

Da feitiçaria como estética ritual nas religiões de matriz africana¹

EDGAR RODRIGUES BARBOSA NETO

Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v23i23p303-318

resumo Este artigo retoma uma parte dos materiais etnográficos relativos à feitiçaria aos quais dediquei um capítulo de minha tese de doutorado, consagrada à descrição de três casas de religião de matriz africana, todas situadas no sul do Rio Grande do Sul. Meu objetivo é demonstrar que os espíritos, não obstante invisíveis, dispõem de um significativo lado material, de tal maneira que o agenciamento ritual desses seres supõe um delicadíssimo trabalho artesanal, o qual inclui maneiras específicas de aproximar e separar determinados alimentos e ingredientes culinários, mas também o uso cuidadoso de certos objetos, lugares e palavras. Esse é o caso da criação ritual implicada na feitiçaria, objeto privilegiado por este artigo, mas cuja compreensão parece exigir a descrição de uma parte do que acontece durante o rito de iniciação. Eis, portanto, sua hipótese de fundo: a criação ritual é a expressão de uma relação de transformação entre diferentes ritos.

palavras-chave Feitiçaria; Estética; Ritual; Religiões de matriz africana no Brasil; Rio Grande do Sul.

On witchcraft as ritual aesthetic in African-Brazilian religions

abstract This article returns to part of the ethnographic data relating to witchcraft to which I devoted a chapter of my doctoral dissertation – a description of three houses of religion of African origin located in southern Rio Grande do Sul. My goal here is to demonstrate that spirits, despite

invisible, have a significant material side. Because of this the ritual assemblage of these beings presupposes a delicate craftsmanship, which includes specific ways of combining and separating certain foods and cooking ingredients, but also the careful use of certain objects, places and words. This is the case of the ritual creation involved in witchcraft, the main object for this article. To understand it we need to describe part of what happens during the initiation rite. The main hypothesis is that ritual creation is the expression of a transformational relation between different rites.

keywords Witchcraft; Ritual; Aesthetic; African-Brazilian religions; Rio Grande do Sul

A religião está no detalhe.

Pai Mano de Oxalá

Este artigo é parte da pesquisa da qual resultou minha tese de doutorado, e retoma parcialmente, mas sem modificações substanciais, a descrição que dediquei ao complexo ritual da feitiçaria (BARBOSA NETO, 2012). O trabalho de campo foi inteiramente realizado na cidade de Pelotas, no sul do Rio Grande do Sul, entre os anos de 2006 e 2011. Durante esse período, acompanhei a vida cerimonial e cotidiana de três casas de religião de matriz africana, cada uma das quais procurei descrever de um modo que me permitisse, simultaneamente, destacar suas diferenças e integrá-las comparativamente em um mesmo conjunto sociocológico. Tendo em vista que seria impossível retomar aqui essa descrição, fornecerei, no

decorrer do texto, apenas aquelas informações etnográficas que me parecerem mais necessárias à compreensão do seu argumento.

Antes de prosseguir, contudo, eu gostaria de esboçar brevemente o que talvez seja um metacomentário sobre aquilo que o leitor poderá encontrar neste texto, e que é também uma espécie de explicação acerca de sua relação com o tema ao qual é dedicado este dossiê. A comparação com a etnologia indígena, no plano molecular em que este texto a pratica, é o dispositivo de contrafeitiçaria do qual dispõe o antropólogo para descrever as religiões de matriz africana *como se* elas não tivessem qualquer relação com um tipo de antropologia que, durante certo tempo e mesmo ainda hoje, as capturou (entenda-se enfeitiçou) com suas poderosas formas molares do tipo “mercado religioso”, “urbanização”, “intelectualização”, “invenção da tradição”, “esfera pública”, “sociedade de classes”, “legitimação” etc. – para uma crítica decisiva a tudo isso, ver Banaggia (2008). Entendo que a “morte branca do feiticeiro negro” (e foram várias), foi, sobretudo, um assassinato teórico, isto é, um branqueamento conceitual. O “feiticeiro negro” é um pouco como a filosofia, a qual, para lembrar Deleuze, só morre se for assassinada. A aposta deste artigo é que a “indigenização conceitual” das religiões de matriz africana, que venho tentando pensar desde minha tese de doutorado, não as torna necessariamente mais parecidas com os índios, mas talvez possa torná-las um pouco mais diferentes dos brancos. A conexão afroindígena é uma estratégia etnográfica de autodiferenciação teórica. Em suma, a comparação com a etnologia indígena (com uma certa etnologia indígena) é o contrafeitiço conceitual que torna possível inventar outros modos de descrição para a feitiçaria nas religiões de matriz africana: eventualmente mais próximos da África porque, por exemplo, mais próximos da

Amazônia, mas cujos efeitos sobre a etnografia dessas duas áreas talvez não sejam simétricos.

* * *

O “artífice”, escreveu recentemente Richard Sennett, é aquele que “focaliza a relação íntima entre a mão e a cabeça” (SENNETT, 2009, p. 20). Essa definição, embora suponha uma orientação teórica estranha ao presente trabalho, parece perfeitamente adequada à centralidade do “fazer” nas religiões de matriz africana, a respeito das quais se pode dizer que são “religiões da mão” (JOHNSON, 2002, p. 35), mas também da cabeça, ou ainda, de forma mais ampla, dos modos pelos quais o corpo, sendo feito, torna-se igualmente preparado para fazer (e/ou desfazer) outros corpos². “Religiões de artífices”, portanto, mas cuja “matéria-prima” constitui-se da própria ação dos seres sobrenaturais, os quais, conforme veremos a seguir, tendem a reunir o invisível e o material como os dois lados de sua textura cosmológica. Padre Brazil (1911, p. 228) já havia notado, de forma, aliás, particularmente intrigada, que todos esses seres (ele pensava, sobretudo, nos orixás), embora fossem invisíveis, não eram, contudo, imateriais, em particular pelo fato de que comem. “Os deuses”, constatava também Bastide (2001, p. 301), “são grandes comilões”.

“Fazer”, no contexto das religiões de matriz africana, é sempre uma “composição” de forças e agências heterogêneas, distante, portanto, do conceito “hilemórfico” de uma matéria inerte sobre a qual, supostamente, se poderia imprimir qualquer forma (GOLDMAN, 2009). Criar é, sobretudo, transformar. A maioria desses processos de transformação, se não mesmo a sua totalidade, supõe uma arte ritual, de natureza amplamente culinária, que consiste em saber misturar e separar certos ingredientes, dentre os quais devemos incluir lugares,

objetos, animais, palavras etc. Veremos, por exemplo, que a fofoca, ou a intriga, constitui, em ampla medida, a oralidade do feiteiro. O feitiço, em suma, é o efeito de uma combinação complexa, e sempre arriscada, dos ingredientes mencionados acima, e cuja conexão exige, em todos os casos, a mediação dos mais diferentes espíritos. “Fazer”, devemos ainda acrescentar, é sempre um “fazer fazer”.

* * *

Fomos até o mato do Totó, localizado entre o Balneário dos Prazeres e a Colônia de Pescadores Z3, às margens da Lagoa dos Patos, para a realização de um feitiço para o qual seria usado o Bará Lodê, o orixá da rua que protege a casa de religião pelo “lado do batuque”³. Éramos três homens e a senhora a quem se destinava o “serviço”, a qual pôde nos acompanhar por já ter passado da menopausa, enquanto as demais mulheres precisaram aguardar em casa⁴. O pai-de-santo estende uma toalha de papel vermelho sobre o chão, acima da qual arruma o “axé de frente” do Lodê: a cama de milho, um *opeté* grande no centro e sete pequenos na volta, além de outras sete batatas cozidas e amassadas com casca⁵. Com exceção do *opeté*, cuja feitura se mantém aqui idêntica àquela usada quando a “comida seca” (assim chamada porque elide o sangue ritual) é oferecida a esse orixá em um contexto não diretamente ligado à feitiçaria, os demais ingredientes são alterados em detalhes quase imperceptíveis para quem vê de fora. O milho é cru e não torrado, e as batatas estão misturadas com a casca, o que, alhures, não deve acontecer. Se “a cozinha é o segredo da religião”, como se costuma dizer, vemos que, na passagem para a feitiçaria, há uma tendência a misturar um pouco mais as substâncias e também a elidir a mediação do fogo de cozinha, mantendo os alimentos em estado cru.

Essa diferença não é, contudo, absoluta, e para melhor compreender essa relação com o estado dos alimentos será necessário abrir um longo intervalo para descrever parcialmente o que acontece durante o “chão”, termo nativo que designa o ritual de iniciação e sua renovação periódica. Sempre que são oferecidos animais para os orixás, é preciso, antes propriamente do sacrifício, montar suas “frentes”. Estas são muito variadas e talvez não haja duas casas em que sejam completamente iguais, sendo que cada orixá, por sua vez, tem a sua. Uma constante, no entanto, é o fato de alguns de seus ingredientes culinários, como o milho, a batata, o feijão, a mostarda, o amendoim, a costela de rês ou de porco, a canjica etc., exigirem o contato com o fogo, que pode oscilar entre um leve cozimento, passando por outro mais demorado, ou mesmo pela fritura e pelo assar, até uma completa torragem (noto que essa lista não é jamais indiscriminada, e seus itens são cuidadosamente separados de acordo com cada orixá). As frutas que podem acompanhar algumas dessas “frentes” mantêm-se completamente cruas, com a exceção do coco do Xapaná, cuja borda é suavemente queimada na boca do fogão.

Todas essas “frentes” são minuciosamente ajeitadas sobre o chão, na sequência de Bará a Oxalá, dispostas da esquerda para a direita, na perspectiva da pessoa que está de frente para o “quarto-de-santo”, espaço ritual também chamado de *pegi*, e no qual estão localizados os “assentamentos” dos orixás. Tais “assentamentos” permanecem ao fundo, em prateleiras dispostas verticalmente junto à parede, e entre eles e as “frentes” ficam as “quartinhas” contendo a água lustral de todos os orixás que irão comer na “obrigação”. Estes baixam das prateleiras para o chão, e é sobre eles, mais especificamente sobre as pedras nas quais estão “assentados”, as quais, por sua vez, se encontram dentro de

suas respectivas “vasilhas”, que será derramada uma parte do sangue do animal sacrificado. Ninguém come no alto. Mesmo os seres sobrenaturais que comem na cabeça das pessoas supõem uma posição mais próxima da terra. O “chão”, com efeito, horizontaliza a parte mais alta do corpo.

A pessoa que vai para o “chão” encontra-se (inicialmente) sentada de frente para o “quarto-de-santo”, segurando em seu colo a “vasilha”, dentro da qual está o *ocutá* (nome que designa a pedra ritual), e junto com ele a “quartinha”, a faca usada por ela (no caso de já ser um pai-de-santo), a guia, os búzios que compõem o “assentamento”, e qualquer outro objeto que seja coextensivo à morada do orixá, a qual, por sua vez, é identificada com o próprio orixá. O primeiro sangue é aquele do animal de quatro patas. Sua entrada no espaço ritual é cuidadosa. Vários homens se colocam em seu entorno, e um deles carrega em sua mão um punhado de verdes que serve para atrair o animal e fazê-lo andar até o local em que será sacrificado. Os homens o conduzem, mas são os orixás que o fazem vir. Em algumas casas, se ele soltar um grito, seu sacrifício deve ser imediatamente interrompido. Vestindo a capa na cor do orixá, ele entra com as patas no chão, em um caminhar que deve ser contínuo, mas, ao final, é sempre morto no alto. Não é a pessoa que inclina a cabeça para ficar abaixo do animal, é ele que é erguido para ficar ligeiramente acima daquela. Os dois ficam cabeça a cabeça, com uma pequena distância entre elas. É essa inexpressiva fronteira que o sangue, ao ser vertido, se encarregará de percorrer, criando, para o orixá, o menor intervalo entre o alimento e seu suporte. O sangue então escorre da cabeça para o rosto, estendendo-se em seguida pelo corpo e continuando até os pés, com uma parada importante na altura do colo, onde se encontra a “vasilha” com todos os

objetos que devem igualmente comer. A pessoa mantém sobre a cintura recurvada o duplo material de si mesma. O orixá que come na cabeça, come também no corpo, mas aquele que come no corpo, refiro-me ao segundo santo do *ajuntó*, não come na cabeça⁶. A culinária divina supõe um corpo humano cuidadosamente diferenciado.

A esse primeiro sacrifício, segue-se aquele das aves, galos ou galinhas, e, por fim, o de um casal de pombos, os quais, de modo geral, pertencem a Oxalá. Vale notar que os pombos (que são mortos sem o uso da faca, apenas com as mãos, em um movimento rápido e preciso que arranca as suas cabeças) são o que se chama de “confirmação da obrigação”, isto é, eles são sacrificados para confirmar o sacrifício dos animais anteriores, ou, de outro modo, para assegurar que Oxalá aceite a “obrigação”. Trata-se de um rito dentro do rito, ocupando nele uma posição metassacrificial semelhante, nesse sentido, àquela do *padê* de Exu registrada pela etnografia do candomblé (BASTIDE, 2001). Mas aquilo que um realiza no começo, o outro realiza do meio para o fim.

Aquela assimetria entre a cabeça e o corpo humanos é repetida para cada animal sacrificado. Depois de morto, e após o banho de sangue, sua cabeça é separada de seu corpo e posta ao lado da “vasilha” dentro do “quarto-de-santo”. Dependendo da natureza do ritual, o restante do corpo pode permanecer por algum tempo junto ao chão, disposto sobre a mesa dos orixás, sempre montada rente ao solo, ou então é imediatamente levado para outro lugar, cozinha ou pátio, para que se proceda às demais divisões. A importante exceção é o casal de porcos destinados aos orixás Odé e Otim, cujo corpo é dividido apenas em um segundo momento do ritual. Pai Mano de Oxalá⁷ explicava que Odé, por ser o caçador, o “dono da fartura”, não deve comer o animal em estado cru.

Assim, os porcos são assados inteiros (embora já devidamente carneados) e só então têm sua cabeça separada do corpo. Em todos os casos, contudo, a essa separação, segue-se um conjunto de outras separações internas ao próprio corpo, as quais incluem as patas (cujas unhas, em se tratando das aves, devem ser cortadas) e determinados órgãos, como o fígado, o coração, a moela, os rins, os testículos e o ovário, enquanto o restante das vísceras é habitualmente “entregue na natureza” ou então, conforme o caso, é “plantado” (enterrado) nos fundos da casa. Com exceção do ovário e dos testículos, que devem permanecer crus, as demais partes são cozidas ou então fritas. daquelas dos animais de quatro patas é feito um cozido chamado *sar-rabulho*, que é oferecido às pessoas, enquanto aquelas das aves, preparadas no dendê, no mel ou em ambos, são oferecidas no “quarto-de-santo” apenas para os orixás.

“Por que as inhelas não podem permanecer cruas?”, perguntei certa vez a Pai Mano de Oxalá⁸. “Porque essa é a maneira como elas são comidas pelos eguns”. “Mas por que o mesmo não acontece com os testículos e com o ovário?”, acrescentei. “É diferente. Eles permanecem crus para não perderem a força vital, já que deles seriam geradas novas vidas”. Lembro de uma cabrita da Oxum que foi sacrificada quando estava prenha, e sem que ninguém soubesse disso. No momento em que as pessoas depararam com os dois minúsculos fetos, rapidamente trouxeram uma bacia branca para que pudessem montar, dentro dela, uma cama de canjica amarela cozida sobre a qual ambos foram estendidos, completamente crus, e com suas cabecinhas voltadas na direção dos “assentamentos”. Vê-se, portanto, que se os eguns, na culinária ritual, comem tudo cru, daí não se segue que os orixás comam tudo cozido, frito ou assado.

O cru contém força vital, e o podre, devemos agora acrescentar, também. As cabeças dos

animais, juntamente com todas as *inhelas* e as “comidas secas”, permanecem durante três dias no chão do *pegi*, e apenas ao final desse período, na noite do terceiro dia, é que são levantadas, em um ritual tão importante quanto o da “matança” e que leva o nome (precisamente) de “levantação”. No momento desse rito, é especialmente importante que o *pegi* esteja, como se costuma dizer, “florido ou perfumado”, isto é, ele deve exalar um forte cheiro a podre, pois esse é o principal indicativo de que os orixás aceitaram o que lhes foi oferecido. “É um sinal de fartura, de movimento, de que a obrigação foi bem aceita”, explica Pai Mano de Oxalá. Digamos então que o podre, nesse contexto, é menos uma “transformação natural do cru” (LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 172) do que uma “transformação sobrenatural” do estado variado (cru, cozido, frito) dos alimentos dedicados aos deuses. Seu ato de comer parece marcado por uma transformação cujo limite final, o estado desejável, é o apodrecimento. Há mais, contudo.

No dia da “levantação”, todos aqueles objetos que comeram (note-se aqui que a agência culinária é estendida para cada objeto que serve de suporte para as divindades) são cuidadosamente separados da parte orgânica que se acumulou sobre eles no decorrer desse período. Não convém, por outro lado, retirar todo o sangue que recobre a pedra, e as penas das aves que estiverem muito coladas à sua superfície, geralmente aquelas que foram retiradas do peito, também devem permanecer. O *ocutá* é suavemente tocado com um pano, nunca esfregado com força, e assim, com esse método alheio a qualquer pressa, tira-se dele o que pode ser tirado, para logo em seguida devolvê-lo ao interior da “vasilha” na qual permanecerá até a próxima “obrigação”. Mas antes de recolocar os “pais” de volta na prateleira, passa-se sobre cada pedra o elemento correspondente ao orixá

a que pertence (dendê, mel ou ambos), repetindo-se o mesmo gesto para as paredes internas do alguidar, junto às quais são derramadas algumas gotas de um ou de outro. Os demais objetos são lavados no *mieró* (um preparado ritual composto por diferentes ervas) e imediatamente dispostos ao redor do *ocutá* dentro da “vasilha”. O “assentamento” está então preparado para voltar à posição mais alta do *pegi*.

Restam, contudo, as cabeças dos animais sacrificados. Elas são sempre levantadas por último, e é nesse momento, na casa de Pai Luis da Oyá, que os orixás devem chegar.⁹ Começa-se então a cantar para eles, e Pai Luis da Oyá adentra o *pegi* para trazê-las uma a uma. Ele volta em meio ao canto e à dança, e se dedica a passar cada cabeça rente ao rosto dos iniciados, alguns dos quais caem imediatamente em transe. Todos os orixás que, nessa hora, vêm ao mundo, seguram as cabeças entre suas duas mãos, enfiando a boca por baixo da linha do pescoço, ingerindo, com esse gesto, uma pequena parte daquela carne transformada. Aqueles que não experimentam a possessão sentem o cheiro putrefato que exala daquelas cabeças que os deuses apertam entre os dentes enquanto dançam no mundo. O odor consubstancia.

Os orixás comem dentro de todo o espectro culinário, e assim, se a feitiçaria elide, de modo geral, o fogo de cozinha, o “chão” (o ritual de iniciação) não necessariamente subtrai o cru. Um único estado pode, portanto, conter os dois lados, o mesmo acontecendo com o podre. Lembro de um feitiço para o qual foi utilizado um boneco feito inteiramente de carne crua, em cujo rosto os olhos eram marcados por dois milhos crus e a boca, por outros três. O alvo era um segundo pai-de-santo e o objetivo era, inicialmente, atingir sua visão e sua fala, dois sentidos fundamentais para qualquer um que seja chefe de uma “casa de religião”. Explicaram-me que a carne deveria estar crua para que assim

apodrecesse mais rápido. Tratava-se de oferecer a carne crua daquele guisado em forma de gente para que o espírito apodrecesse o corpo da pessoa. Foi exatamente sobre esse boneco que o pai-de-santo matou o galo destinado ao exu que iria executar o feitiço. Um dos modos que esse exu adotava para se manifestar era por meio de um odor especialmente fétido que, em contextos de feitiçaria, sempre podíamos sentir quando nos aproximávamos do seu “assentamento”. Mas essa sua ligação com o “mundo podre” era muitas vezes revertida a favor das pessoas, e ele então invertia o “apodrecimento” em curso de algum órgão seu que porventura estivesse doente: o *axé* por meio do qual se faz guerra é também aquele pelo qual se cura.

Voltemos agora ao Bará Lodê com o qual começamos. De um lado, ele come o torrado e o cru, de outro, apenas o cru. A presença da cachaça acrescenta outro ingrediente feitiçeiro àquele *axé*. Lodê é um orixá, mas é mais um exu; a cachaça, contudo, não é indiscriminadamente oferecida a ele, ao contrário do que acontece com os exus, para os quais ela está invariavelmente presente. Vemos, portanto, que, na feitiçaria, aquele intervalo (entre orixás e exus) desde sempre pequeno torna-se ainda menor, praticamente nulo; da mesma maneira que, se fosse o caso de dar a cabeça de uma pessoa para Lodê, esse intervalo seria necessariamente aumentado.

O pai-de-santo se afasta até a boca do mato e faz a chamada com a sineta, voltando de costas na direção do feitiço, enquanto derrama sobre o chão algumas gotas de cachaça, as quais formam a trilha que indica o caminho. Um papel contendo o nome completo da pessoa (contra a qual é destinado o feitiço) e seu respectivo endereço é posto junto à cama de milho cru. Sobre ela, é sacrificado um galo vermelho, o preferido de Lodê, e seu corpo é completamente quebrado, começando pelas asas, depois as patas e, por fim, o tronco, um gesto que não se repetiria se

ele estivesse sendo oferecido em outro contexto ritual, tal como, por exemplo, o da iniciação. Assim, ao invés de ser cuidadosamente aberto para que sejam separadas suas partes internas, o corpo aqui permanece fechado, porém não inteiro. Digamos que a descontinuidade passa de dentro para fora, e enquanto a primeira se destina à criação de uma consubstancialidade pela distribuição das diferentes partes entre os humanos e os deuses, compondo, portanto, uma “boa proximidade” entre eles, a segunda é destinada à fabricação de um “axé de miséria”, cheio de consequências nefastas para a pessoa. “Quebra-se o corpo do galo para quebrar as forças do inimigo”, explica o pai-de-santo.

O galo é “posto em participação” com a pessoa que se quer atacar: saltando o intervalo resultante de sua ausência, faz que, naquele momento, ela seja a própria ave. Essa equivalência não é incomum na etnografia. Carmen Opipari se deparou com ela na minuciosa descrição que fez de um feitiço, provavelmente a mais completa de que dispomos na literatura. “Se todo sacrifício encerra um princípio de substituição [...], este gesto parece aqui torná-lo explícito: o galo e o marido, agora, são uma só vítima” (OPIPARI, 2009, p. 161). A substituição, como se pode ver, não é uma operação homogênea na passagem entre os diferentes rituais. No sacrifício atualizado pela iniciação, ou pela sua renovação, o animal está ali para que a pessoa esteja apenas como suporte, mas quando passamos para a feitiçaria, a pessoa, fisicamente ausente, é substituída pelo galo que, no entanto, é ela própria. As várias possibilidades de atualização ritual que a operação do sacrifício comporta supõem formas particulares de modalizar a relação com o corpo visado. Precisamente por isso, como muito bem descreve Opipari, Galo Preto (o espírito utilizado na realização do feitiço) inverte os gestos sacrificiais como modo de atualizar por diferenciação essa operação cujo funcionamento

é análogo nos muitos casos: as conexões que ele sempre faz e desfaz não são feitas e desfeitas da mesma maneira. O “estranho prato” que resulta dessa inversão do animal – cujas partes internas, cuidadosamente separadas, e também a cabeça, são distribuídas pelo avesso na tigela que o contém – é ofertado a Exu, mas não, contudo, “para lhe dar prazer”, e sim, dada a inversão que o compõe, para “provavelmente [...] provocar a sua ira” (OPIPARI, 2009, p. 161).

Ao ser quebrado, o galo do Lodê tem alterada a maneira pela qual seria oferecido a ele em outro ritual, despertando-lhe, com isso, a fúria. O galo foi degolado pelo pai-de-santo, mas é a própria senhora que nos acompanha quem se encarrega de quebrá-lo, enquanto ele, observando-a atentamente, acrescenta: “Põe mais raiva aí!”. O pai-de-santo toma então um gole da cachaça e imediatamente esborrifa o *axé* que se encontra deitado sobre o chão. Ao final, em tom de brincadeira, ele diz: “Está feito o feitiço”. Outro pai-de-santo contou que uma conhecidíssima mãe-de-santo pediu, certa vez, a um de seus filhos que se virasse de costas para ela, e tão logo este a obedeceu, desfechou-lhe um violento golpe de chicote, deixando-o profundamente furioso. Quando ele se virou de volta, tomando pela raiva, ela lhe pediu que fizesse um “serviçinho”. O próprio pai-de-santo que me relatou esse episódio fazia eventualmente uso da técnica que ele descreve. Enquanto alguns de seus filhos-de-santo preparavam o feitiço, ele ficava ao lado dizendo-lhes coisas horríveis.

A feitiçaria, em todos esses casos, é uma ação ritual que conecta, de maneira particularmente complexa, um conjunto de várias ações: a alteração culinária que provoca a ira do espírito; a mão do pai-de-santo que sacrifica o animal e as palavras que ele pronuncia ao fazer a “chamada”; a pessoa que se dedica a quebrá-lo com raiva para entrar em ressonância com a disposição moral do espírito e, com isso, potencializar

a eficácia do ritual; e, por fim, o próprio animal que é simultaneamente um mediador e a pessoa que se quer atingir. O sentimento moral e a culinária sacrificial constituem pontos de convergência que nos mostram que o feiticeiro é menos um indivíduo do que uma composição de agências. O feiticeiro é uma pessoa feita de outras pessoas, e o feitiço, a síntese heterogênea de muitos gestos. Devemos ainda notar que a feitiçaria é uma prática que se alimenta da experiência de sentimentos (raiva, ira, mas também inveja) que, por definição, está aberta para todas as pessoas. Há alguma coisa da multiplicidade do feiticeiro que está em todo o mundo.

Não presenciei feitiço algum que prescindisse da mediação de algum ser sobrenatural. Existem situações nas quais pode inclusive haver mais de um ou até mesmo uma miríade de outros espíritos, em geral eguns. A pessoa faz o feitiço passando-o para um segundo espírito que o passa, por sua vez, a outros espíritos. É isso o que acontece quando, por exemplo, um orixá distribui a função para outro que seja seu “escravo”, como um egum ou talvez um exu; o próprio exu, em certos casos, pode fazer o mesmo, repassando a tarefa a um egum. Essa “terceirização” da feitiçaria supõe a possibilidade de que o feitiço seja, simultaneamente, uma relação entre um humano (ou vários) e um ser sobrenatural, e também uma relação interna ao mundo desses outros, de tal modo que sua realização torna-se o resultado de uma série de mediações, em cujo encadeamento, contudo, sempre pode haver algum corte. Esse é um dos modos pelo qual ele pode dar errado. Um feitiço pode não funcionar porque a conexão foi cortada, e veremos posteriormente uma ou duas razões que explicam esse corte.

* * *

A feitiçaria é uma ação ritual que pode ser realizada em qualquer ocasião, mas ela também

possui seu calendário particular, com períodos, dias e horas que são como os seus momentos fortes. Todas as datas nas quais são fechados os “quartos-de-santo”, quando então se evita cuidadosamente a realização de rituais para os orixás, sobretudo aqueles que envolvam o sacrifício de animais, são circunstâncias especialmente propícias à feitiçaria. Assim acontece com o Carnaval, a Semana Santa (sobretudo a Sexta-Feira da Paixão), o dia de finados, o mês de agosto, aos quais devemos acrescentar determinadas horas do dia, como todas aquelas que o tornam divisível por quatro (seis horas da manhã e seis horas da tarde, meio-dia e meia-noite), as duas últimas denominadas de “hora grande”.

Seguramente não é por acaso que esses sejam os períodos que Bastide (2001), sem, no entanto, mencionar a feitiçaria, descrevia como de “caos e recriação do mundo”, “de destruição da ordem normal e de restabelecimento da harmonia perdida”, “momentos de confusão” que irrompiam no mundo e dos quais o Carnaval e a Semana Santa forneciam, segundo ele, a imagem principal (BASTIDE, 2001, p. 96). É por dentro de sua própria teoria do “cosmos compartimentado” que busca uma explicação, retomando, para tal, as conhecidas descrições do Carnaval como um rito de inversão e mistura, no qual são “violados todos os tabus de contato” etc. (BASTIDE 2001, p. 96). “O Carnaval destrói a compartimentação do real, fazendo tudo participar de tudo”, enquanto “a Semana Santa, por seu turno, destrói aos olhos dos cristãos os próprios fundamentos da hierarquia cósmica [...]” (BASTIDE, 2001, p. 98).

O Carnaval é um rito que tende para o contínuo, elidindo a classificação por estender indefinidamente a participação, tornando o mundo especialmente vulnerável à ação de forças perigosas, associadas ao caos e à desordem. É claro que Bastide, seguindo aqui o mesmo procedimento usado por ele na descrição da

divindade Exu, dialetiza o contínuo, englobando-o no ciclo ritual da regeneração e, portanto, na ordem do mundo. A feitiçaria, contudo, é o termo ausente de sua descrição, e é ele que subitamente aparece quando passamos de seu material para aquele com o qual se ocupa este artigo. Digamos então que a feitiçaria é como um carnaval o tempo inteiro. Precisamente por liberar a participação da classificação, procedendo, inclusive, a inversões sistemáticas sobre essa última, pondo em contato o que, por outro lado, se mantém separado, é que a feitiçaria dispõe de uma impressionante potência carnalizante, a qual, no entanto, visa menos a provocar o riso do que a fúria. O carnaval é um rito específico dentro de um calendário, mas é também um “lado” continuamente presente de tudo aquilo que existe.

Passo agora à descrição de um feitiço para o qual se usa Oxalá. Ele me foi transmitido como uma fórmula, e nunca o vi ser posto em prática pela pessoa que me fez o relato. De um modo geral, os orixás mais velhos, aqueles que compõem o “povo do mel”, Oxum, Iemanjá e Oxalá, são usados para os feitiços denominados de “adoçamento”, os quais constam entre os mais frequentes no cotidiano ritual de uma “casa de religião”. A técnica aqui é variadíssima, dependendo, entre outras coisas, do quanto se quer “adoçar” alguém e, sobretudo, do propósito associado a esse “adoçamento”.

Na maioria dos casos, o uso feitiçeiro do mel é destinado a subtrair o discernimento de uma pessoa, a fazer diminuir suas capacidades discriminatórias, tornando-a completamente cega para uma situação. Trata-se de um feitiço usado quando se quer manipular a ação de alguém, fazendo com que ela se torne favorável àquele que o fez. Usado em quantidade excessiva, o mel amortece inteiramente os sentidos, imobilizando a pessoa e retirando dela a vontade de empreender qualquer coisa. A posição

ritual do mel, pelo menos nesse contexto, é análoga àquela que é frequentemente atribuída aos mortos, os quais dispõem de uma baixíssima capacidade de estabelecer diferenciações, fazendo com que sejam, pelo menos em tese, mais facilmente manipuláveis nos ritos com finalidades feitiçeras. Assim, se a ação de enfeitiçar aproxima o sistema do lado dos mortos, no movimento inverso, isto é, quando o feitiço envolve os próprios orixás, em particular os mais velhos dentre eles, é então o próprio enfeitiçado que se torna, do ponto de vista dos efeitos que o mel produz sobre ele, mais próximo de um morto, donde sua virtual imobilidade. Certa vez, ao comunicar a Pai Luis da Oyá que iria participar de um *arissum* (nome pelo qual é conhecido o rito fúnebre), ele me recomendou enfaticamente que nunca parasse de mexer alguma parte do corpo, mesmo quando estivesse sentado. Movimentar o corpo é uma maneira de dizer que não se está morto. A substância usada para acalmar o “povo do dendê” (os orixás mais novos cuja culinária inclui o dendê) é também a mesma usada para roubar o movimento humano. Os orixás mais velhos, aqueles que estão, em certo sentido, mais acima, também têm o seu “outro lado”. Pai Luis sempre dizia: “o povo do mel é o povo mais sinistro”.

O feitiço que se segue parece se apoiar em grande medida sobre esse aspecto menos “misericordioso” do “povo do mel”. Aquela separação entre o mel e o dendê, as substâncias sensíveis usadas para organizar os orixás em dois grandes conjuntos, é maior para o mel do que para o dendê. Este pode receber um pouco daquele, mas o inverso não é verdadeiro. Porém isso só vale quando estamos no contexto ritual ligado ao “chão” (à iniciação), e assim, quando passamos para outro mais próximo da feitiçaria, o intervalo igualmente diminui para o lado do mel. O feitiço abaixo visa a enganar

a classificação, invertendo as substâncias sensíveis que a organizam. É trocando os deuses de lugar que se pode provocar sua ira, em um gesto que se alimenta de uma disposição continuamente presente, apenas atualizando-a em um momento específico. De resto, e conforme se verá, é bastante significativo que o local da entrega seja a encruzilhada, geralmente associada a Exu, pois há um mito, glosado por Bastide, no qual ele aparece como aquele que faz as divindades trocarem de lugar, com consequências desastrosas para Oxalá, que se opõe completamente a todas essas mudanças resultantes daquelas “peregrinações divinas” (BASTIDE, 2001, p. 184). Se todo enfeitado é, em parte, como um morto, talvez todo feiticeiro seja um pouco como exu, cuja função, nesse contexto, é ligeiramente diversa daquela de um “regulador do cosmos” que impede “os encontros brutais das forças da natureza que poderiam se traduzir por choques fatais” (BASTIDE, 2001, p. 183). O “lado” Oxalá de Exu, que Bastide parece privilegiar, transforma-se no “lado” Exu de Oxalá.

O feitiço se chama “Mão Virada do Oxalá”, mas para que se possa entendê-lo é preciso começar por aquele que é o seu símile ao contrário, a “Mão do Oxalá”. Trata-se, com efeito, de dois feitiços que se apresentam em remissão recíproca e inversa. Oxalá é o orixá mais velho, e está associado à sabedoria e à clareza que cada pessoa deve buscar na relação que mantém consigo mesma. A “Mão do Oxalá” serve para que essa relação aconteça da melhor forma possível. É um serviço destinado exclusivamente ao bem, usado em casos como de “doenças mentais”, “depressão”, “perda de concentração”.

As substâncias usadas são aquelas de predileção desse orixá, como a canjica branca, o mel e o coco ralado. Além delas, utiliza-se também uma vela branca de sete dias, um molde em papelão da mão da pessoa que é objeto do serviço e uma bandeja de cor branca ou prateada. A

canjica branca deve ser cozida até passar um pouco do ponto, sem, contudo, deixá-la amarelar. Uma canjica de cor amarela, se for feita com mel, pertence a Oxum, se feita com dendê, pertence a Obá. Se não observado, o detalhe do cozimento, ao qual se associa à mudança da cor do alimento, pode trocar um deus pelo outro. Se deus, como já se disse, existe no detalhe, aqui os deuses existem nos detalhes daquilo que comem.

A essa canjica cozida nem de menos, nem demais, acrescenta-se o mel e o coco ralado. Da mistura dos três resulta uma massa, um bolo, que, com a ajuda do molde de papelão e da bandeja, deve ser usado para esculpir a mão da pessoa. Depois disso, joga-se fora o molde. A vela, que deverá permanecer acesa durante sete dias dentro do *pegi*, é passada pelo corpo da pessoa, compondo um triplo movimento: passa-se em cima e embaixo, do lado direito e do lado esquerdo, na frente e nas costas. O serviço duplica o desenho do corpo tomando como referência sua geometria tridimensional: alto e baixo, direita e esquerda, frente e fundos.

Cantando as rezas dos cinco Oxalás (Obocum, Olocum, Dacum, Jobocum e Orumilaia), entrega-se esse serviço na frente do “quarto-de-santo”, aproveitando-se esse momento para pedir todas as coisas boas que se deseja alcançar. O ideal é que esse serviço seja feito ou em um domingo (que é o dia dos Oxalás Jobocum e Orumilaia), ou em uma quarta-feira (que é o dia dos outros três Oxalás, e também da Obá e dos Xapanás Jubeteí, Belujá e Sapatá) ou ainda em uma sexta (que é o dia do Bará Agelú, do Odé, da Otim e das Iemanjás Bocí, Bomi e Naná Burukun). Nesse mesmo dia, deve-se dar um banho na pessoa com a água da canjica, acrescentada de funcho. Durante vinte e quatro horas, essa pessoa não poderá tomar outro banho. Ao final de sete dias, retira-se o serviço do *pegi* para levá-lo até a

praia, onde será despachado depois das devidas saudações a Oxalá e Iemanjá. O “povo do mel” é também um “povo da praia”.

A “Mão Virada do Oxalá” é o “outro lado” desse serviço. Dá-se a Oxalá substâncias de predileção do “povo do dendê”, ou então mais próximas a ele. A canjica branca e o coco ralado se mantêm, mas o mel sai, e em seu lugar entram ingredientes estranhos a um lado de sua culinária, por exemplo, vários tipos de pimenta e também cachaça. A operação, nesse primeiro momento, consiste em transformar a cor dos ingredientes. É preciso fazê-los passar do branco para um tom mais opaco, o mais próximo possível do preto. A mudança da cor visa a aproximar Oxalá – orixá que sempre veste branco, que come animais brancos e cuja “comida seca” também é predominantemente branca – do preto, cor que está mais perto dos mortos e dos exus. Oxalá vira no seu contrário ao ser aproximado daquilo que é mais distante dele. A conjunção do que está mais acima com o que está mais embaixo põe em variação sua posição mais regular, deixando-o irado por isso, sentimento que o leva a assumir a forma de uma potência feiticeira.

O coco ralado e a farinha de mandioca são misturados e temperados com sal, pimenta e azeite de dendê, do que resulta uma farofa especialmente escura. A canjica branca é cozida e depois escorrida, para em seguida ser levada ao forno, onde deverá ser assada até tostar, assumindo, ao final, uma cor preta ou muito próxima a esta. A partir daí, ela é esmagada até se transformar em um pó preto que será misturado com a farofa. Acrescentando-se a cachaça, faz-se a massa com a qual será moldada a mão da pessoa que se quer atingir com o feitiço.

Essa mão duplicada em forma de bolo deve ter um tamanho similar àquela da pessoa, e será entregue em uma encruzilhada que possua forma de T e não em X ou em +. Uma

encruzilhada fechada, portanto. Quatro bifés de fígado de rês, todos crus, e dentro dos quais se colocam alguns pregos, juntamente com a cachaça e as velas, na cor branca ou preta, são oferecidos aos eguns em cada um dos seus três cantos. O feitiço para Oxalá é posto no meio, mais ou menos na intersecção das três pontas.

O duplo da mão é disposto sobre uma toalha de papel preto, e embaixo dele fica o molde que foi utilizado para fazê-lo. Oito velas são acesas de forma virada, isto é, enterrando-se o pavio e acendendo-as ao contrário, deixando para cima a sua parte de baixo. O nome da pessoa será escrito com letra de forma, e também de trás para frente, em cada uma dessas velas, as quais serão dispostas ao redor da mão, formando um círculo. Oito copos de cachaça são servidos para Oxalá, e, por fim, joga-se sobre o axé algumas das pimentas, dizendo que foi uma terceira pessoa, alguém que seja das relações daquele que se quer atacar, que mandou entregar tudo aquilo. Em voz alta, o entregador diz a frase que consuma o feitiço: “Fulano mandou entregar em nome de Beltrano tal bandeja para Oxalá, pois ele disse saber que todos os Oxalás são fracos”.

Esse serviço é preferencialmente entregue ao meio-dia de uma segunda-feira, que é o dia dos Barás Légba, Lodê, Lanã e Adague, do Ogum Avagã e do Ossanha, todos eles orixás do dendê. Cada um dos horários que divide o dia em quatro partes simétricas é considerado um momento adequado à prática da feitiçaria. Já a escolha do dia, por sua vez, se deve à presença de três orixás da rua (Légba, Lodê e Avagã), os quais, por estarem identificados com a defesa de algumas “casas de religião”, constam entre os mais furiosos. O que se pretende com esse feitiço é “fechar o cruzeiro”, trancando em todas as direções os caminhos da pessoa.

Aquele que está entregando o feitiço, o pai ou a mãe-de-santo, deve fazê-lo com as mãos

cobertas com luvas ou com algum saco preto, para que Oxalá não possa reconhecê-lo. Da mesma forma, evita-se escrever o nome da vítima usando sua caligrafia habitual: se a letra possuir uma caída para a direita, procura-se dobrá-la para a esquerda, e vice-versa. Em outros casos, o entregador pode também se disfarçar: se for homem, veste-se de mulher, se for mulher, veste-se de homem.

Mesmo antes de entregar o feitiço, ainda no domingo imediatamente anterior, o feitor do trabalho deve fazer uma “bandeja completa para Oxalá”, a qual deverá conter todos os alimentos prediletos desse orixá. A feitiçaria começa por um ritual de agrado e não de agressão. Essa bandeja será entregue no “quarto-de-santo” em nome daquele que solicitou o feitiço e de quem o fez. Chama-se a isso de o “calço do serviço”. Outra mãe-de-santo explicava que o calço é a segurança do feiticeiro.

O santo faz o mal, mas ele pesa, pondera muito. Tudo que é de santo é muito lento. Tu vais esperar vinte anos. Mas podes preparar uma comida com carne podre e dizer que fui eu que mandei. Antes tu entregas a boa e depois a ruim. Para todos os santos, quando vais fazer o mal, tens que fazer o bem e o mal. O bom para ti e o ruim para aquele que tu queres tocar. A primeira é para te segurar. O bem te protege do mal que vais fazer.

Nenhum feitiço, em geral, é feito sem que se considere a possibilidade do desenfeitiçamento, que, nesse caso, seria sua devolução para quem o fez: o feitiço já contém em si a forma de anular a própria tentativa de anulá-lo. A feitiçaria começa por um rito oposto à contrafeitiçaria.

Mas a prudência exige que também se considere a hipótese de que esse dispositivo de metafeitiçaria possa não funcionar, e assim, depois

de entregue o “serviço”, são tomadas as últimas precauções: alguém que seja da confiança do feitor, de preferência um de seus filhos-de-santo, espera por ele na esquina de sua casa a fim de esborrifá-lo com a água da “quartinha” do principal exu do terreiro. Já de volta, ele toma um banho de sete ervas, faz alguns pontos de pólvora na casa e também a defuma, para assegurar-se de que vá embora qualquer egum que porventura o tenha seguido. Por fim, ao anoitecer, ele entrega, agora na casinha dos exus, uma bandeja para o Seu Omulu, que é o dono do cemitério, pedindo que ele o proteja e também à pessoa que solicitou o feitiço.

A fofoca, “o fuxico de santo”, é um dos temas mais conhecidos na etnografia afro-brasileira, mas aqui parece que estamos diante de uma importante variação quanto à natureza de sua operação. Vejamos, por exemplo, esse outro feitiço, expressivamente denominado “Axé de Pimenta para Maria Molambo”. Mistura-se cachaça a um preparado que inclui sete tipos de pimenta, cinzas de cigarro (em geral associadas aos eguns) e pedaços de jornal. Depositado em uma panela, é continuamente mexido em forma de cruz, sempre pedindo o que deve acontecer com a pessoa, até que, seca a cachaça, ele é levado para uma encruzilhada fechada (em forma de T) ou então para um lixão. O *axé* é ofertado a Molambo dizendo que os nomes que estão ali naquela mistura são de pessoas que não acreditam nela, que a acham fraca, as mesmas que mandaram lhe entregar essa encomenda. Ao deixar o lugar, não se olha para trás.

A feitiçaria, em ambos os casos, é a transposição da intriga para a relação entre os humanos e os seres sobrenaturais, algo como a continuação cosmológica da fofoca. É significativo que esse seja também um tema recorrente entre alguns dos vários mitos associados aos orixás, nos quais podemos vê-los em uma posição rigorosamente análoga

àquela dos feiticeiros acima. O mais conhecido, e provavelmente o mais difundido, talvez seja aquele que conta como Obá arrancou sua própria orelha. Obá, juntamente com Iansã e Oxum, era uma das mulheres de Xangô, e correu a Oxum para saber por qual razão o orixá do trovão tinha nela a sua preferida. Oxum, tendo percebido a possibilidade do logro, disfarça seu próprio rosto e diz a Obá que o segredo era servir a sua orelha na comida de Xangô. Este, ao se deparar com tal prato, é tomado por uma repulsa e repele violentamente Obá. Desde então, este orixá, por vergonha de ter se automutilado em função de uma trapaça da Oxum, dança sempre com a mão cobrindo a sua orelha, para que ninguém possa vê-la. Todas as filhas de Obá que conheci dançavam assim. Em todos esses casos, alguém que leva duas pessoas a brigar (e a fofoca é um ingrediente fundamental de muitas dessas brigas) não pratica uma ação muito diferente daquela que um feiticeiro é capaz de realizar¹⁰. Uma importantíssima substância agonística atravessa a feitiçaria, a mitologia e a sociologia desses coletivos afro-brasileiros.

A “Mão Virada do Oxalá” é um feitiço que consiste precisamente em trocar a comida ritual e servi-la ao último dos orixás (aquele que está mais no alto) no dia em que comem os primeiros dentre eles (aqueles que estão mais próximos da rua e, portanto, em certo sentido, os que estão mais embaixo). Costuma-se dizer de Oxalá que é o pai de todos, e desses últimos que não podem ou não devem ter filhos. Assim, o feitiço consiste em usar o “povo da rua” para fazer uma intriga entre um orixá do mel e a pessoa que se quer atingir. Há mais, contudo. Escondendo suas mãos, disfarçando-se do seu contrário, aquele que faz o feitiço procede como se não o fizesse, dizendo que foi um outro quem o fez, precisamente aquele que

se quer enfeitiçar. Como se vê, a realização do feitiço supõe uma troca de posições entre o feiticeiro e o enfeitiçado. O feiticeiro, enfim, talvez seja o outro, mas não exatamente do modo como se imagina, pois fazer um feitiço é aqui fazer o enfeitiçado passar-se pelo próprio feiticeiro. O “eu é um outro”, mas quem sabe disso é o outro e não o eu.

Mas é claro que esse eu sempre conta com a possibilidade de saber que alguém sabe de alguma coisa que ele não sabe, ou seja, que ele pode estar sendo o outro de um outro eu. O jogo de búzios é um dos modos de dar forma a esse saber, e ajuda a definir a prática de contrafeitiçaria que se deve adotar. Uma das mais comuns é interessantemente chamada de “troca”. Um pai-de-santo me ofereceu a seguinte explicação a respeito dela e também sobre como e quando deve ser feita.

Queres saber quando estás com feitiço e precisas de uma troca? É quando tu tens uma dor que muda de lugar. Um dia tu te acordas e a dor está na tua perna, não consegues nem caminhar, e a dor não passa. No outro dia, a dor passou para o braço, te incomoda. No outro, para o ombro, e assim a dor vai caminhando pelo teu corpo. Podes ter certeza que estás com alguma coisa no corpo. Existe então uma troca maravilhosa. Tu fazes todos os axés dos orixás e sacrificas dois galos. O galo do Xangô, que é [um orixá] da pedreira, entregas na figueira, o galo do Xapaná, que é [um orixá] da figueira, entregas na pedreira. Vão dizer que tu estás com uma doença, mas uma doença que caminha!? Que coisa é essa? Feitiço. O Xapaná desmancha qualquer feitiço e o Xangô corre egum.

O feitiço não apenas se esconde ao se deslocar, mas é também uma doença que se disfarça em outra para poder matar a pessoa. Dar combate a esse feitiço que se expressa nesta

imagem tão impressionante de uma dor, uma doença, que caminha pelo corpo, e que usa astuciosamente suas partes para se encobrir, é igualmente trocar de posição dois orixás, invertendo não exatamente aquilo que comem, mas o lugar no qual eles comem; como se desfeitiçar consistisse em proceder a uma inversão com o propósito de acabar com uma inversão: a astúcia do desfeitiçador replica aquela do feitiçeiro. O engodo, a duplicidade, a astúcia associada ao disfarce, são traços importantes da *métis* grega tal como descrita por D tienne e Vernant (2008), e possuem notáveis correspondências com aqueles que compõem a feitiçaria afro-brasileira. Ambas mobilizam, embora cada uma  sua maneira, as potências do engano.

Uma outra possibilidade, não menos interessante do que essa, é quando um feitiço d errado ou mesmo quando dá certo às avessas. E isso não parece ser nada incomum. Conheci o caso de uma mãe-de-santo que, a pedido de uma mulher, fez um feitiço para juntá-la a um homem, e cujo resultado foi seu afastamento definitivo. Quando lhe perguntei o que teria acontecido, ela me respondeu:

Eu fiz tudo exatamente do modo como sempre fazia, e o feitiço saiu com um efeito invertido. A mulher era filha-de-santo, e eu acho que a mãe dela, a Ians, sabia que aquele homem não era o melhor partido. Um tempo depois a gente veio a descobrir que ela tinha razão.

De um lado, os orixás podem ser enganados, de outro, eles tem discernimento suficiente para saber se a pessoa deve ou não alcançá aquilo que pede¹¹. No primeiro caso, o feitiço funciona porque os humanos enganam os deuses, no segundo, o feitiço não funciona, ou funciona de modo invertido, porque, num certo sentido, os deuses enganam os humanos.

Mas enganam porque, pelo menos aqui, sabem o que  melhor para eles.

Para concluir, observo que a feitiçaria contm, em seus diversos planos, uma espécie de reversibilidade potencialmente interminável, e cujo efeito, experimentado de modo muitas vezes dramático pelas pessoas, reside em uma dificuldade de determinar o sentido completo do evento: quem começou, quando começou, por qual motivo, quem está comigo e quem não está, por qual razão o feitiço funcionou ou não funcionou, e assim por diante. Para quem está implicado em um evento como esse, o resultado é muito parecido com aquilo que Clausewitz chamava de a “névoa da guerra”. A feitiçaria assemelha-se a uma guerra feita em condições de baixíssima visibilidade, e dentro da qual as distinções perdem muito de sua nitidez.  na espessura dessa nvoa que ela novamente entra em uma curiosa sintonia com o território sempre incerto e fugido da *métis*.

Notas

1. Uma versão parcial deste texto foi apresentada no GT “Novos modelos comparativos: investigações sobre coletivos afroindgenas” na 36 Reunião da ANPOCS ocorrida na cidade de águas de Lindóia no ano de 2012. Agradeço a Marcio Goldman e a Beatriz Perrone Moisés, coordenadores do GT, e a todos os demais participantes pelos comentários feitos àquela ocasião e principalmente pela disposição para criar um espaço tão propício à criatividade teórica e  experimentação conceitual. Agradeço tmm a Marina Vanzolini, com quem divido o prazer do ofício e um sem-número de conversas sobre este tema que igualmente nos fascina.
2. ‘Religião da mão’ é o modo como a mãe-de-santo de um terreiro localizado na cidade do Rio de Janeiro definiu, para Paul Christopher Johnson, o candomblé. “Fazer”, escrevem Anjos e Oro (2009, p. 80)  “o

verbo mais importante desse regime afro-brasileiro de existência. A cabeça do praticante é feita, aprontada, assim como o próprio orixá, e ambos se fazem mutuamente no presentear-se das oferendas. E fazer não procede por evocação verbal, mas sim por provocação material da emergência do que realmente importa nessa cosmologia”. “Fazer o santo” ou “fazer a cabeça”, observa ainda Goldman (2009, p. 120) ‘não é tanto fazer deuses, mas, neste caso, compor, com os orixás, um santo e uma outra pessoa”.

3. “Batuque”, ou ainda “nação”, designa o “lado” ritual de muitas casas de religião afro-brasileira localizadas no Rio Grande do Sul. O termo talvez seja o mais familiar à etnografia dessa região, e ele compreende, em linhas muito gerais, o culto dos orixás (dos deuses) e dos eguns (dos mortos). Os exus dizem respeito ao que seria uma outra categoria de seres espirituais, mais geralmente associados aos lados da quimbanda, da magia e da umbanda, mas que podem, conforme cada casa, se aproximar dos orixás e/ou ainda dos eguns.
4. O panteão dos orixás é organizado a partir de múltiplas divisões internas, tais como, por exemplo, aquelas de natureza espacial (os orixás da casa e os da rua), etária (os velhos e os novos), culinária (aqueles que comem mel e os que comem dendê), e também por gênero (os masculinos, os femininos e os andróginos). O leitor poderá encontrar uma descrição detalhada desse panteão, também chamado de *orunmalé*, em Corrêa (2006) e Barbosa Neto (2012). Os orixás, pelo “lado batuque”, são os seguintes: Bará (masculino), Ogum (masculino), Iansá (feminino), Xangô (masculino), Odé e Otrim (masculino/feminino), Ossanha (masculino), Obá (feminino), Xapaná (masculino), Oxum (feminino), Iemanjá (feminino) e Oxalá (masculino). Os orixás novos são aqueles que vão de Bará a Xapaná, e os velhos, de Oxum a Oxalá. Iemanjá e Oxalá são considerados mãe e pai de todos os outros, e, por isso, os mais velhos entre os velhos, “os primeiros que foram criados”. Note-se que Exu não aparece entre os orixás, o seu lugar sendo ocupado por Bará. Cada um desses orixás divide-se internamente em vários outros. Assim,

por exemplo, o Lodê é uma das divisões do orixá Bará, e seu “assentamento” ritual, em todas as casas que conheci, está sempre localizado do lado de fora da casa. Essa sua propriedade espacial faz com que algumas pessoas o aproximem dos exus, os quais são também conhecidos como o “povo da rua”. Apenas os homens e as mulheres que já passaram da menopausa podem se aproximar do Bará Lodê.

5. *Opeté* é uma construção de batata em formato cônico, sempre associada ao aspecto fálico desse orixá, podendo ainda ser usada para outros orixás e também, em algumas casas, para os exus.
6. No batuque, cada pessoa é composta por três orixás: aquele da cabeça, outro do corpo e um terceiro que é denominado “o orixá da passagem”. São eles que formam o *ajuntó*, a saber, a composição de deuses específica de cada ser humano, mas cuja ênfase, no entanto, recai sobre o da cabeça.
7. Pai Mano de Oxalá é o pai-de-santo da Sociedade Africana Divino Espírito Santo, casa de “nação” *cabinda*, mas na qual também são cultuadas, pela ação ritual de sua mulher, Mãe Michele da Oxum, a umbanda e a quimbanda.
8. As *inbelas* são algumas das partes internas dos animais oferecidas aos orixás, aos exus e aos eguns.
9. Pai Luis da Oyá é o pai-de-santo do Reino de Oyá, casa de “nação” *jeje e ijexá*, e na qual também são cultuadas as “linhas” da umbanda e da quimbanda.
10. Tanto a briga quanto a fofoca, do mesmo modo que a agressividade e a raiva (KOSBY, 2009), podem ser associadas aos eguns. Por ocasião do rito fúnebre de Mãe Ester da Iemanjá, em cuja casa os eguns podiam possuir as pessoas nos rituais dedicados a eles, Norton Corrêa testemunhou uma eloquente conversa entre dois deles: “Que bom, minha irmã, dizia um. Que missa boa: deu tanta briga, deu tanta fofoca!... Como nós (eguns) [gostamos] de fofoca e de briga! e dava gargalhadas. Mas a gente está contente, dizia o outro, porque agora ela (Mãe Ester) está com nós! (Corrêa, 2006, p. 167). Observo ainda que entre os Wauja do Alto Xingu os feiticeiros também dispõem da “capacidade de distorcer e falsear os fatos”, e a respeito deles

pode-se dizer que são habilidosos na “fala feia”, que “sua língua não é boa” e que “sabem fazer o pessoal brigar” (BARCELOS NETO, 2006, p. 287).

11. Devo registrar que a possibilidade de se enganar os orixás está longe de ter qualquer consenso entre os pais e mães-de-santo que conheci.

Referências bibliográficas

- ANJOS, José C.; ORO, Ari P. *Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre. Sincretismo entre Maria e Iemanjá*. Porto Alegre: Editora da Cidade, 2009.
- BANAGGIA, Gabriel. *Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras*. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.
- BARBOSA NETO, Edgar R. *A Máquina do Mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros*. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.
- BARCELOS NETO, Aristóteles. De divinações xamânicas e acusações de feitiçaria: imagens wauja da agência letal. In: *Mana*, v. 12, n. 2, p. 285-313, 2006.
- BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001 (1958).
- BRAZIL, Pe. Étienne Ignace. O Fetichismo dos negros no Brasil. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Tomo LXXIV, Parte II, Rio de Janeiro, p. 195-260, 1911.
- CORRÊA, Norton. *O batuque do Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião afro-rio-grandense*. Porto Alegre: Editora Cultura e Arte, 2006 (1992).
- DÉTIENNE, Marcel; VERNANT, Jean-Pierre. *Métis: as astúcias da inteligência*. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.
- GOLDMAN, Marcio. Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetria antropológica. In: *Análise Social*, v. XLIV, n. 190, p. 105-137, 2009.
- JOHNSON, Paul C. *Secrets, gossip, and gods: the transformation of Brazilian candomblé*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- KOSBY, Marília. “Se eu morrer hoje, amanhã eu melhoro”: sobre afecção na etnografia dos processos de feitura da pessoa de religião no Batuque, em Pelotas, RS. Dissertação de Mestrado - Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2009.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- OPIPARI, Carmen. *O candomblé: imagens em movimento, São Paulo-Brasil*. São Paulo: EDUSP, 2009.
- SENNETT, Richard. *O artífice*. Rio de Janeiro: Record, 2009.

autor

Edgar Rodrigues Barbosa Neto

Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ) e Professor Adjunto da Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais (FAE/UFMG)

Recebido em 05/05/2014

Aceito para publicação em 01/12/ 2014