

36º Encontro Anual da ANPOCS

GT 23 Novos modelos comparativos: investigações sobre coletivos afro-indígenas

Título do trabalho: ‘O batuque e a linha cruzada: variações sobre os sistemas etnolitúrgicos afro-brasileiros’

Autor: Edgar Rodrigues Barbosa Neto

O batuque e a linha cruzada: variações sobre os sistemas etnolítúrgicos afro-brasileiros

Edgar Rodrigues Barbosa Neto

SOA/FAFICH/UFMG

Nota introdutória:

Este trabalho corresponde ao primeiro capítulo de minha tese de doutorado, defendida em fevereiro de 2012, no PPGAS do Museu Nacional (Barbosa Neto, 2012). O material etnográfico provém da pesquisa de campo que conduzi, no decorrer dos últimos cinco anos, junto a três casas de religião afro-brasileira situadas na cidade de Pelotas, no sul do Rio Grande do Sul. Seria impossível apresentá-las aqui de modo detalhado, e, por isso, fornecerei, no decorrer do texto, apenas aquelas informações que me parecem mais necessárias à sua compreensão. Todos os termos grifados em itálico são conceitos nativos, os quais serão devidamente explicitados no decorrer do texto.

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

O pai-de-santo de uma casa de *nação cabinda* que visitei algumas vezes, filho do mesmo pai-de-santo de Pai Mano, mencionou, em uma de nossas conversas, a existência de uma *quimbanda cruzada*, a qual, pelo que entendi, seria também uma *linha* cultuada na sua própria casa¹. ‘A quimbanda cruzada, diz ele, é quando já se corta

¹ Pai Mano de Oxalá é o pai-de-santo da Sociedade Africana Divino Espírito Santo, filho-de-santo de Pai Sandro do Bará, e neto-de-santo de Pai João Carlos de Oxalá, em cuja casa aprendeu o principal sobre os ‘fundamentos da religião’. A sua casa, pelo *lado da nação*, é *cabinda*, mas também cultua, com ênfase

para os exus. A pessoa que não faz sacrifício para exu, que não usa ferramentas ou *ocutá* para ele, não é *quimbanda*, é *umbanda*. A *quimbanda* é *cruzada* porque os exus são alimentados com o *axorô* (sangue) de animais sacrificados, mas também porque eles recebem esse sangue em *assentamentos* que incluem (além das habituais ferramentas desses espíritos, como ponteiros, tridentes, etc.) *ocutás*, nome que designa as pedras nas quais são *assentados* os orixás.

Cruzar o exu, outra expressão que se pode igualmente encontrar, é dar a ele um tratamento ritual análogo àquele que é dado a um orixá, seres que, na maioria das casas, são cuidadosamente separados². Mesmo Mãe Rita, para quem a definição desse pai-de-santo parece perfeitamente adequada, e que muitas vezes se refere aos exus pelo nome de orixá, tende a distingui-los, e o próprio *cabindeiro* autor da observação acima acrescentou que a pedra de exu é chamada de *asteróide* e não de *ocutá*, ‘para não ficar igual’, ele esclarece³. *Cruzar*, nesse caso, não é tornar idênticos, mas sim fazer propagar

diferenciada, os *lados da umbanda* e da *quimbanda*. A sua mulher, Mãe Michele da Oxum, é quem se encarrega, na maior parte do tempo, desses últimos lados. Assim como ele, Mãe Michele se *aprontou* ritualmente pela *cabinda*, sendo igualmente mãe-de-santo, mas a sua biografia ritual inclui também uma importantíssima *passagem* pelos *lados* acima, o que ocorreu quando ela, ainda muito jovem, *desenvolveu-se* na casa de sua avó paterna.

² A etnografia registra inúmeras ocorrências para o uso do verbo *cruzar*, e dada a heterogeneidade do seu emprego, haveria muito a ganhar em termos de uma descrição do seu campo conceitual. Brumana e Martínez (1991: 138), cujos materiais (riquíssimos, diga-se de passagem) provêm da cuidadosa pesquisa que conduziram junto a casas paulistas de umbanda, bastante diferentes entre si, demonstraram que a proibição de ‘cruzar os braços e as pernas durante certas cerimônias’ funcionava, em alguns terreiros, como um modo de evitar a atração de ‘espíritos indesejáveis’, enquanto em outros o mesmo gesto era evitado porque impedia a aproximação dos espíritos, acrescentando que os espíritos [os kardecistas] o desaconselhavam porque ele dificultava a ‘circulação de energias’. O material de Lísias Nogueira Negrão, também ele resultante de sua pesquisa com casas paulistas de umbanda, chama a atenção para essa possibilidade de cruzar os espíritos entre si. ‘Apesar do quase consenso sobre a natureza intrinsecamente boa dos Caboclos, um dos pais-de-santo afirmou conhecer Caboclos “que não são tão bons assim”, frente aos guias de esquerda que, por sua vez, não seriam “tão maus assim”. Um outro admitiu que seu Caboclo, Nego Gerson, é cruzado com Exu e comparece nas giras de esquerda, cantando ameaçadoramente [...]’ (Negrão, 1996: 207). Mãe Rita sempre dizia que o preto-velho pode vir com a *capa virada pelo lado da magia*, isto é, pode vir como um exu ou como um bruxo. Luz e Lapassade, tendo em vista um caso parecido relatado no seu *O segredo da macumba*, sugeriram que os exus precisam ser impedidos, pelos santos, de transformarem (diríamos cruzarem) os outros espíritos. ‘Sto. Antônio e São Benedito “seguram” os Exus e os Pretos-Velhos. Poder-se-ia dizer que mantêm a ordem entre os Exus e entre os Pretos-Velhos, para que os Exus não venham a transformar os Pretos-Velhos em quimbandeiros’ (Luz e Lapassade, 1972: 66). Seu Nezinho, que pratica a umbanda em Juazeiro do Norte, sugere ainda a possibilidade de que as linhas sejam mais misturadas, os próprios espíritos, ou pelo menos alguns deles, trazendo consigo, na forma de seus vários cantos, as suas misturas. Ele diz: ‘Caboclo é índio. É índio, sim. Agora eu acho que varia. Um dia, um caboclo que ele venha, ele desce em várias linhas, varia. Tem caboclo que desce como Exu. Varia, isso aí muda de linha. Uma entidade só tem capacidade de puxar sete cantos. É aí que ele muda de linha. Então, tem caboclo que não desce como Exu. E já tem outros que descem como Exu. Vamos supor, Caboclo Arranca Toco, na linha esquerda ele vem como Exu. Se a pessoa está acostumada a trabalhar linha cruzada, aí desce tudo no mundo. Aí mistura tudo’ (Assunção, 2006: 235).

³ Mãe Rita da Molambo é a chefe do Ilê das Almas, casa de *quimbanda* e de *magia de catimbó* na qual são cultuados os exus e os eguns (espíritos dos mortos), e da qual estão ausentes, pelo menos em um

uma forma ritual, a saber, usar a ação que se encontra aí implicada para transformar uma outra ação. Uma forma não se propaga sem a redistribuição da força que a constitui. Usa-se, portanto, *o lado do batuque ou da nação*, mais precisamente o modo de culto aos orixás que ele contém, para transformar o *lado da umbanda* e a sua maneira de ritualizar os exus. A proximidade entre os *lados* é criada por dentro da própria separação existente entre eles.

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

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

primeiro momento, os orixás. Embora Mãe Rita não *pratique* esses últimos, ela continua ofertando alimentos para eles na casa de sua tia materna, com quem Mãe Rita se *desenvolveu*, ainda jovem, pelo *lado da umbanda*, mas que hoje passou a ser sua filha pelo *lado da quimbanda*.

realização. Essa função de defesa assumida por exu, e que é também uma posição, reaparece em várias outras casas, ligando-se, contudo, a outras ações rituais, tal como, por exemplo, à feitiçaria.

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

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

O pai-de-santo *cabinda* observa que todas as *casas de nação* que conhece cultuam a *quimbanda de exu*. De fato, conheci casas, como a de Mãe Rita e algumas outras, onde os orixás não são cultuados, mas não conheci nenhuma casa da qual os exus estivessem ausentes. Contudo, essa sua *predominância*, por si só, nada nos diz sobre a natureza da sua prática ritual, pois a *quimbanda de exu* não é necessariamente a mesma quimbanda em cada uma das casas na qual está presente. Esse *lado de exu*, que é o caso da maioria das *casas de nação*, tem também os seus próprios *lados*. Assim, para voltarmos ao exemplo anterior, se todo exu, para ser *assentado* na pedra, deve ser alimentado com sangue, nem todo exu, feito com sangue, é, por sua vez, *assentado* na pedra. Para os exus, a continuidade entre a pedra e o sangue parece menos necessária do

que no caso dos orixás, muito embora, mesmo entre esses últimos, existam significativas exceções. Há orixás que Pai Mano não assenta em pedras, e sim em *vultos*, os mesmos que Pai Luis, a seu modo, assenta simultaneamente em pedras e em *vultos*⁴.

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

Além disso, o exu mais importante de Pai Mano, o Tranca-Fér, é *assentado* diretamente na terra, em um buraco ao lado do *balé*, que é o *assentamento* dos eguns. Ele come na terra, mas diferentemente do exu da umbanda mencionado antes, esse não se limita à limpeza ritual, ainda que seja, como diz orgulhosamente Mãe Michele, um *exu cru*, *não-doutrinado*, detentor de um caminhar assimétrico e claudicante, um pouco *torto*, e que sempre, ao ir embora depois de incorporar-se em Pai Mano, deixa o seu corpo deitado sobre o chão. Um espírito *não-doutrinado* não tem sempre a mesma forma de existência, e mantê-lo *cru* pode ser, em certos casos, sinal de grande força e prestígio. O *exu cru* de Pai Mano, diz ainda a sua mulher Mãe Michele, é provavelmente um *exu coroadado*, estabelecendo, com isso, uma relação de equivalência que parece interessantemente destoar daquilo que, em geral, encontramos na literatura, onde esse último seria o mais distante possível daquela sua outra forma como espírito cru. Quando Tranca-Fér se faz visível para uma pessoa, seja em vigília ou então em um sonho, a sua aparência, na maioria das vezes, é a de um boi, podendo também ser a de um cachorro. Pai Luis talvez entendesse que o seu *assentamento* fosse um *buraco de exu*, parecido, porém não idêntico, ao *balé*, e que ele próprio teve em uma das casas que morou, desfazendo-o, para nunca mais voltar a fazê-lo, assim que se mudou. Mas esse

⁴ Pai Luis da Oyá é o pai-de-santo do Reino de Oyá, casa de *nação* que segue, por este lado, o *jeje* e o *ijexá*, mas que também dispõe, no seu espectro ritual, dos *lados da umbanda* e da *quimbanda*.

assentamento, para Pai Mano, vem de uma outra quimbanda, ela própria um *lado* da casa da avó de Mãe Michele e onde essa última se desenvolveu pela umbanda.

A etnografia, de um modo geral, descreve como *linha cruzada* a coexistência de vários *lados* em uma mesma casa, mas cuja ritualidade obedece a uma separação marcada por momentos e lugares diferentes⁵. Nos casos em que o espaço é o mesmo, como acontece, por exemplo, com a *encruzilhada*, compartilhada por certos orixás e pelos exus, e também pelos eguns, são então os tempos que diferem, havendo ainda a possibilidade, aproveitada por Pai Luis, de usar duas encruzilhadas, uma delas para os exus e a outra, geralmente aquela em que há maior movimento de carros e de pessoas, para os orixás. Usa-se o tempo para diferenciar o espaço ou então se usam espaços diferentes para manter idêntico o tempo⁶.

Não penso, como se vê, que a etnografia se engane quanto a essa maneira de descrever a *linha cruzada*, mas devemos adicionar mais algumas *linhas* a essa

⁵ ‘Umbanda traçada’ designa, para o contexto do Rio de Janeiro, um fenômeno parecido, onde se pode encontrar a coexistência do candomblé e da umbanda (Birman, 1985: 29). Esse complexo fenômeno de coexistência entre *lados* que simultaneamente se aproximam e se afastam, e que José Carlos dos Anjos descreveu por meio da noção de ‘território da linha cruzada’, o qual, segundo ele, elide certas referências fusionais e unitárias implicadas em determinadas acepções do conceito de sincretismo (Anjos, 2006: 22), havia chamado a atenção de Bastide, levando-o à hipótese de um ‘sincretismo em mosaico’, que, no lugar da fusão, supõe ‘uma coexistência de objetos discordantes’ (Bastide, 1974: 80, 143). O tema será posteriormente retomado por Bastide em seu texto sobre as relações entre os ‘deuses africanos e os espíritos indígenas’, um dos últimos que escreveu (Bastide, 2006). O fato, devemos acrescentar, é que esses objetos às vezes discordam e outras vezes concordam, mas nunca se ignoram. O ‘sincretismo’, a ‘linha cruzada’, são tentativas de descrever um complicadíssimo sistema de operações, máquinas, ao mesmo tempo, rituais, cosmológicas e corporais atravessadas por maneiras heterogêneas de cortar e conectar. E aqui, vale ainda notar, estamos lidando com fenômenos que não se limitam às religiões de matriz africana. Muitas biografias religiosas, verdadeiras heterografias rituais, fornecem importantíssimas teorias sobre a distribuição diacrônica dessa heterogeneidade. É o caso de Dona Maria, moradora de uma cidade do interior de São Paulo, que apresentou ao sociólogo Pedro Ribeiro de Oliveira uma maravilhosa reflexão sobre as *passagens* por entre diferentes *lados*. ‘Por isso, seu moço, é que eu digo: todas as religiões são boas, mas cada uma pra uma ocasião. Pra quem não tem problema na vida, a melhor religião é a católica; a gente se pega com os santos, vai à igreja quando quer, e ninguém incomoda a gente. Pra quem está em dificuldade financeira, a melhor religião é a dos crentes, porque eles ajudam a gente como irmãos; só que não pode beber, fumar, dançar, nem nada. Agora, pra quem sofre de dor de cabeça, a melhor religião é a dos espíritos; ela é exigente, não se pode faltar às sessões, mas cura mesmo. Se Deus quiser, quando eu ficar curada de tudo, eu volto pro catolicismo’ (Oliveira, 1977: 38).

⁶ A etnografia registra a possibilidade de que o intervalo entre os lados coexistentes seja ainda menor. É o que nos mostra Opipari (2009) em sua monografia sobre o candomblé em São Paulo. ‘No processo de formação da Casa de culto de Yatemin, a passagem da umbanda para o candomblé não se opera de modo definitivo. Com efeito, como ela mesma formula, se ela foi “feita” no candomblé, tal não implica um abandono de certas práticas da umbanda [...] As duas modalidades de culto subsistem e entrecruzam-se nas práticas rituais da Casa de modo bastante explícito, como os “trabalhos” de quarta permitem apreciar. Yatemin descreve-os da seguinte maneira: Abrimos em Nação e fechamos em Nação; abrimos em Nação jeje, e então cantamos para Exu e assim por diante; depois da vinda do preto-velho, cantamos na umbanda e todos compreendem muito bem. Em seguida, é o caboclo que vem para trabalhar, para resolver os problemas, para ajudar os necessitados. O fechamento do trabalho se faz em Nação, em jeje, cantando para Oxalá, para Oxaguia e Oxalufã’ (2009: 165, 166).

descrição, não exatamente para refutá-la e sim para multiplicá-la, observando ainda que a adição, pelo menos aqui, é também um modo de subtrair, da forma geral, uma parcela da sua identidade. Assim como aquela coexistência de *lados* não leva necessariamente um chefe a definir a sua casa como sendo de *linha cruzada*, ou termo que corresponda a uma forma análoga, também a *linha cruzada*, como vimos pela análise anterior, não cruza sempre, e exatamente da mesma maneira, as diferentes *linhas* ou *lados*. Mesmo a *linha cruzada* tem, portanto, as suas várias linhas cruzadas⁷.

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

Pai Mano, por exemplo, define a sua casa pela ênfase na *nação cabinda*, embora ela também possua alguns outros *lados*, os quais, ritualizados separadamente da *cabinda*, podem, no entanto, se aproximar um pouco dela, seja porque o *assentamento* do Tranca-Fér encontra-se ao lado daquele dos eguns, sendo ele próprio, desse ponto de vista, como um egum, ambos situados na parte dos fundos da casa, seja porque os demais exus dividem o mesmo espaço com os orixás da rua, todos *assentados* dentro da casinha que fica do lado de fora da casa, igualmente situada na sua parte de trás. O intervalo entre o *lado de cabinda* e o *lado de exu* parece maior quando estamos no interior da casa, mais especificamente no *pegi*, lugar onde estão *assentados* os demais orixás, do que quando estamos na rua, ainda que a rua, nos termos do exemplo acima, também tenha as suas próprias separações. Na casa de Pai Mano, os exus são os seres

⁷ A etnografia da umbanda registra o aspecto inumerável dessas linhas. Arthur Ramos, que já havia se deparado com a expressão linha cruzada, escreveu: ‘São inúmeras as linhas. Há a linha da Costa, linha de umbanda e de quimbanda (termos estes já de significação translata), linha de Mina, de Cabinda, do Congo, linha de Angola, linha de Omolocô [sic], linha maçuruman ou maçurumin (novas corrutelas de muçulmi), linha de Rebôlo, de Cassange, de Monjolo, de Moçambique, linha do Mar, linha das almas, linha cruzada (união de duas ou mais linhas) etc.’ (Ramos, 2005: 370). As religiões de matriz africana são religiões para as quais há sempre um etc.: é uma das traduções gráficas do seu estilo politeísta.

que, sempre localizados do lado de fora da casa, encontram-se, no entanto, simultaneamente próximos dos eguns (dos mortos) e dos orixás (dos deuses), mas não de qualquer orixá e sim daqueles que, dentre eles, são os mais distantes do *parentesco de santo*, cuja fabricação é um dos objetos do ritual de iniciação. Em parte, talvez, por sua íntima associação com os exus, os quais, não por acaso, são também chamados de *o povo da rua*, a rua mostra uma tendência a encurtar as distâncias. A rua é cromática, mas o cromatismo também tem mais de um *lado*, dispondo, pelo menos, de dois deles: o do parentesco e o da feitiçaria.

Poderíamos assim tomar a noção de *linha cruzada* não apenas como uma ‘categoria etnolítúrgica’, que ela igualmente é, mas também como um ‘modelo’ ou uma ‘matriz’, e aqui sigo a hipótese que Ordep Serra (1995: 43) avançou para o que chamou, no contexto do candomblé baiano, de ‘modelo jeje-nagô’, inseparável, por sua vez, do que ele, no título jocoso de seu ensaio, denominou de ‘companhia’⁸. Esse autor sugere que ‘é preciso distinguir com clareza entre modelo, rito e denominação litúrgica’, e talvez por isso, por não ter feito essa distinção, a etnografia afro-brasileira, acrescento eu, registra a existência de casos curiosos, como, por exemplo, quando Édson Carneiro, frente aos sessenta e sete terreiros de candomblé recenseados em sua pesquisa, possivelmente na década de 40 do século passado, e aos quais se associavam dezessete nações, propõe, por uma expressiva operação de subtração etnográfica, reduzi-las a quatro grandes grupos, acrescentando, mais ainda, que aquele dos sudaneses, o que possuiria o maior número de casas, se subdividiria, por um lado, em ‘várias nações (kêto, ijêxá, alakêto, muçurimim, etc.)’ e, por outro, no que ele chamou de ‘designações vazias de sentido (nagô, africano, yorubá, ilú-ijêxá, etc)’ (1991/1948: 52). O caso é que

⁸ O ensaio se chama ‘jeje, nagô e companhia’, e os dois primeiros termos são tão importantes quanto o terceiro, que não se refere ao resto, como uma leitura apressada poderia sugerir, mas àquilo que faz do jeje-nagô um modelo rigorosamente indissociável da variação etnográfica. É bastante curioso que a etnografia afro-brasileira, com exceções que, no entanto, fazem *juz* à profunda genialidade de suas hipóteses (ver, por exemplo, Banaggia, 2008 e Goldman, 2009) dedique a esse texto um eloquente silêncio, eventualmente rompido em uma nota de rodapé, escrita naquela pequeníssima distância entre a ingenuidade e a má consciência, na qual Serra é apresentado como sendo ‘hoje um dos porta-vozes da tradição nagô’ (Capone, 2004: 15). Não há o que acrescentar a esse comentário, exceto as palavras através das quais o próprio Serra explica, de maneira bastante criativa, o sentido que dá ao conceito de modelo no contexto jeje-nagô. ‘Neste contexto, modelo designa uma abstração que se reporta a correspondências inferidas comparativamente entre formas institucionais, procedimentos e esquemas simbólicos. Ao falar de modelo, não se postula a invariância dos processos ou das formas, aponta-se a existência de um sentido que interliga as variações encontradas, um padrão que as correlaciona e que permite referi-las a uma matriz comum. Dita matriz não se acha localizada entre os objetos que lhe correspondem, nem constitui seu arquétipo, mas realiza-se neles, na continuidade de sua transação histórica [...]’ (1995: 40). Jeje e nagô, acrescenta Serra, são os etnônimos que identificam, por razões de natureza variada e que remetem, em parte, à própria história, os ‘principais protagonistas da transação’, não esquecendo, acrescentemos nós, que sempre tem o ‘companhia’.

o modelo não apenas não se confunde com a denominação litúrgica como essa última também não permite, por si só, qualquer operação de dedução do sistema ritual e cosmológico de uma casa. Em outras palavras, de um casa não se deduz uma outra apenas pelo fato de ambas praticarem o mesmo *lado*, a saber, por compartilharem de um mesmo etnônimo ou ‘categoria etnolitúrgica’, expressão que tomo igualmente emprestada do ensaio de Serra.

O que varia, entre as casas, é a própria maneira de cruzar e de descruzar os *lados*, variação presente até mesmo quando um único *lado* for o caso de duas casas. Precisamente por isso, parece bastante duvidosa aquela afirmação, feita acima, segundo a qual o batuque e a umbanda disporiam de uma ‘estrutura unificada’, pois, pergunto, não seria possível usar para eles o mesmo raciocínio usado para a *linha cruzada*? Parece evidente que sim⁹. As casas de Pai Luis e de Pai Mano seguem o batuque, tendo nele o seu *lado* provavelmente mais importante, mas daí não se segue nenhum tipo de unificação entre elas, o mesmo sendo válido, aliás, para a maioria das casas com as quais tive algum contato. Insisto, portanto, que não se trata de negar que elas façam parte de um mesmo conjunto, ou coletivo, mas sim de encontrar o melhor modo de descrevê-lo por dentro da sua própria heterogeneidade¹⁰.

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

Seguindo a classificação nativa, Corrêa (2006: 57) distingue três formas rituais dentro dessas religiões: ‘a Umbanda “pura”, a Linha-Cruzada e o Batuque “puro”,

⁹ Corrêa (2006: 31) observava que ‘mesmo na forma chamada Batuque, podem-se encontrar graus de manifestação diversos, desta herança [africana], em templos diversos; ou até tipos de filiados portando “batuqueiridade”, diríamos, diversa na mesma casa de culto’.

¹⁰ Empresto ao termo coletivo o mesmo sentido dado por Latour, o qual, no presente caso, supõe uma complexa distribuição da agência entre espíritos, humanos, animais e objetos, mas entendo também, agora na acepção de Deleuze e Guattari, que um coletivo se define por uma transversalidade, a saber, por um modo, ou vários, de fazer a relação entre heterogêneos enquanto heterogêneos. Leia-se sobre isso o que escreve Anjos (2008: 82): ‘[...] a lógica rizomática da religiosidade afro-brasileira em lugar de dissolver as diferenças conecta o diferente ao diferente deixando as diferenças subsistirem enquanto tal. Um caboclo permanece diferenciado de um orixá mesmo se cultuados no mesmo terreiro e sob o mesmo nome próprio (como por exemplo, Ogum)’.

dedicando, a esse último, a sua obra¹¹. De um modo geral, argumenta ele, as pessoas sabem identificar as diferenças entre essas formas, sendo capazes de distinguir quando estão dentro e quando estão fora de cada uma das três. Acontece, no entanto, que ‘no discurso de alguém que se declare pertencer a uma delas podem aparecer expressões características das outras’ (2006: 57). Assim, por exemplo,

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

Mas Corrêa não retira dessa sua observação o resultado que ela permite, e, nas páginas seguintes, acaba por reduzir essa classificação tripartite a uma tipologia, limitando-se a oferecer uma listagem daqueles itens rituais que parecem ser particularidades de cada uma dessas formas. É pouco provável, como já vimos, que essa classificação seja a única disponível, e, de resto, não seria muito difícil demonstrar que esses itens podem circular entre os vários ‘tipos’, ora conectando-se, ora separando-se, e mesmo, eventualmente, desdobrando-se em outros, ao invés de serem privativos a cada um¹². Este coletivo torna particularmente difícil, e arriscada, a transposição da morfologia para uma tipologia, precisamente porque o aspecto discreto das formas é derivado de uma ação sobre forças que tanto podem aproximar o que está separado

¹¹ Das quatro casas em que Corrêa (2006: 151) concentra mais a sua pesquisa de campo, duas introduzem algumas das primeiras complicações internas a essa classificação. ‘Mãe Moça da Oxum e Mãe Ester da Iemanjá praticavam o chamado “Batuque puro”, embora a primeira tivesse em sua casa um congá da Umbanda, religião em que atuara quando mais jovem, abandonando-a depois. Entretanto, algumas das integrantes do templo faziam ocasionalmente sessões de Umbanda. Por estes motivos, a visão dos acontecimentos [o autor se refere aqui ao ritual fúnebre chamado de *arissum*], por parte da Mãe Moça, mostra, bem mais do que a outra, influência espírita-kardecista. No templo da segunda, também, havia muitas pessoas que freqüentavam ou eram proprietárias de terreiros de Linha-Cruzada (o que inclui a Umbanda), cuja interpretação dos acontecimentos influenciava os outros, inclusive a chefe. A influência da Umbanda e sua visão kardecista, aliás, em grau maior ou menor, não é incomum nos praticantes do Batuque [...]’. É importante notar que Mãe Moça da Oxum teria se afastado da umbanda por conta de uma exigência feita pela própria Oxum, que, segundo consta, ‘avisou que se a Indaia [cabocla que Mãe Moça recebia pelo *lado da umbanda*] baixasse novamente, ela “levaria o cavalo” (mataria Mãe Moça)’ (Corrêa, 2002: 246). Foi então que esta mãe-de-santo entregou ‘a chefia da parte umbandista para uma filha-de-santo’ (2002: 246). Marília Kosby, em sua etnografia sobre religiões de matriz africana em Pelotas, também se deparou com um caso (o único nesses termos) ‘em que a terreira de Umbanda foi fechada porque o orixá do pai-de-santo, que é Bará, “trancava” as incorporações dos exus. Os filhos-de-santo desta casa [...], com a permissão do pai-de-santo, passaram a freqüentar terreiras de Umbanda em outras casas’ (Kosby, 2009: 77).

¹² Variações internas aos sistemas nativos de classificação já foram observadas em diversos contextos. Para o caso da umbanda, por exemplo, Birman (1985) descreve o quadro no qual consta a conhecida divisão dessa religião em sete linhas, a cada uma das quais se segue uma nova divisão em mais sete, apenas para, posteriormente, comentar: ‘Mas, de fato, as classificações variam. O exemplo acima (refere-se a esse quadro) não apresenta o exu como um orixá da umbanda. E várias das entidades que aí se encontram vinculadas a uma determinada linha vão aparecer ligadas a outras na concepção e na prática de médiuns diversos’ (1985: 33).

quanto afastar o que está junto. O próprio exemplo da relação entre o Exu e o Bará parece representativo desse movimento simultâneo de aproximação e afastamento, e vimos que a localização do *assentamento* desses dois seres sobrenaturais, na casa de Pai Mano, é como uma versão, no plano da arquitetura ritual, do encaixe que Corrêa distingue no plano dos cantos litúrgicos e da estrutura onomástica.

É significativo que Corrêa, como se antecipasse os limites de sua hipótese tipológica, proceda à multiplicação de cada um dos nomes que designam as três formas. Assim, a umbanda pode ser chamada também de “Magia branca”, “Linha branca”, “Linha do caboclo” ou “Caboclo”, já o batuque de “Nação”, “Linha-negra” ou “Magia-negra” e a Linha-Cruzada, por fim, de “Quimbanda”, “Linha-negra” ou “Magia-negra” (2006: 58, 60, 61). Corrêa toma esses diferentes nomes como sinônimos de cada uma das três formas basilares, mas não se pode descartar que, em certos contextos e de acordo com certas posições, que, no entanto, não conseguimos exatamente identificar, eles funcionem como designativos de práticas convergentes. Note-se, por exemplo, que deve existir pelo menos uma perspectiva a partir da qual o batuque e a *linha cruzada* sejam tomados como equivalentes, já que, pelo que se pode notar acima, um ou dois termos (“Linha-negra” ou “Magia-negra”) podem ser usados para designar a ambos. Aquilo que na perspectiva de um *lado* está separado, é reunido quando passamos para a perspectiva de um outro. É provável que essa ‘rotação de perspectiva’ esteja relacionada com a presença, em si própria muito diferente, do sacrifício e, portanto, do sangue ritual nos *lados* do batuque e da *linha cruzada*, ausente da ‘Magia branca’ ou da ‘Linha branca’.

Mesmo nesse último caso, contudo, a separação, absoluta em um momento, torna-se relativa em outro. Recordo-me de um relato que me foi feito a respeito de uma casa na qual não se praticava o sacrifício de animais, e onde os exus, embora sem a presença do sangue, eram cultuados em cerimônias fechadas para a maioria das pessoas que participavam apenas na condição de assistentes. O *cacique* dessa *terreira*, na qual até então somente se praticava o *lado* de umbanda, deparou-se com uma grave doença entre um de seus familiares mais próximos, e entendeu que deveria *matar* para um dos exus, provavelmente o seu, como uma maneira de tentar salvar essa pessoa. Esse ritual, em outros *lados*, talvez ganhe o nome de *troca de saúde*, que tanto pode ser *seca*, dependendo do estágio em que se encontra a doença, quanto sacrificial. Nesse último caso, o ritual é chamado de troca porque, como se diz, ‘o animal vai para que a pessoa

fique'. Alguns, contudo, preferem não derramar sangue quando a doença está muito avançada, pois o seu efeito, tendo em vista a fragilidade em que se encontra o doente, pode ser o contrário daquele que se quer obter. O espírito poderia, por exemplo, se aproximar demasiadamente da pessoa. A adoção do sacrifício, ainda que circunstancial, foi, no entanto, o suficiente para que uma grande briga se estabelecesse naquela terreira, e cujo resultado foi a saída de muitos filhos que até então eram *médiuns* assíduos da *corrente*. A aproximação, necessária, no plano ritual, para que se tente a cura, embora contendo os seus próprios riscos, torna-se, em outro, motivo poderoso para uma separação.

Além disso, e atendo-nos, ainda aqui, apenas à descrição que Corrêa nos fornece, a própria *linha cruzada* (que reúne na mesma casa, embora separadamente, diversos *lados*) conteria em seu interior 'alguns templos, raros, que só trabalham com exus e pombagiras, sem caboclos, pretos-velhos e orixás' (2006: 61). Mãe Rita, cuja casa talvez corresponda a um desses 'templos raros', teria, no entanto, alguma dificuldade para situar a sua prática no interior da *linha cruzada*, pois a ausência dos orixás em seu culto faz dele algo diferente, ainda que a sua casa disponha, a seu modo, de pelo menos três *lados*, a saber, o dos exus, o da sua *virada para a bruxaria* e o dos eguns (sobre esse tema da *virada para a bruxaria*, ver Barbosa Neto, 2012, cap. 5). Recorde-se que Mãe Rita continua, por sua vez, alimentando os orixás na casa de sua tia, que, embora seja sua filha pelo seu *lado de exu*, o qual inclui o sacrifício de animais, mantém a especificidade de sua própria casa, servindo os orixás pelo *lado da umbanda*, isto é, oferecendo-lhes apenas *comidas secas*, elidindo, nesse caso, a mediação do sangue.

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

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

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

A não-coincidência presente na observação acima é uma das muitas com as quais pode se deparar o pesquisador em sua experiência com esse coletivo. A questão, como sempre, é saber qual o tratamento etnográfico mais adequado que se deve conferir a ela. Corrêa entendeu que se poderia resolver o problema pela adoção do conceito de tipo-ideal, e, orientado pelo modo de raciocínio indutivo implicado nele, atribuiu as divergências entre uma parte das informações dadas por chefes de casas diferentes à existência de ‘contradições [nas] definições internas do grupo’, fato que lhe permitiu abstraí-las em favor daquilo que lhe pareceu ser ‘um núcleo comum de conhecimentos, dominado por todos e em torno do qual a identidade batuqueira é construída’ (2006: 28). É claro, como venho insistindo, que um ‘núcleo comum’ (que eu, quanto a mim, preferi definir por meio do conceito menos unitário de matriz) deve existir, mas poderemos abstrair, em nome de uma generalidade ideal, as tais ‘contradições [nas] definições internas do grupo’?

O problema com esse conceito de tipo-ideal, pelo menos no modo como Corrêa enuncia o seu uso, é que para ele dar conta das semelhanças precisa totalizá-las pelo pertencimento a uma mesma categoria, como, por exemplo, ‘comunidade batuqueira’, ‘identidade batuqueira’, etc., as quais, em certo plano da análise, estão corretas, mas, em

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

Motta (2006) também recorreu a essa noção de tipo-ideal para organizar o sistema de classificação das ‘religiões afro-recifenses’, e o que se observa é a ocorrência de uma dificuldade análoga àquela de Corrêa, que ambos tentam resolver insistindo, com certa frequência, na idéia de que, palavras de Motta, ‘não existe a Umbanda, porém muitas umbandas, com grande diversidade de crenças e rituais’ (2006: 25)¹³. Diante disso, devemos perguntar: por que então a opção recai sobre uma unidade abstrata e não sobre essa diversidade real, isto é, como seria esse sistema de classificação se, ao contrário de idealizar tipos, realizássemos teórica e etnograficamente a variedade com a qual nos deparamos? Mas devemos, sobretudo, fazer a seguinte pergunta: por que a ‘Umbanda’ para existir não poderia ser internamente atravessada por umbandas com letras minúsculas? A umbanda só pode existir se for sempre a mesma, com maiúscula e no singular? Esse talvez seja um problema recorrente em um *lado*, que também tem as suas variações, da antropologia das religiões de matriz africana, a saber, o uso de uma

¹³ Uma idéia em tudo parecida com essa, formulada por Jocélio Santos (*apud* Serra, 1995: 40), foi interessantemente questionada por Ordep Serra nesse seu ensaio já citado. Em sua ‘crítica de uma crítica’, ele se pergunta: ‘o candomblé da Bahia existe?’. E ilustra a natureza de sua divergência com um hipotético e eloqüente exemplo. ‘Imagine-se um estudioso a dizer: “Há muitas igrejas cristãs, e elas não são, de modo nenhum idênticas; portanto, não há cristianismo. Haverá, talvez, cristianismos; mas por causa da pluralidade dessas igrejas e da dinâmica sociocultural em que todas se inserem, cada uma delas é um verdadeiro cristianismo” [...] Mas continuo a crer que o candomblé da Bahia existe. Aliás, foi com esta convicção que me decidi a pesquisá-lo, embora seja mais cético do que o colega: não acredito de jeito nenhum que haja uma “uniformidade nas crenças, práticas rituais, etc., nos terreiros de origem banto, jeje, nagô ou ijexá” [...]’ (Serra, 1995: 41).

premissa monoteísta para descrever um coletivo politeísta. Para que não caiamos nele, insisto neste ponto, é preciso realizar teoricamente a diversidade e não mais idealizar abstratamente a unidade. A variação é sistêmica e não um efeito de superfície, e, precisamente por isso, a descrição deve procurá-la conceitualmente.

A ‘identidade do batuqueiro’, sugere interessantemente Corrêa, não se define apenas pela prática compartilhada de uma religião, mas também por um ‘etos’, uma ‘filosofia’ e um ‘modo de vida’ específico, os quais compõem uma ‘cosmovisão’, inteiramente implicada na ‘vivência do cotidiano’ (2006: 68). Não precisamos endossar a noção de ‘identidade batuqueira’ para reconhecemos nessa definição, em particular na sua segunda parte, algo bastante importante e profundo, e que devemos guardar para vários momentos desta tese. Mas muitos dos termos que o autor, no entanto, utiliza para conceituar esse coletivo, como, por exemplo, ‘comunidade batuqueira’, ‘cultura batuqueira’, ‘sub-cultura urbana’, remetem à noção de um grupo que não exatamente se constitui, mas, certamente, se confirma como tal por meio de um contraste com a ‘sociedade envolvente’, uma diferença que parece se apresentar como teoricamente mais significativa do que aquelas presentes nas ‘contradições das definições internas ao grupo’, e que, diga-se ainda, facilita a adoção do conceito de tipo¹⁴. A ‘identidade do batuqueiro’ seria então constituída por uma ‘herança tradicional africana’, composta por deuses, ritos, mitos, etc., a qual se reforçaria, ‘individual e socialmente, pelas oposições [que esses conteúdos] compreendem em relação aos correlatos da cultura envolvente, ocidental’ (2006: 68).

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

¹⁴ Uma crítica a essa ‘cultura do contraste’ que ocupou, e ainda ocupa, uma boa parte da ‘antropologia das religiões afro-brasileiras’ pode ser encontrada em Serra (1995: 80, 81, 82) e também em Banaggia (2008: 171, 172).

aqui¹⁵. O que não fica claro na argumentação de Corrêa é como essa auto-exclusão (duplo simbólico de uma exclusão bastante real, embora, ao que tudo indica, cada vez mais eficazmente combatida pelos *batuqueiros*) se relaciona com o fato de o ‘Batuque estar inserido profundamente no espaço sócio-cultural da sociedade riograndense como um todo’ (2006: 35), segundo se pode ver, por exemplo, pelo compartilhamento de um calendário ritual com a religião católica, etc. Mãe Ester, com quem Corrêa conviveu durante muitos anos, dizia-se, fenômeno comum entre as religiões de matriz africana, que era *batuqueira*, ‘mas católica também. Pois eu não fui batizada? E não fui crismada? E não vou à missa? Sou católica, sim!’ E Corrêa notava, em uma observação especialmente profunda, que Mãe Ester considerava ‘o ritual católico como uma *linha – a linha católica*’, definindo a sua relação com o catolicismo ‘pela concepção própria das religiões afro-brasileiras, em que modalidades rituais diversas têm tal denominação’ (2006: 72)¹⁶. A *linha cruzada* transforma em *linha*, para poder *cruzá-la*, até mesmo aquelas que, vistas por certo ângulo, parecem separadas pelo intervalo entre *batuqueiro* e *não-batuqueiro*¹⁷. Vê-se novamente aonde quero chegar.

Uma oposição tão grande como essa entre *batuqueiro* e *não-batuqueiro*, necessária à sua hipótese de uma ‘comunidade batuqueira’, e seguramente acionada pelas próprias pessoas em contextos políticos e jurídicos onde a religião é alvo de alguma perseguição, corre o risco, em outros contextos, de deixar de lado a variação que faz com que um *batuqueiro* não seja idêntico a outro *batuqueiro*. Por outro lado, o fato de que os *batuqueiros* possam se identificar, em muitas circunstâncias, como praticantes de uma mesma religião não impede que, entre eles, existam aqueles que, na opinião de alguns, estariam um pouco mais distantes do que próximos. Lembro que Pai Luis costumava dizer que as pessoas que não têm um vínculo iniciático com o *africanismo* são, muitas vezes, mais assíduas aos rituais do que aquelas que o possuem. É claro que, num certo sentido, todos estão dentro, mas há várias maneiras pelas quais alguém pode

¹⁵ Ver sobre isso os trabalhos de Anjos (2006, 2008, 2009), Ávila (2011) e Leistner (2009).

¹⁶ Bastide, em seu estudo sobre o ‘sincretismo católico-fetichista’, conheceu a mãe-pequena de um ‘antigo santuário gege, atualmente desaparecido, e que havia entrado para um terreiro angola’, que lhe disse que o ‘espírito de Iansã e o de Santa Bárbara são absolutamente o mesmo espírito’, mas com ‘nomes diferentes conforme as seitas’. E ele então comenta: ‘Aqui, isso é importante, o Catolicismo é considerado não como uma religião totalmente diversa das outras religiões africanas mas, de certo modo, como uma nação, um tipo de cultura tribal, étnica’ (Bastide, 1983: 178).

¹⁷ Lembro aqui do que escreveu Mott (1976: 1) a partir de sua etnografia sobre a umbanda na cidade de Marília. ‘Na época [entre 1966 e 1967], era a única japonesa que freqüentava terreiros com certa assiduidade e não raras vezes, recebi convites de chefes de terreiros para que “desenvolvesse a mediunidade”, para o terreiro poder “receber” a “linha dos japoneses” ou a “linha de Buda”, que asseguravam ser a minha linha’.

estar mais dentro do que outros. O problema é novamente o mesmo: como incluir na descrição das semelhanças a proliferação das diferenças, as quais, por sua vez, impedem a primeira de se transformar em uma totalidade (ou unidade) acima das casas. É isso que fornece à não-coincidência das ‘informações’ um aspecto etnograficamente positivo. Não se trata, portanto, de uma simples ‘contradição nas definições internas ao grupo’, mas da dificuldade de usar a noção de grupo para descrever a relação entre as diferentes *casas de religião*, que é sempre, foi o que sustentei desde o início, como uma relação que cada casa mantém com o virtual que, contido nela, igualmente a contém, atualizando-se, contudo, na variação de que cada outra casa seria uma expressão. ‘Em minha casa, me dizia um pai-de-santo, os exus só comem carne cozida’, precisamente porque, era o implícito do comentário, eles podem comê-la crua ou mesmo podre, sendo, nesse último caso, ainda um exu, mas de um *outro lado*. Ele come tudo, mas nem sempre ao mesmo tempo e num único lugar.

Não há o que dizer quanto àquela ‘herança tradicional africana’ exceto que devemos incorporar teoricamente a ela, como um fato que a constitui em sua complexidade, a própria multiplicidade para a qual venho insistentemente chamando a atenção, ao invés de, por exemplo, diante de uma não-coincidência a respeito do que se entende, em dois lugares diferentes, como *nagô*, concluir, como fez Dantas (1988), que estaríamos diante de uma tradição inventada e não, segundo o que penso, de uma tradição inventiva. O politeísmo é também a forma, e a força, dessa herança¹⁸.

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

¹⁸ ‘Desconcertar-se’ pela descoberta de um ‘flagrante desacordo quanto à composição dessa herança [a *nagô*] africana [...] em dois Estados nordestinos vizinhos’ (Dantas, 1988: 25, 26) é novamente uma precipitação metafísica resultante de uma confusão entre duas ontologias que operam com base em procedimentos bem diferentes em seus modos de composição de mundos.

O batuque não é mais forte do que a *linha cruzada* porque é o batuque, e, de resto, é pouco provável que alguém da *linha cruzada* possa pensar que, apenas pelo fato de ser da *linha cruzada*, seja mais fraco do que uma pessoa do batuque. Se fosse assim, e não creio que seja, seria como estabelecer, de antemão, quem tem mais e quem tem menos, consolidando em classes fixas a distribuição do *axé*. É isso precisamente o que não acontece. Mãe Rita achava que os orixás ‘eram uma bobagem’, e não passava pela sua cabeça imaginar que os seus exus e os seus eguns pudessem ser mais fracos do que eles, exus que, no entanto, ela muitas vezes chamava de orixás¹⁹.

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

Mas Corrêa, por ser um brilhante etnógrafo e pela sua prolongada convivência de vinte anos com o *povo de religião*, oferece-nos a oportunidade de encontrar, na sua etnografia, os melhores desmentidos ao uso por ele sugerido do ‘modelo típico-ideal’ como empiricamente fundado sobre o ‘batuqueiro mais ortodoxo’. Ele observa a ocorrência de uma diferenciação interna ao *batuque* quando constata, pela ‘aquisição de novos elementos’, uma ‘reelaboração constante, porém lenta, do ritual’ (2006: 69).

¹⁹ Em situações específicas, essa diferenciação entre o forte e o fraco pode conter a explicação para a passagem de um *lado* a outro, sem, contudo, supor a sua exclusão, o que sugere a presença de um aspecto gradativo e potencialmente reversível para essa relação. É o caso, por exemplo, da já referida casa de Yatemin na qual Opipari (2009) conduziu uma parte da sua pesquisa. ‘Marcelo, ogã suspenso na casa de Yatemin, explica como essas duas modalidades de culto integram-se na Casa: “É verdade, esta Casa veio da umbanda, por razões que, como eu poderia dizer... Estruturas da Casa ligadas às condições de execução dos trabalhos... Enfim, ela precisava de mais força, mais apoio, mais estrutura e foi que foi preciso criar o candomblé. Ela nasceu na umbanda e continua hoje no candomblé e na umbanda. O candomblé dá uma força, uma estrutura à Casa, para desenvolver os trabalhos, esta é a verdade. Todos os santos assentados, todos os assentamentos da Casa, toda a segurança da Casa, toda sua força está fundada no candomblé. A umbanda tem seus fundamentos, mas a gente chega num ponto em que isso se torna frágil e fraco, não é?’ (2009: 173). Em minha pesquisa de campo, conheci uma médium que me disse acreditar mais nos trabalhos de umbanda do que naqueles que se fazem pelo *lado da nação*: estes, dizia ela, ‘são caros, levam diversos objetos, um monte de comida, e os orixás gostam de coisas mais simples, não gostam do luxo’. Mas isso nunca a impediu de fazer trabalhos pela nação, quando, claro, entendia que eram necessários.

Embora não invista na demonstração desse fenômeno, o autor sugere alguns fatores como explicação para ele, dentre os quais gostaria de destacar os dois que me parecem mais importantes: 1) apesar da tradição ser comum e ‘bastante uniforme nos templos, todos os chefes esforçando-se por mantê-la, eles mesmos, devido à autonomia que cada templo possui, vão introduzindo pequenas modificações no seu ritual’; e 2) a ‘extraordinária expansão umbandista’, à qual se associa a frequência de muitos *batuqueiros* a seus terreiros, e também, graças ao fato de ‘a grande maioria das casas de Batuque praticar a Linha-Cruzada’, a lenta difusão, entre ‘praticantes do Batuque puro’, do ‘pensamento umbandista’ (2006: 69).

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

Mesmo uma frase como a do pai-de-santo Ademar do Ogum, segundo a qual ‘a Cruzada sustenta o Batuque’ (2006: 62), não deve ser rebatida automaticamente sobre o barateamento dos custos da casa. Lembro que uma mãe-de-santo, cuja casa seria, na terminologia adotada por Corrêa, de *linha cruzada*, comentava que os trabalhos com exus eram muitas vezes mais rápidos do que aqueles com orixás, e isso fazia com que os clientes se sentissem mais rapidamente satisfeitos. É claro que o aspecto econômico está presente, mas ele não se dissocia da eficácia ritual. Além disso, em uma casa de *linha cruzada*, será preciso sacrificar tanto para os orixás quanto para os exus, os quais recebem rituais muito semelhantes, embora separados. A casa de Pai Mano, a qual, na classificação de Corrêa, talvez estivesse mais para o *lado do batuque puro* do que da *linha cruzada*, já que não cultua (ou não cultuava) os espíritos de umbanda dentro da casa, alimenta, no entanto, os seus exus, dentre eles o Tranca-Fér, dando-lhe um boi por ano, um animal que nenhum orixá pode comer antes de completar 21 anos de *assentamento*. Recordo também que Pai Mano argumenta que se dedica mais à *cabinda*

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

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

‘Naquele tempo, ninguém se visitava: quem era de oió era de oió; quem era de jexá era de jexá. Ai que alguém se atrevesse a ir em outra casa sem pedir licença para a mãe (de santo)! Ah, entrava na vara! (refere-se ao ‘axé-de-varas’, surra ritual que o filiado pode sofrer). Depois é que os lados foram se entreverando e deu nessa porcaria que está aí. Ninguém mais tem fundamento (conhecimento), misturam uma coisa com a outra [...]’ (2006: 52).

O que o *tamboreiro* está dizendo não é que ‘antigamente’ a homogeneidade fosse maior e sim que a mistura entre os *lados* era menor, e isso porque ‘ninguém se visitava’ sem a permissão da mãe-de-santo, sob pena de, na hipótese contrária, ser ritualmente punido por ela. Pai Luis costuma dizer um pouco o contrário, e lamenta profundamente que hoje ninguém mais esteja interessado em aprender com os outros, quando antes era comum que os pais-de-santo trocassem entre si os seus saberes rituais, ainda que ele também não goste que seus filhos-de-santo fiquem andando de uma casa para a outra sem a sua permissão. Como quer que seja, tanto Donga da Iemanjá quanto Pai Luis têm, obviamente, razão. Misturas indevidas e separações excessivas são, hoje

como antes, motivos para muitas reclamações e acusações. ‘O povo de religião é muito desunido’, ouve-se de um lado, ou então, grita-se de outro, ‘aquele chefe não tem raiz, mistura tudo’. Quando se reclama do afastamento, pode-se sempre acrescentar que antes a troca era maior, e vice-versa, como se essa diferença temporal invertida demonstrasse que a relação entre a distância e a proximidade, questão que *cruza* esse coletivo em vários níveis, não dispusesse de um padrão unitário de medição intervalar. Não devemos, contudo, subestimar possíveis modificações ocorridas mais recentemente nessas religiões, dentre as quais, como destaca Corrêa, a mais importante talvez seja o aumento exponencial do número de casas, cujo resultado seria, de um lado, a ampliação do espaço ritual de circulação das pessoas, e, de outro, uma ‘facilidade para trocar de chefe com maior frequência’, dois fenômenos que levam esse autor a dizer que ‘estas visitas e trocas permitem a [...] adoção de inovações pelos filiados mais jovens’, os quais as introduzem em suas próprias casas ‘quando chegam a chefes’ (2006: 51). A compreensão das razões que explicariam essas prováveis mudanças históricas permanece em aberto.

Referências Bibliográficas

ANJOS, José Carlos dos

2006. *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre : Editora da UFRGS/Fundação Cultural Palmares.
2008. 'A filosofia política da religiosidade afro-brasileira'. *Debates do NER*, ano 9, n. 13, pp. 77-96.
2009. 'A iconoclastia afro-brasileira na Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre'. Trabalho apresentado no 33º Encontro Anual da ANPOCS. (Mesa 14: 'Saberes, éticas e políticas das religiões afro-americanas – Brasil e Cuba – coordenada por Marcio Goldman).

ASSUNÇÃO, Luiz

2006. *O reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina*. Rio de Janeiro: Pallas.

ÁVILA, Carla

2011. *A Princesa Batuqueira: etnografia sobre a interface entre o movimento negro e as religiões de matriz africana em Pelotas, RS*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. Pelotas: Universidade Federal de Pelotas.

BANAGGIA, Gabriel

2008. *Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro.

BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues

2012. *A máquina do mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro.

BASTIDE, Roger

1974. *As Américas Negras: as civilizações africanas no Novo Mundo*. São Paulo: Edusp.
1983. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva.
2006. 'O encontro entre deuses africanos e espíritos indígenas'. In: *O sagrado selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 218-235.

BEM, Daniel F. de

2007. *Caminhos do axé: a transnacionalização afro-religiosa para os países latinos a partir do terreiro de Mãe Chola de Ogum, de Santana do Livramento – RS*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Porto Alegre: PPGAS/UFRGS.

BIRMAN, Patrícia

1985. *O que é umbanda?* São Paulo: Brasiliense

BRAGA, Reginaldo

2003. *Modernidade religiosa entre tamboreiros de nação: concepções e práticas musicais em uma tradição percussiva do extremo sul do Brasil*. Tese de Doutorado em Música. Porto Alegre: Programa de Pós-Graduação em Música/UFRGS.

BRUMANA, Fernando e MARTÍNEZ, Elda

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

CAPONE, Stefania

2004. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas/Contra Capa.

CARNEIRO, Édison

1991 [1948]. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

CORRÊA, Norton

2002. 'Mãe Moça da Oxum: cotidiano e sociabilidade no batuque gaúcho'. In Vagner Gonçalves da Silva. *Caminhos da alma: memória afro-brasileira*. São Paulo: Summus, pp. 236-265.

2006 (1992). *O batuque do Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião afro-rio-grandense*. Porto Alegre: Editora Cultura e Arte.

DANTAS, Beatriz Gois

1988. *Vovó nagô e papai branco. Usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal.

GOLDMAN, Marcio

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

KOSBY, Marília

2009. '*Se eu morrer hoje, amanhã eu melhora*': sobre afecção na etnografia dos processos de feitura da pessoa de religião no Batuque, em Pelotas, RS. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. Pelotas: Universidade Federal de Pelotas.

LEISTNER, Rodrigo

2009. *Encruzilhada multicultural: estratégias de legitimação das práticas religiosas afro-umbandistas no Rio Grande do Sul*. Dissertação de Mestrado. São Leopoldo: UNISINOS/PPGCS.

LUZ, Marco Aurélio e Georges LAPASSADE

1972. *O Segredo da Macumba*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

MOTTA, Roberto

2006. 'Religiões afro-recifenses: ensaio de classificação'. In: Carlos Caroso e Jeferson Bacelar (orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: Bahia, pp. 17-35.

MOTT, Yoshiko Tanabe

1976. *Caridade e demanda: um estudo de acusação e conflito na Umbanda de Marília*. Dissertação de Mestrado. Campinas: Unicamp.

NEGRÃO, Lísias Nogueira

1996. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Edusp.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro.

1977. 'Coexistência das religiões no Brasil'. *Revista Vozes*, ano 71, vol. LXXI, n. 7, pp. 35-42.

OPIPARI, Carmen

2009. *O candomblé: imagens em movimento, São Paulo-Brasil*. São Paulo: EDUSP.

ORO, Ari Pedro.

2008. 'As religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul'. *Debates do NER*, ano 9, n. 13, pp. 9-23.

RAMOS, Arthur

2005 [1950]. 'Linha de umbanda'. In: Edson Carneiro (org.). *Antologia do negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Agir, pp. 369-372.

RODOLPHO, Adriane Luisa.

1994. *Entre a hóstia e o almoço: um estudo sobre o sacrifício na quimbanda*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Porto Alegre: PPGAS/Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

SERRA, Ordep J. Trindade

1978. *Na trilha das crianças: os Erês num terreiro angola*. Dissertação de Mestrado. Brasília: UnB.

1981. 'Pureza e Confusão – As Fontes do Limbo'. *Anuário Antropológico*, 79, pp. 148-167

1995. *Águas do Rei*. Petrópolis: Vozes

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