim, são virtualmente feiticeiros, ainda que nem todos façam necessariamente feitiço. Como se costuma dizer, quem não faz é porque não quer, e não porque não saiba. Nos casos em que um pai-de-santo nega, de maneira veemente, o seu envolvimento com assuntos dessa natureza, alguém, como um filho-de-santo seu, poderá dizer: “O problema do pai é que ele não trabalha com o outro lado”. O sentimento geral é o de que a feitiçaria é uma das práticas religiosas mais bem distribuídas, ainda que nem todos, aos olhos de alguns, disponham da mesma força para realizá-la. Os efeitos resultantes dessa transformação nos modos de conceituar a alteridade do feiticeiro, que aqui está longe de se limitar à célebre posição discursiva no interior de um sistema acusatório, é o que tentarei começar a analisar neste texto. A hipótese mais geral pode ser resumida da seguinte maneira: o feiticeiro não é o outro precisamente porque a feitiçaria não é externa à religião, sendo antes o seu ‘outro lado’, de tal modo que, não sendo ele o outro, é então a própria religião que pode se tornar outra coisa.

As críticas formuladas à oposição entre religião e magia, fundamentais para liberar a etnografia afro-brasileira de um dos seus principais grilhões teóricos (penso aqui na assunção do candomblé, ou de uma das suas versões, à condição de metro sociológico a partir do qual se poderia medir a distância e a proximidade entre as diferentes formas assumidas por essas religiões) talvez tenham contribuído, como uma espécie de resultado indireto e não necessário, para transformar essa questão em um problema secundário, ou mesmo em um falso problema. Às antigas tentativas de purificar o candomblé pela adoção desta oposição sucederam-se demonstrações cuidadosas a propósito de suas misturas, e talvez agora seja o caso de investirmos na descrição das diferentes maneiras através das quais os adeptos desses cultos se encarregam, eles próprios, de purificar e misturar magia e religião (Opipari, 2009). Haveria muito o que dizer a respeito disso e não é o caso de fazê-lo neste momento.

Sugiro apenas que vale a pena reabrir esse antigo dossiê, pois talvez ainda seja possível tirar conseqüências teoricamente interessantes do problema que ele contém<sup>4</sup>.

Religião e feitiçaria descrevem procedimentos diferentes e, no entanto, se apresentam como indissociáveis, resultando talvez daí o problema de sua separação em operações rituais específicas, onde o menor descuido pode fazer com que uma se transforme na outra, ou então que se crie entre elas um perigoso pequeno intervalo. A relação entre ambas, como se verá, parece inteiramente percorrida por esse problema dos intervalos, e, sobretudo, pelos modos através dos quais as pessoas se dedicam, conforme cada caso, e cada casa, a fazê-los aumentar ou então diminuir.

### **Sacrifício, parentesco e feitiçaria**

A principal semelhança entre as três ‘casas de religião’ mencionadas acima, aquela que as corta transversalmente, diz respeito à relação entre os humanos e o conjunto heterogêneo de forças e seres sobrenaturais (orixás, exus, eguns, pretos-velhos, caboclos, etc.) que, constitutivos da vida dos primeiros, têm, até certo ponto, uma agência que lhes é específica. Esses diferentes espíritos existem, simultaneamente, como entidades discretas, seres dotados de inclinações específicas, e como potências que transmitem e distribuem axé, mais próximos de um aspecto contínuo. Essa sua textura singular, que não disjunta a forma pessoal da força cosmológica, tem implicações diretas sobre a natureza da ação através da qual se estabelece privilegiadamente a relação entre eles e os humanos.

A maioria dos rituais, se não mesmo a sua totalidade, são ações sobre ações, não apenas, portanto, modos de se fazer alguma coisa, mas sobretudo operações que consistem em fazer que algo seja feito. A ação humana sobre os espíritos é uma ação cujo efeito é criar uma outra ação desses espíritos sobre os humanos. Penso que essa recursividade imanente à teoria nativa do ritual, presente, por exemplo, no sacrifício de

---

<sup>4</sup> Sobre todos estes temas, ver o importantíssimo trabalho de Carmen Opipari (2009), recentemente publicado em português. A sua etnografia, consagrada à descrição do candomblé na cidade de São Paulo, demonstra que uma consideração mais atenta das ‘imbricações e agenciamentos entre religião e magia’ pode ainda render uma reflexão bastante criativa sobre o sistema cosmológico e ritual das religiões afro-brasileiras.

animais, encontra-se associada, pelo menos em parte, ao entendimento de que essa relação entre os humanos e os espíritos é, de um modo geral, assimétrica. Esses últimos parecem sempre mais fortes do que os primeiros, e assim todo problema consiste em transformar essa força que nos excede em uma potência capaz de realizar, da melhor maneira possível, a matéria-prima de que é feita a própria vida: o amor, a saúde, o dinheiro, etc.

Há riscos nessa relação, e a maioria deles concerne aos humanos. Alimentar um orixá em minha cabeça, ou um exu em meu corpo, é criar a minha relação com ele, transformá-lo em um ‘deus pessoal’, do que resultará, simultaneamente, a minha força e a minha maior vulnerabilidade. Uma vez alimentado, não posso mais parar de alimentá-lo, pois, se deixasse de oferecer periodicamente o meu corpo como prato para ele comer o sangue de um animal sacrificado, correria o risco de ter o meu próprio corpo transformado de suporte culinário em alimento de um espírito.

O sacrifício, como se vê, produz uma conjunção, criando, pela mediação do animal, a participação entre os espíritos e os humanos, mas também disjunta o que seria uma aproximação excessiva se os humanos, por exemplo, não dessem, a esses espíritos, os animais e o corpo onde comê-los, e do que poderia resultar a sua morte. O sacrifício seria como uma operação que transforma a impossibilidade da distância em uma aproximação mediada, evitando, por substituição, que a ‘boa proximidade’ se transforme em uma aproximação desmedida. Assim, se os espíritos não forem continuamente alimentados com animais por seus filhos humanos, é possível que se alimentem com os próprios humanos que não os alimentaram<sup>5</sup>. Nesse último caso, eles poderão fazê-lo por conta própria ou mesmo pela mediação de outras pessoas, pois essa é uma brecha que torna alguém vulnerável à ação da feitiçaria. Se o meu orixá (ou o meu exu) estiver com fome, e outra pessoa, que não eu, souber invocá-lo pelo seu nome,

---

5 Como acontece na maioria das formas assumidas pelas religiões afro-brasileiras, a relação entre os seres sobrenaturais e os humanos é uma relação de filiação, à qual geralmente se associa a ação de pelo menos um genitor ritual (pai ou mãe-de-santo), inseparável do que se tornou conhecido na etnografia pelo nome de família de santo (Lima, 2003), um parentesco de natureza classificatória, mas que pode se conectar com um complicado sistema de vínculos produzidos pelo compartilhamento de sangue.

poderá oferecer a ele qualquer coisa, deixando-o com raiva de mim por não tê-lo alimentando com aquilo de que mais gosta.

O efeito da individuação ritual é a criação de uma relação e não de um ser indivisível, e, precisamente por isso, entre a ‘intimidade’ e a ‘alteridade’ predomina um intervalo pequeníssimo. Se o sistema se apresenta como cromático<sup>6</sup>, a pessoa seria como uma versão deste ‘cromatismo generalizado’, o seu corpo sendo o lugar da menor distância possível entre ela e todos os outros (orixás, exus) que a compõem.

O sangue é a principal substância cromática associada à fabricação do parentesco ritual. Sem a fome dos deuses e o sangue dos animais, não se faz uma pessoa. O parentesco ritual é precisamente a relação que resulta do menor intervalo produzido entre os humanos e os deuses nos corpos dos primeiros. Todo animal sacrificial, por cuja morte fabrica-se esse parentesco, funciona, assim, como um ‘ator’ cromático. O corpo humano, a partir desse momento, levará consigo esse pequeno intervalo, transformando-se na distância que o animal encurtou, a vida que, trocada por uma morte, deverá continuamente repetir o mesmo gesto, sob pena de, na hipótese contrária, ser ela própria trocada por aquilo que trocou, a pessoa virando o ‘ator’ cromático de si mesma. O ritual que fabrica o parentesco, fabrica também, como uma possibilidade que deve ser continuamente afastada, o seu outro lado.

O aspecto cromático desse sistema se expressa na sua tendência de evitar os vazios entre os diferentes intervalos. Assim, por exemplo, entre os orixás (os deuses) e os eguns (os mortos), que parece ser o seu maior intervalo cosmológico, podemos encontrar inúmeros seres intermediários, sem contar que, em vários casos, há orixás que tem um lado de egum, e eguns que podem ter um lado de orixá. Os exus do *Ilê das Almas* são ritualmente tratados como orixás, mas o seu axé, a força de que são feitos, é proveniente da *kalunga* (do cemitério).

De todo modo, essa separação cosmológica entre os deuses e os mortos é como uma espécie de fractal, e podemos encontrá-la replicada na separação ritual entre o parentesco e a feitiçaria e na separação espacial entre a casa (o terreiro) e a rua. Quanto

---

<sup>6</sup> Aproveito aqui esta idéia que Marcio Goldman desenvolveu em seu curso do PPGAS/Museu Nacional dedicado à leitura de etnografias afro-brasileiras (MNA 807, primeiro semestre de 2008). Ver também Goldman (2005).

mais próximo da rua, desse espaço associado aos inúmeros espíritos nômades que não se deixam facilmente conter em um sistema classificatório capaz de individualizá-los com precisão, mais próximo dos mortos, e quanto mais nos aproximamos dos mortos, mais próximos estamos da feitiçaria. A casa, por sua vez, realiza o movimento na direção contrária, mas todo problema, como vimos acima, resulta do fato de que, se o ritual realizado dentro da casa não for periodicamente repetido, abre-se então uma brecha para que a rua se aproxime perigosamente da própria casa, de modo que a pessoa feita na iniciação, ao não renovar os seus rituais, torna-se particularmente vulnerável à ação de seus inimigos, podendo assim ser desfeita pela feitiçaria.

É precisamente aqui que podemos observar que a feitiçaria não se apresenta como externa à religião, sendo, antes, algo como o seu ‘outro lado’, eventualmente o seu ‘lado menor’, aquele que virtualmente a põe em conexão com os seres espirituais (eguns, exus, etc.) que parecem ser os menos codificados do seu sistema cosmológico e ritual. Mas daí não se segue que os orixás (os deuses) possam ser tomados apenas em uma relação de oposição com esses outros seres, como se fossem o ‘lado maior’ do sistema, já que também eles possuem o seu ‘outro lado’, podendo, circunstancialmente, se envolver com práticas de feitiçaria ou pelo menos com ações cujos efeitos sobre as pessoas são análogos àqueles gerados por essas últimas.

A feitiçaria, portanto, talvez possa ser entendida como uma força que corta transversalmente a religião, diferente dela, mas cuja separação, por não estar de saída assegurada, precisa ser feita, como se fosse, enfim, um virtual passível de ser atualizado em diferentes ritos, transformando, por exemplo, o que seria um rito de iniciação ou mesmo um rito fúnebre em algo diferente deles, à condição de que assim se queira ou então porque não foram tomados os devidos cuidados. A feitiçaria é como um fluxo descodificante imanente à codificação ritual. Quando o feiticeiro não é o outro, é todo o sistema religioso que pode ser uma outra coisa.

### **‘Um estranho dualismo’**

‘Mas então o que é um feitiço?’, perguntei ao pai-de-santo com quem conversava.

‘Todo trabalho é considerado um feitiço. A nossa religião consiste em feitiçaria. Eu o que sou? Sou um feiticeiro. Eu faço feitiço para o bem e faço para o mal. Faço feitiço para o que tu precisares. Se precisares de um feitiço para a tua saúde, ou para arrumares

um emprego, eu farei. Acontece que o sincretismo nos empurrou para chamar o feitiço de trabalho ou serviço’.

Feitiçaria bem poderia ser o nome dessa religião se não fosse pelo sincretismo, mas o fato é que esse termo, não obstante a sua aplicação mais geral, é preferencialmente usado para designar as situações em que se vai atacar ritualmente alguém, e, nesses casos, pode também ser referido como ‘demanda’ ou, ainda, como *axexé burukum*<sup>7</sup>. Uma outra maneira, também comum, de dizer que se vai fazer um feitiço contra uma pessoa, ou que se foi enfeitiçado por ela, pode ser encontrada em expressões como, por exemplo, ‘vou dar uma tocadinha nele’, ‘vou mandar um beijo para ele’, ou, quando se é o objeto do ataque, ‘estão me tocando’, etc.

A feitiçaria não tem um campo privilegiado de ação, podendo estar implicada nas mais diversas relações: um pai-de-santo pode enfeitiçar um filho, tanto quanto um filho enfeitiçá-lo; os pais-de-santo, por sua vez, podem fazer demanda entre si, assim como os filhos-de-santo podem fazê-lo uns contra os outros; e, por fim, a feitiçaria pode ser solicitada por um cliente contra alguém que esteja, por alguma razão, ‘atrapalhando o seu caminho’, ou mesmo contra uma pessoa cuja vida ele próprio queira atrapalhar, economicamente, amorosamente, etc. Um feitiço contratado para ‘fechar os caminhos’ de alguém é geralmente destinado a ‘abrir os caminhos’ daquele que o contratou ou mesmo de um terceiro. Dois relatos, ambos recolhidos por Lísias Nogueira Negrão na cidade de São Paulo, permitirão demonstrar um pouco melhor essa idéia: “exu e pomba

---

7 O uso do termo ‘demanda’ pode ser encontrado em muitas das diversas formas assumidas pelas religiões afro-brasileiras, e é provável que a sua associação com a prática da guerra e da feitiçaria tenha alguma relação com aquilo que se chamava, no sistema ritual do Jongo no Brasil do século XIX, de ‘pontos de demanda’, onde dois cantores se enfrentavam através de suas canções, numa estrutura de desafio e réplica de tipo responsório, presente também entre algumas culturas da África central, e análoga ao estilo antifônico que ainda hoje podemos encontrar na música ritual afro-brasileira. Cf. Slenes (2007). *Axexé burukum*, que ouvi inúmeras vezes de Pai Mano, parece ser uma expressão menos disseminada. *Axexé* é o nome que se dá ao ritual fúnebre de algumas casas de Candomblé, e *Burukum* é um dos nomes do orixá feminino Nanã, eventualmente associado com o mundo dos mortos. *Buruku*, pelo menos na casa de Pai Luis, é o nome que se dá ao lado egum do orixá Iemanjá. Certamente não é por acaso que o mesmo termo possa ser utilizado para designar, num caso, a feitiçaria e, no outro, o ritual fúnebre, já que, entre os dois, há, ou pode haver, uma importante analogia. A feitiçaria, como disse antes, está frequentemente ligada aos eguns, e esse ritual, ao abrir um espaço para eles, pode criar a possibilidade, embora nem sempre aproveitada, de se fazer um feitiço contra alguém.



gira (...) são de esquerda (...). Ele pode trabalhar igual ao caboclo, só que ele trabalha na esquerda e a gente usa a esquerda porque são espíritos mais ligados aos nossos. São espíritos que estão na linha mista, são ligados à terra”.

“Geralmente fica a idéia: a esquerda é o mal e a direita é o bem, coisa que não existe. Não existe o mal, não existe o bem, não existe. São duas coisas que não existem. É uma coisa só, depende do ângulo e do lado que você está. Uma coisa pode ser um mal para você e um bem para mim. Se eu inverter a questão fica sendo o contrário. Então a esquerda, eles não fazem o mal, simplesmente eles fazem aquilo que pedem para eles fazer... O mal não existe... O mal é você mesmo que faz, é a má prática do bem (Negrão, 1996, p. 338).

Os espíritos que apresentam uma menor distância intervalar relativamente aos humanos parecem ser os mais adequados à prática da feitiçaria. Mas o ponto decisivo, nesse exemplo, parece ser outro, e diz respeito ao fato de que o bem e o mal não existem, apenas o bem existe. O caso, no entanto, é que o bem pode ser bem ou mal praticado<sup>8</sup>. Quando é mal praticado, ele não desaparece, antes tornando-se, por assim dizer, perspectivado. Assim, por exemplo, um “feitiço de amor” pode ser visto pelo menos de dois modos: ele é um feitiço para separar um homem de sua mulher e um feitiço para casá-lo com outra. O que é contra alguém é a favor de outrem. Sendo simultaneamente as duas coisas, a separação do feitiço em uma e outra depende de um contexto estritamente pragmático: tudo depende de quem pede o que para quem e em quais circunstâncias.

Se a oposição entre o bem e o mal existe, ela, no entanto, não existe senão sob a forma de uma lateralidade. O problema é sempre saber de qual lado é que se está. Acredito que essas noções sejam transformadas em categorias dêiticas, para as quais o referente é sempre flutuante, dependente da ação e do contexto de sua realização.

---

8 Umberto Eco, por ocasião de uma viagem que fez ao Brasil, descreveu, em um pequeno texto, a sua visita a dois terreiros de candomblé, um em São Paulo e o outro no Rio de Janeiro. Sobre a sua experiência com o segundo, em particular sobre a conversa que manteve com o pai-de-santo, ele escreveu este curioso comentário: ‘Conversamos sobre ética e teologia. Não tem o rigor teológico do pai-de-santo da noite anterior, sua religiosidade é mais indulgente, pragmática. Nega que existam bem e mal, tudo é bem. Digo-lhe: “Mas se ele (aponto um amigo meu) quer me matar e vem se consultar com o senhor, o senhor, no entanto, deverá dizer-lhe que matar-me é mau!” “Não sei”, responde com um vago sorriso, “talvez para ele seja uma coisa boa, não sei, eu lhe explicarei apenas que é melhor que não o mate. Mas fique sossegado, se me procura, depois não o matará.” Tentamos ainda argumentar sobre o bem e o mal. Insiste, garantindo: “Fique sossegado, eu acho que não o matará” (Eco, 1984, pp. 132-133).

Assim, se tudo é bem, então nada é inequivocamente mal, e poder-se-ia dizer, portanto, que o mal é apenas a continuação do bem por outros meios<sup>9</sup>. Ou, nas palavras do caboclo Galo Preto, de uma casa de candomblé em São Paulo: “o Mal (...) é somente uma consequência do Bem” (Opipari, 2004, p. 230). O intervalo entre o bem e o mal se torna interno a cada um desses termos, embora se possa imaginar, seguindo o exemplo anterior, que se o bem está contido no mal, o mal não necessariamente está contido no bem. Não se trata, portanto, de dizer que a diferença entre eles seja inexistente, mas sim de observar que, embora diferentes, não estão sempre separados, podendo novamente dispor-se em uma relação cuja forma é cromática. Como escreveu Ordep Serra (2001): ‘o dualismo umbandista parece um bocado estranho’ (p.247). De fato, um bocado estranho, e não somente o umbandista.

### **Feitiçaria reversa**

A cozinha feitiçeira, seja ela no seu aspecto sacrificial ou infra-sacrificial, pode acrescentar e/ou modificar os ingredientes usados na culinária dos demais rituais. As unhas das patas de uma galinha (ou de um galo) devem ser cuidadosamente retiradas por ocasião do ritual de iniciação, mas podem ser mantidas nos rituais de enfeitiçamento. O próprio animal quando é sacrificado para um ritual de demanda pode, depois de morto, ter o seu corpo inteiramente quebrado, o que seria impensável em um outro contexto. A pimenta, ingrediente rigorosamente proibido na maior parte do tempo, torna-se fundamental na realização de determinados feitiços. Na feitiçaria, assim como no ritual fúnebre, é ‘tudo (ou quase tudo) ao contrário’, e os mesmos espíritos não comem sempre, e necessariamente, as mesmas comidas. Há aqueles, contudo, que só comem na feitiçaria, mas há também outros que raramente comem na feitiçaria, e esses, de um modo geral, são os que vivem no interior da casa. Todos os espíritos, no entanto, podem participar ativamente dos rituais de demanda, embora isso, de fato, nem sempre aconteça. O chefe de uma casa pode separá-los em dois grandes conjuntos, reservando para o *axexé burukum* a sua ‘frente de batalha’.

---

<sup>9</sup> “Se tudo pode ser humano, então nada é humano inequivocamente. A humanidade de fundo torna problemática a humanidade de forma.” (Viveiros de Castro, 2002, p. 377).

Um modo particular de referir esses espíritos destinados à feitiçaria é dizendo que eles constituem a ‘defesa da casa’. Trata-se de seres que defendem porque atacam, e também o inverso. A feitiçaria é aquilo que existe como contorno da casa, e é precisamente isso que, por outro lado, faz da separação entre a casa e a rua uma separação relativa à própria casa. Uma casa que não possuir a sua própria rua é uma casa desprotegida. Toda defesa parece ser assim um ataque passivo, algo como atacar quem está atacando, o que talvez ajude a entender porque o ataque pode ser definido, de modo reverso, como uma defesa ativa. A etnografia oferece inúmeros exemplos de práticas de feitiçaria cuja gênese é menos a questão a respeito do ‘que fazer contra alguém’ do que aquela sobre ‘o que fazer contra o que alguém está fazendo contra mim’.

De modo análogo ao que acontece na iniciação, onde a ação ritual freqüentemente se apresenta como situada dentro de uma série de eventos já em curso, os quais, por sua vez, podem também ser o efeito da ação de outras pessoas, sobretudo dos próprios espíritos, também a feitiçaria pode ser descrita, pelo menos em alguns casos, como uma ação na série de outras ações igualmente em andamento<sup>10</sup>. Em ambos os casos, como se pode ver, há sempre algo que já está acontecendo, e não um limite inercial a partir do qual uma ação irá então acontecer. Abre-se aqui um interessante espaço de comparação, que vou apenas sugerir, entre essa área etnográfica e aquelas em que o feiticeiro é sempre o outro.

Dizer que o feiticeiro é sempre o outro equivale a dizer, na perspectiva da etnografia, que a descrição da máquina feiticeira toma como referência uma ação que já é uma derivação, ou uma reação. Há, contudo, aquele cuja ação não tem como gênese uma outra ação, e esse é precisamente o feiticeiro, a saber, alguém que, por não ser

---

10 A etnografia registra amplamente a ocorrência de relatos nos quais as pessoas dizem que se iniciaram porque não tiveram escolha, de tal modo que a iniciação, mais do que simplesmente o resultado de uma decisão, funciona como um ‘chamado’ cujo acolhimento pode representar a única maneira de interromper uma série de eventos negativos que está prejudicando a sua vida. Tanto a iniciação quanto a feitiçaria demonstram que o modelo hilemórfico assentado sobre a premissa de uma criação *ex nihilo* e *ex nunc* afasta-se completamente da teoria afro-brasileira da criação, segundo a qual criar é, antes de mais nada, transformar. A criação, como demonstrou Goldman (2009), consiste mais na ‘atualização de virtualidades já existentes’ do que na idéia de uma produção a partir do nada ou de uma matéria inerte.

exatamente ninguém, pode, por isso, ser qualquer um (Favret-Saada, 1977). Ocorre que mesmo no caso afro-brasileiro, onde todos podem se definir como feitiçeiros, a ação da feitiçaria se apresenta como uma ação derivada, uma contra-ação. Brumana e Martinez (1991) sugerem que haveria aí algo como um disfarce, uma maneira de dissimular o início da ação (p. 361). Penso que é um pouco mais complicado do que isso. O que está em jogo aqui não é apenas uma alternativa pragmática a um dilema moral, mas uma premissa interna a uma teoria nativa da ação ritual.

A contrapartida disso é a possibilidade de que o enfeitiçado seja ‘inocente’, daí resultando o retorno do feitiço à própria pessoa que o realizou. Se a pessoa faz um feitiço contra alguém que imaginava ter feito algo contra ela e isso não se confirma, é bem provável que acabe enfeitiçando a si própria, o que pode acontecer na mesma medida ou com um efeito multiplicado. Esse é um caso em que o feitiço vira contra o feitiçeiro porque, não havendo um outro feitiçeiro ou simplesmente um inimigo, é ele próprio que se desdobra, tornando-se o alvo de si mesmo. A ação se realiza pela transformação do sujeito em objeto de seu próprio feitiço. Brumana e Martinez (1991) descrevem a hesitação de uma pessoa precisamente na hora de escrever o nome daquele que ela pretendia atingir: ‘Será que me fez alguma coisa ou não?’ (p. 388). Essa dúvida diz respeito ao seu receio de cometer uma injustiça, atacando alguém que não o atacou, mas também ao fato de que, em isso acontecendo, ser ela própria atacada pela sua ação, como se essa última, uma vez começada, devesse necessariamente realizar a sua intenção, mesmo que para isso seja preciso, eventualmente, transformar o seu efeito e deslocar o seu objeto. Quando o feitiçeiro não é outro, o enfeitiçado é virtualmente o mesmo que enfeitiça, resultando daí uma série de cuidados rituais que se deve ter na hora de executar o feitiço.

Voltemos à questão daqueles que se recusam a praticar a feitiçaria. Nos casos em que não se trabalha com o ‘outro lado’, o que é que se faz para combater, ou evitar, o ‘outro lado’ dos outros? Porque se eu não trabalho, alguém trabalha, e esse é o problema. Vale notar que as casas nas quais não se ‘trabalha com o outro lado’ não são apenas aquelas que não fazem feitiço, mas sim aquelas nas quais as pessoas se recusam a combater a feitiçaria com a feitiçaria. São casos em que a feitiçaria pode ser perfeitamente identificada, em particular através do espírito que é o seu agente, mas onde ela será combatida por uma prática heterogênea àquela que a gerou.

Brumana e Martínez (1991) descrevem a interessantíssima conversa entre uma mãe-de-santo e um exu que um dos médiuns do terreiro de umbanda havia extraído de um cliente<sup>11</sup>. A conversa é extensa e seria impossível reproduzi-la integralmente, atehome, portanto, a um resumo do principal. O espírito, ao ser inquirido pela chefe do terreiro, reconhece ter sido pago com o sacrifício de vários animais (além de algum dinheiro, velas e fitas nas cores vermelha e preta), para matar aquela pessoa. Ao dizê-lo, não apenas descreve as características da mulher que o contratou, mas também menciona, aparentemente em detalhes, o conteúdo do feitiço realizado, dizendo inclusive que o local da entrega teria sido o cemitério, informações que, em tese, tornariam mais fácil a definição sobre a maneira adequada de desfazê-lo.

É o próprio espírito quem se encarrega dessa possibilidade, e pede, para desfazer o feitiço, a metade do que lhe deram para fazê-lo, mas a mãe-de-santo, que não trabalha com esse lado, diz a ele que vai lhe dar apenas ‘oração’, a ‘palavra de Deus’, para que assim, afinal, ele possa evoluir. O espírito não foi imediatamente convencido pela edificante peroração, mas depois da ameaça, feita pela mãe-de-santo, de que seria acorrentado, aceitou trocar o sacrifício de animais pela palavra de Deus. A chefe, contudo, sabe que essa vitória pode não ser definitiva, pois, como a feitiçaria não é combatida com a feitiçaria, ‘a gente nunca acaba com essa guerra’ (pp. 318, 319, 320).

A mãe-de-santo não pratica a feitiçaria, mas a oração entra em um registro propriamente mágico, já que se destina a neutralizar o feitiço, sem, contudo, devolvê-lo àquele que o fez. A palavra de Deus, insuficiente em si mesma, não pode vencer a feitiçaria sem flertar com a palavra mágica, a mãe-de-santo devendo, portanto, suplementá-la pela ameaça de acorrentar o exu, limitando magicamente a sua liberdade de movimento. Vencido, ele deixa a pessoa, mas não definitivamente, tendo em vista que o ônus de se recusar a enfrentar o feitiço com o feitiço é a constatação de que a vitória talvez seja apenas relativa, ou gradual. A possibilidade de que o exu volte é o reconhecimento de que a feitiçaria não é uma ação boa, porém, no entanto, eficaz,

---

11 O terreiro encontra-se localizado na cidade de São Paulo e foi cuidadosamente descrito nessa que é uma das melhores monografias escritas sobre religiões afro-brasileiras. Esse trabalho talvez seja o primeiro, depois de Bastide, a perseguir um projeto de natureza comparativa, formulando a hipótese de que ‘estas religiões seriam transformações de um mesmo sistema combinatório’ (p. 50).

provavelmente mais forte, nesse contexto específico, do que o seu contrário, a palavra de Deus. A mãe-de-santo sabe que Deus é mais forte do que esse exu, mas ela também sabe que, num caso assim, a distância do primeiro é uma desvantagem ritual. Esse exemplo coloca o interessante problema do que acontece quando a feitiçaria é simultaneamente reconhecida como uma ação mágica poderosa e recusada como uma prática moral negativa.

### **Religião como feitiçaria e vice-versa**

‘Há só duas coisas que podem levar alguém deste mundo: a vontade de Deus e o poder da magia’, costuma dizer Pai Luis. Não há passagem fácil nem evidente entre as duas, sobretudo porque elas diferem quanto a seus respectivos pontos de aplicação, ainda que possam, mantendo tais diferenças, misturarem-se em situações específicas, como aquela descrita acima. Não passa pela cabeça de Pai Luis combater o poder da magia acionando a vontade de Deus, mas ele sabe bem que, se não for da vontade desse último, aquele poder tem a sua eficácia reduzida.

Se um feitiço não funciona não é necessariamente porque houve um erro na sua preparação ritual, e sim porque alguém, ou algo, interrompeu a sua realização. A primeira vez que acompanhei Pai Luis no jogo de búzios para um de seus filhos, ele disse: ‘O teu pai (o orixá de cabeça) é mesmo muito forte. Estou vendo aqui que três mulheres fizeram feitiço para ti e nenhuma delas conseguiu o que queria’. Esse orixá não é Deus, é apenas um deus, mas imagino que o efeito seria o mesmo se Pai Luis tivesse dito que o feitiço não o atingiu porque não era da vontade de Deus que isso acontecesse. O que quer que seja essa vontade de Deus, há circunstâncias em que ela não é externa ao poder da magia, e o inverso disso parece testemunhar a favor da mesma hipótese: se a magia pode matar, então quem exatamente mata? Como se vê, o poder da magia pode ser detido pela vontade de Deus porque está, de outro modo, dentro dela. Aquilo sobre o que não se pode agir e aquilo que é suscetível à ação encontram-se mutuamente implicados, ainda que sejam muito diferentes.

Para Pai Luis, Deus é Olorum. Tal como acontece na totalidade dos casos registrados pela etnografia, Olorum não é ritualizado, e o recurso à sua intervenção descreve o limite, pelo alto, da ação ritual. Recorre-se a ele quando não existe mais nada

que se possa fazer. Já os eguns, posicionados no que seria a outra extremidade do sistema, aceitam, pelo menos no entendimento de alguns pais-de-santo, qualquer coisa, qualquer sacrifício. Duas frases, a primeira proveniente de um outro contexto etnográfico e a segunda que escutei com frequência durante o campo, conectam o que está mais acima com o que está mais embaixo. Dizem que ‘para Deus a gente pode rezar em qualquer lugar’ (Brumana e Martinez, 1991, p.296), ao passo que se diz, por outro lado, que ‘o egum come tudo aquilo que a boca come’, como se a ‘prece’ e o ‘sacrifício’, pelo menos nesses dois casos, tendessem a elidir o sistema de classificação implicado na máquina ritual.

O sistema, na perspectiva de seus dois limites máximos, perfaz dois modos diferentes de descodificação ritual: para quem está muito acima, não há ação ritual disponível; para quem está muito embaixo, qualquer gesto culinário pode ativar a sua ação. O primeiro não come nada e o último come virtualmente qualquer coisa. De um lado, a rarefação da ação ritual, de outro, a sua proliferação. Acontece, no entanto, que a ação de ambos pode ser requisitada, e é aqui, precisamente, que as diferenças entre eles se sobressaem. O primeiro pode ser interpretado como o destino, aquilo que escapa ao controle humano, enquanto o segundo, seguramente não por acaso, é aquele mais frequentemente associado à prática da feitiçaria. Começamos talvez a entender a frase de Pai Luis.

Os dois limites da ação ritual são a sua rarefação e a sua superabundância, de sorte que a existência dessa ação deve passar, em termos mais abstratos, por uma disposição criativa que vá além da primeira, mas que permaneça aquém da segunda. Se isso, por um lado, descreve a cosmogênese da ação ritual, por outro, ajuda a entender que a codificação dessa ação é percorrida por, pelo menos, dois fluxos descodificantes: um que a torna prescindível, e outro que a torna proliferante. O que talvez possamos encontrar nas diferentes etnografias sejam as misturas muito variadas desses dois fluxos, e onde a codificação parece resultar das diferentes maneiras de combinar aquilo mesmo que escapa a ela. Nenhum dos dois pode realizar completamente o seu movimento, tendo em vista que, se assim o fosse, a máquina ritual de que é feita cada casa provavelmente pararia de funcionar. E isso, como vimos, concerne à feitiçaria, que, por sua vez, concerne à religião, e vice-versa.

## Referências Bibliográficas

BRUMANA, Fernando e MARTÍNEZ, Elda

1991. *Marginália Sagrada*. Campinas: Editora da UNICAMP.

CORRÊA, Norton

2006 (1992). *O Batuque do Rio Grande do Sul: Antropologia de uma Religião Afro-Rio-Grandense*. Porto Alegre: Editora Cultura e Arte.

ECO, Umberto

1984. Com quem estão os orixás? In: *Viagem na irrealidade cotidiana*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, pp. 125-134.

FAVRET-SAADA, Jeanne

1977. *Les Mots, la Mort, les Sorts*. Paris: Gallimard.

GOLDMAN, Marcio

2009. 'Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetriação antropológica'. *Análise Social*, v. XLIV, n. 190, pp. 105-137.

LIMA, Vivaldo da Costa

2003. *A Família de Santo nos Candomblés Jejes-Nagôs da Bahia: um Estudo de Relações Intragrupais*. Salvador: Corrupio.

NEGRÃO, Lísias Nogueira

1996. *Entre a Cruz e a Encruzilhada: Formação do Campo Umbandista em São Paulo*. São Paulo: Edusp.

OPIPARI, Carmen

2004. *Candomblé: Images em Mouvement, São Paulo-Brésil*. Paris: L'Harmattan.

SERRA, Ordep J. Trindade.

2001. No caminho de Aruanda: a umbanda candanga revisitada. *Afro-Ásia* (25-26), pp. 215-256.

SLENES, Robert.

2007. "Eu venho de muito longe, eu venho cavando": jogueiros cumba na senzala centro-africana. In: Silvia Hunold Lara e Gustavo Pacheco (org.). *Memória do Jongo: as gravações históricas de Stanley J. Stein. Vassouras, 1949*. Rio de Janeiro: Folha Seca; Campinas: CECULT.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo.

2002. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.