

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA**

Anderson Kilpp Bernardo

AUTORIDADE, HIERARQUIA E DIFERENÇA:

Um intercurso nos terreiros afro-gaúchos

Porto Alegre

2021

Anderson Kilpp Bernardo

AUTORIDADE, HIERARQUIA E DIFERENÇA:

Um intercurso nos terreiros afro-gaúchos

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de bacharel em ciências sociais.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Eduardo Valente Dullo.

Porto Alegre

2021

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador, professor Dr. Eduardo Dullo, pela dedicação e companheirismo, por ter criado tantos espaços de discussão e aprendizado em grupos de leitura, orientações coletivas e individuais. Obrigado por incentivar a construção de um pensamento autônomo e crítico.

Aos meus colegas de orientação, obrigado pela atenção e generosidade de ler e comentar partes deste trabalho. O conhecimento só se constrói em coletividade.

Sou grato a todas as professoras e professores do IFCH da UFRGS, em especial aos do departamento de antropologia, por me desafiarem a pensar um outro pensamento.

Muito obrigado aos professores Dr. Ari Pedro Oro e Dr. Vítor Aquino de Queiroz, que toparam fazer parte dessa banca. Sou um grande admirador do trabalho de vocês e é uma honra tê-los como avaliadores. Ao professor Vítor Aquino de Queiroz, obrigado pela generosidade e carinho ao acolher minhas dúvidas e inquietações. Obrigado por sempre me incentivar a dar mais uma volta no parafuso.

Agradeço às casas Sobaro e Família Atanirê por acolherem essa pesquisa e me ensinarem tanto. Em especial, à Mãe Rayane pelas longas horas de trocas e ensinamentos, por sua alegria e simpatia em tirar dúvidas. Agradeço de forma geral a todo povo de axé pela forma afetuosa como me receberam desde os primeiros encontros. Agradeço a João, que abriu as portas de sua casa para meu trabalho, pela sua amizade e disposição em compartilhar comigo sua trajetória. Como não podia deixar de ser, agradeço suas entidades por me ensinar a ouvir.

Agradeço aos meus pais, Solange e Neodir, por me dar forças para seguir o caminho que acreditei ser o meu, por todo amor e paciência nesses anos de graduação, mesmo sem entender muito bem o que eu estava fazendo. Vocês são potências que movem cada passo meu.

Agradeço à Rafaela, minha companheira, pela forma gentil e carinhosa com que acompanhou a produção deste trabalho. Agradeço ao Gabriel, Henrique e Humberto, amigos com os quais tenho o orgulho e o prazer de dividir a vida. Obrigado por tirar sarro dos meus momentos de revolta e me manterem de pé nos períodos mais sombrios. Sou muito grato ao Humberto, por ser o irmão que eu nunca tive, por ser a pessoa que mais me incentiva e rebate minhas angústias. A vida é mais colorida te tendo como companheiro. Obrigado pela leitura atenta deste trabalho e por não ter constrangimento em criticá-lo. Agradeço ao Henrique por sua amizade inabalável, por estar sempre pronto a fazer tudo acontecer, não sem uma boa dose de alegria e carinho. Sem vocês, tudo isso faria menos sentido.

RESUMO

Esse trabalho buscou descrever e analisar como os adeptos das religiões afro-gaúchas estabelecem relações de autoridade, hierarquia e convivem com as diferenças dentro e fora dos terreiros. O trabalho de campo se baseou em duas casas de religião localizadas na zona sul de Porto Alegre, as quais cultuam o Batuque, a Umbanda e a Quimbanda. O material analisado é fruto de intercursos semanais aos terreiros nos dias de cerimônias públicas e ritos específicos, além de entrevistas abertas e visitas às casas dos adeptos. Em primeiro lugar, procurei demonstrar que a entrada em uma dessas religiões marca o encontro com alteridades radicais, que influenciam nos corpos e nas trajetórias dos afro-religiosos. Em seguida, pensando com Birman (1995), tematizo as formas de convivência com as diferenças entre cultos no mesmo lugar, onde as demarcações são colocadas não apenas em termos simbólicos, mas estéticos e materiais. Procurei investigar se os cultos contam com alguma forma de hierarquização entre eles e se é possível imaginá-los como unidades independentes ou se são, antes disso, complementares. Me aproprio das reflexões de Sennet (2014) e Weber (1999) sobre o que pode significar o conceito de autoridade e como as pessoas do terreiro o reconfiguram. Por fim, comparo os sacerdotes dos terreiros com a chefia indígena sul-americana a partir do trabalho de Clastres (2014). Como conclusão provisória, aponto para a autoridade do terreiro como mais um dos elementos que circulam, remodelando a paisagem simbólica, produzindo novos lugares de prestígio, legitimidade e liderança.

Palavras-chave: Religiões afro-gaúchas. Autoridade. Hierarquia. Diferença.

ABSTRACT

This work sought to describe and analyze how adherents of Afro-Gaúcho religions establish relationships of authority, hierarchy and live with differences inside and outside the terreiros. The field work was based on two houses of religion located in the south of Porto Alegre, which worship Batuque, Umbanda and Quimbanda. The material analyzed is the result of weekly interviews to the terreiros on the days of public ceremonies and specific rites, in addition to open interviews and visits to the homes of the supporters. First, I tried to demonstrate that entering one of these religions marks the encounter with radical alterities, which influence the bodies and trajectories of Afro-religious people. Then, thinking with Birman (1995), I discuss the forms of coexistence with the differences between cults in the same place, where demarcations are placed not only in symbolic terms, but also in aesthetic and material terms. I search investigate for whether the cults have some form of hierarchy between them and whether it is possible to imagine them as independent units or if they are, before that, complementary. I appropriate the reflections of Sennet (2014) and Weber (1999) on what the concept of authority can mean and how people in the terreiro reconfigure it. Finally, I compare the priests of the terreiros with the South American indigenous leadership based on the work of Clastres (2014). As a provisional conclusion, I point to the authority of the terreiro as one of the elements that circulate, remodeling the symbolic landscape, producing new places of prestige, legitimacy and leadership.

Keywords: Afro-gaúcha religions. Authority. Hierarchy. Difference.

SUMÁRIO

Introdução	7
1 Cruzando as Portas dos Terreiros	13
1.2 As divisões do Conjunto	17
1.3 A Estética da Diferença	22
2 Tematizando a Diferença	25
2.1 Diferenciações e Complementaridades Entre os Cultos	28
2.2 Relações de Autoridade e Hierarquia	33
3 Chefia Indígena e Autoridade do Terreiro	43
Considerações Finais	51
REFERÊNCIAS	54

Introdução

Este trabalho resulta do exercício de observação participante em 2 casas de religião afro-brasileira em Porto Alegre: Sobaro Reino de Ogum e Templo de Ogum Família Atanirê. Ambas ficam na zona sul da cidade, situadas, respectivamente, nos bairros Guarujá e Hípica. A escolha dessas casas se deu pelo contato casual com integrantes e pela proximidade da minha residência, o que facilitava a frequência das visitas. Venho acompanhando os terreiros desde 2019, em razão de pesquisas de iniciação científica.

Por não ser um iniciado, minhas observações se voltaram para as sessões públicas dos terreiros que ocorriam semanalmente, de agosto de 2019 até março de 2020, quando a pandemia de Covid-19 impôs a restrição das atividades que envolviam algum tipo de aglomeração. Dessa forma, durante mais ou menos um ano, frequentei os terreiros Sobaro e Família Atanirê semanalmente, em rituais específicos como giras de exu e sessões de caboclos. Nesses eventos, as entidades cultuadas dançam, bebem, fumam, comem e atendem os consulentes. As pessoas que assistem ao ritual são levadas por relações de proximidade com os adeptos ou para receber orientações, conselhos e direcionamento das entidades.

Além das sessões públicas, pude acompanhar alguns ritos iniciáticos, conduzir entrevistas abertas e frequentar a casa de alguns dos adeptos. O material analisado é fruto das anotações em diário de campo, das entrevistas gravadas, fotografias, postagens e mensagens trocadas em redes sociais.

Ao longo do trabalho de campo, percebi que, em determinados momentos, todos aqueles em atividade durante as sessões, curvavam-se para receber a entidade da mãe de santo que cruzava a porta do terreiro e só voltavam a sua posição inicial depois de receber autorização para tanto. Percebi que, quando toma o corpo do adepto, cada entidade precisa cumprir um certo percurso de lugares e pessoas a quem prestam reverência, antes que possam dançar com os demais. Em festas de Batuque, onde é comum receber pessoas de outros terreiros, os grupos se diferenciavam por camisetas que continham informações do teu terreiro, junto ao nome do pai ou mãe de santo. Nesse ambiente, em todo momento ocorria o reconhecimento do outro enquanto irmão de religião e autoridade religiosa, expressos em longos cumprimentos e abraços. Em alguns eventos específicos, havia pessoas que causavam um furor na casa, sendo reconhecida e saudada pelas demais, numa clara demonstração de respeito e prestígio, mesmo sem se tratar de um sacerdote. Há, portanto, uma série de condutas que me levam a crer que a

autoridade, ou o que eu estou chamando de autoridade, possui relevância para a vida e organização desses terreiros, não apenas em eventos pontuais, mas como um fator estruturante das atividades religiosas.

Este trabalho tem como foco a análise das relações de autoridade dentro dos terreiros de religiões afro-brasileiras. Busco entender como se constroem os lugares de autoridade nesse campo, atentando para as relações entre as pessoas, espaços e entidades. Os pais e mães de santo são figuras de chefia que comandam a organização do terreiro, que compreende desde a manutenção do espaço físico, até o trato com as entidades cultuadas (caboclos, exus, preto-velhos, ciganos, orixás). Os terreiros costumam ser bastante hierarquizados, ou seja, há um certo tipo de ordenamento no qual aqueles com mais tempo de experiência e convivência com o grupo possuem proeminência sobre os adeptos mais recentes. Isso implica dizer que outras pessoas, além das figuras de liderança, também desfrutam de um lugar importante no interior das “casas de religião”, como os adeptos frequentemente chamam os terreiros. É nas práticas, nos discursos, nos gestos e nas materialidades que busco mapear o processo de construção desses lugares

As religiões de matriz africana têm sido palco de uma intensa produção de estudos, que se mantém frutífera desde o século XX. Algumas produções trazem discussões mais abrangentes que ultrapassam o caráter puramente etnográfico, como é o caso de Roger Bastide (1971), sua análise focaliza a transição e a sobrevivência de um sistema sócio cultural que é arrancado de suas bases. Nessa leitura, as chamadas religiões de matriz africana foram compelidas a buscar, nos espaços que puderam ocupar na sociedade brasileira, formas de permanecer, de se integrar e sobreviver.

Goldman (2009) sugere que há uma forma recorrente de categorizar os estudos sobre as religiões de matriz africana em duas frentes aparentemente opostas: “internalistas” e “externalistas”. Na primeira frente, representada pelos trabalhos conduzidos aproximadamente até o início dos anos 1970, havia uma tendência de investigar questões baseadas na sobrevivência de um modo de vida africano em terras brasileiras. Essa empreitada culturalista levava a descrições minuciosas dos ritos, objetos, mitos e simbologias. Em oposição, a frente externalista, influenciada pela antropologia britânica, voltou-se para análise dos ritos, mitos, práticas e símbolos como parte de relações sociais concretas e contemporâneas, não mais como sobrevivência de um passado remoto. Para Goldman (2009), essa separação é problemática na medida em que pressupõe uma evolução da segunda em relação à primeira frente. Além disso, o autor pontua que, tal distinção parece ignorar que mesmo trabalhos cujo foco era o interno

das religiões, não deixavam de se preocupar com questões da sociedade abrangente. Bastide, num primeiro momento, faz parte de uma tradição que, apesar de trazer elementos constitutivos das religiões, está mais preocupado em entender como sistemas sociais diversos passam a ocupar o mesmo espaço e o que ocorre com um conjunto de crenças quando é arrancado de seu contexto social (GOLDMAN, 2009, p.107). Banaggia (2008, p. 06) defende ainda que, mesmo em trabalhos alocados como pertencentes a uma mesma corrente teórica, pode haver diferenças significativas nas abordagens, fator que impossibilita a criação de blocos homogêneos de pensamento sobre o “afro-brasilianismo”.

A abordagem da diversidade dos cultos afro-diaspóricos tendeu a privilegiar o estudo de uns em detrimento de outro, numa tentativa de enquadrar uma suposta pureza africana. No entanto, a diferença entre as configurações de cultos não necessariamente implica uma independência total entre eles. Patrícia Birman (1995) identifica que há um esforço por parte dos estudiosos dessas religiões em tematizar as diferenças entre Candomblé e Umbanda. Essa diferença leva em conta que o primeiro, “mais africano”, é ritualmente estruturado, enquanto o segundo, “mais brasileiro”, é ritualmente flexível. A autora enxerga, nesse esquema, uma tentativa de valorizar o candomblé como religião mais pura, mais fechada e que mantém uma distância em relação à sociedade geral, em detrimento da umbanda enquanto religião flexível e que parece manter uma conexão com a vida social dos adeptos. Birman (1995) desloca seu olhar para a forma como os adeptos encaram essas diferenças das religiões afro-brasileiras. No trabalho da autora, a diferença entre os cultos é analisada a partir de três níveis: constituição da pessoa, as relações com as entidades e as diferenças de gênero. A questão que se coloca é saber se é possível pensar nessas religiões como autônomas e independentes entre si ou se, antes disso, não estariam ambas inter-relacionadas a partir de uma mesma lógica associada à possessão.

Segundo Reginaldo Prandi, Luiz Jácomo e Teresinha Bernardo (2019, p.116), nos últimos 30 anos esta tem sido uma tendência dos estudos sobre religiões afro-brasileiras: mobilizar a religião para entender aspectos da sociedade mais abrangente. O foco passou a ser menos a explicação da religião do que seus efeitos em relação a sociedade na qual se insere, em temáticas como gênero, território, marginalidade, concepções artísticas, performance, dentre outros. Os autores defendem que a novidade é o movimento de lançar mão das religiões afro-brasileiras, em sua diversidade de configurações (candomblé, batuque, umbanda, tambor de mina, etc.), para explicar aspectos do Brasil.

Nessa perspectiva, a religião se torna uma ferramenta de análise da realidade social em que está situada. Dos Anjos (2006) nos apresenta uma forma potente de se apropriar das categorias nativas para observar e analisar contextos sociais diversos. Seu trabalho combina uma atenção etnográfica aos aspectos rituais da Linha Cruzada com o processo de remoção de uma comunidade periférica, a qual se situava na rota de uma grande obra pública. O autor trata dos meandros de um conflito territorial a partir das categorias religiosas de encruzilhada e cruzamento. A forma como é pensado o cruzamento das diferenças pelas religiões de matriz africana é mobilizada para questionar a problemática da (des)racialização da sociedade brasileira frente às exigências de justiça racial. A figura da encruzilhada serve de base conceitual para as disputas de território em jogo, de modo que a semântica do terreiro é levada a vazar pelos limites do espaço religioso.

Os efeitos produzidos pela religiosidade no adeptos e simpatizantes é sentido para além do momento dos ritos. O processo iniciatório de um filho de santo costuma colocar em relação muitas pessoas, de dentro e de fora dos terreiros, mobilizadas no desenvolvimento de sua entidade. A construção do vínculo entre humanos e entidades acaba por modular formas de convivência, de engajamento e sensibilidades específicas, como mostra Miriam Rabelo (2014). A autora concentra sua atenção no mundo vivido, isto é, numa chave fenomenológica que joga luz sobre as práticas, as formas de convivência, o modo de estar com o outro e de ser enredado pelo outro. Esse movimento de afirmação teórica da prática sobre a representação, aponta Rabelo (2014, p.23), vai se voltar para dois processos fundamentais: o aprendizado como forma de assimilar habilidades e sensibilidades específicas que permitem a interação com os códigos do candomblé; e a ética que é gestada nesse aprendizado.

O processo de aprendizado nessas religiões não se dá num momento determinado nem numa linha progressiva. Ao investigar os modos de aprender no candomblé, Emili Conceição (2019) demonstra que é preciso aprender a aprender, pois não há um momento específico em que o conhecimento é passado. É preciso estar em relação, observar os mais experientes e recorrer à participação ativa. Não se trata, pois, de dominar uma série de orientações rígidas, mas adquirir habilidade para lidar com o imponderável. Os neófitos aprendem no cotidiano, lavando a louça, varrendo o terreiro, preparando os alimentos das festas e estando atentos às ações dos mais habilidosos. Conceição (2019) percorre esse caminho que vai do varrer o chão do barracão até a feitura dos alimentos a serem ofertados às entidades. Mais do que isso, a autora reforça que a aproximação com o dia-a-dia do terreiro traz à tona a participação dos não iniciados como parte fundamental da adaptação do neófito aos códigos do candomblé. Durante

tal percurso, as famílias de santo e de origem¹ se cruzam para garantir que a caminhada até o santo corra bem.

Proponho neste trabalho que as figuras de autoridade estão intimamente ligadas a esse processo de aprendizagem e de assimilação de habilidades específicas, na medida em que é a partir delas que os códigos do terreiro circulam. O que está em jogo quando um adepto pousa sua cabeça aos pés das figuras dos orixás em sinal de respeito? Quando deposita um copo de bebida para determinada entidade antes de uma cerimônia? Quando pede licença a exu antes de qualquer trabalho? Apresento como hipótese que aprender a ler os códigos das religiões afro-brasileiras é também aprender a obedecer a um conjunto de procedimentos que marcam a importância da hierarquia.

Seguindo essa linha, Reginaldo Prandi (2001) argumenta que o poder sacerdotal no candomblé é constituído das categorias de autoridade, aprendizado, saber e tempo. Seu trabalho se aproxima das ambições de Bastide na medida em que investiga as contradições da reconstituição da tradição religiosa africana em terras cuja cultura dominante é a ocidental. A conceituação em torno da autoridade e da hierarquia se dá por meio “experiência de vida, aprendizado e saber, intimamente decorrentes da noção de tempo ou a ela associado” (PRANDI, 2001, p.44). É nesse sentido que um retorno às tradições ditas originais faz sentido para ampliar o conhecimento sobre as práticas dos adeptos dessas religiões em contraste com a cultura dominante. A concepção de tempo do candomblé se volta para a temporalidade da prática, do tempo que as coisas levam para serem feitas, o tempo que baste para agradar os deuses ou cumprir com as obrigações, em detrimento do relógio ou do calendário.

A posição dos mais velhos dentro dos terreiros recebe destaque por comportarem o conhecimento que só se aprende estando em contato frequente com as “coisas de santo”, e a partir do domínio das competências necessárias. Para Prandi (2001), toda a hierarquia do terreiro tem como base essa dinâmica de “quem vive mais, sabe mais”. A conclusão a que chega Prandi é a de que a contabilização em anos de iniciação, no Candomblé, corresponde a uma maneira de contar o tempo para atribuir o valor que ele sempre teve nas sociedades Iorubás, além de demarcar uma assimilação da cultura ocidental. Ao meu ver, a análise de Prandi atribui muita relevância a um único aspecto, o tempo, na construção da autoridade e deixa de fora outros tantos fatores que constituem a hierarquia, a legitimidade, a obediência.

¹ A diferenciação entre família de santo e de origem é sugerida por Conceição (2019) para evitar uma separação entre o biológico e o ritual. A autora enfatiza que é preciso olhar para as relações entre as famílias a partir das influências das entidades.

Um ancião da religião será, inexoravelmente, uma figura de autoridade? Mais do que isso, qual é a relação dele com os demais adeptos experientes? Se os mais velhos detêm o poder pelo saber, então a hierarquia comporta várias figuras de liderança? A lógica de Prandi nos faz imaginar que a simples presença por tempo suficiente dentro do terreiro é o bastante para a construção de uma figura de autoridade legítima e respeitada.

A autoridade enquanto conceito encontra ressonância na obra de Max Weber. Para Weber (1999, p.139) dominação e autoridade aparecem como sinônimos, cujo significado é a probabilidade de, em um grupo social específico, haver obediências a determinadas ordens. Os motivos para a obediência ou submissão podem ser tanto inconscientes quanto racionais. O que confere a legitimidade a uma autoridade é um interesse na obediência por quem recebe as ordens, isto é, envolve um grau de voluntarismo na relação. As formulações de Weber podem ser mobilizadas no sentido de entender justamente os interesses envolvidos na manutenção da relação de autoridade. Ou seja, o que está em jogo quando o sujeito aceita se submeter aos cuidados de um pai de santo e de todas aquelas pessoas que compõem o quadro administrativo do terreiro? Além disso, o interesse ou imposição – há casos em que os adeptos narram que foram levados ao terreiro pela necessidade de aprontar uma entidade - de participar da convivência do terreiro, requer que se submeta a alguém que domine o conjunto de códigos da religião. A legitimidade do pai ou mãe de santo está calcada, então, no domínio de determinados saberes específicos?

Diferente de Weber, Sennett conceitua autoridade como “uma tentativa de interpretar as condições de poder, de dar sentido às condições de controle e influência, definindo uma imagem de força” (SENNETT, 2014, p. 33). Em outras palavras, a autoridade é mais um processo do que uma coisa. A noção de autoridade pode estar ligada ao que se entende por hierarquia, quando falamos de uma escala ordenada com instâncias superiores que englobam as inferiores.

Partindo desses conceitos, procuro abordar o que se entende por autoridade nos terreiros gaúchos com os quais tive contato. Penso que este é um questionamento válido por ser pouco explorado na literatura sobre as religiões afro-brasileiras, mas também pelo potencial de alargamento dos próprios conceitos trabalhados. Isso porque, tendo feito o trabalho de campo nos terreiros, pude perceber que não se obedece apenas a um líder religioso, uma autoridade máxima e central, mas a todo um conjunto de condutas, de obrigações e proibições para com a comunidade e para com as entidades.

Este trabalho está dividido em três seções complementares. No primeiro capítulo, apresento de forma detalhada os terreiros com os quais me relacionei para conduzir a pesquisa. Alguns desses possuíam mais de um culto sob o mesmo espaço, de forma que há espaços marcados simbólica e materialmente para cada prática e rito. Mostro que há uma lógica estética de divisão espacial que comporta os diferentes cultos de modo a separá-los, sem que se crie com isso uma independência completa entre eles. Na segunda seção começo explorando as implicações dessa diferença e o modo como os adeptos a enxergam. Parto da hipótese de Birman (1995) de que os cultos de possessão podem ser encarados em complementaridade, isto é, como tendo uma dada distribuição de poderes, de contato com as entidades divinas, fazendo com que as diferenças estejam relacionadas em um nível englobante que possibilita, até mesmo, uma forma de hierarquização entre os cultos. No terceiro capítulo, comparo a autoridade do terreiro com a chefia indígena a partir de Pierre Clastres (2014) com o objetivo de tematizar a relação das autoridades com a comunidade, suas trocas e obrigações.

1 Cruzando as Portas dos Terreiros

Um aspecto muito característico dos cultos afro-diaspóricos se exprime numa dinâmica de exhibir e ocultar. Ao mesmo tempo em que os terreiros (unidades territoriais de culto, celebração e rituais) são espaços de compartilhamentos, visto que as sessões públicas ocorrem semanalmente, há todo um mundo de objetos, códigos, práticas e saberes que se mantêm em segredo para os não adeptos e mesmo para os neófitos. Enquanto não iniciado, minha entrada no campo se deu pela via menos restritiva, ou seja, os rituais públicos. Embora tenha visitado pelo menos 6 casas de religião ao longo da pesquisa, meu foco neste trabalho será apenas 2 delas, com as quais pude estreitar relações e construir linhas que me ajudaram a entender um pouco mais o que se passa nos terreiros em termos da diferença, da estética e da autoridade.

A casa de Mãe Rayane e Mãe Neusa me foi apresentada por Ana, com quem mantinha relações de trabalho. Naquele momento, a visita foi despretensiosa e curiosa, de modo que estudar a vida dos terreiros ainda não estava em meus planos. Antes disso, já havia ido a uma sessão e outra por proximidade familiar. Porém, nas casas que conheci na infância e adolescência, sempre ouvia que era proibida a presença de crianças nas sessões (ou giras) de exu. Quando Ana me convidou justamente para uma dessas ocasiões, não pude declinar. Havia bons anos de curiosidade sobre o que, afinal, acontece em uma gira de exu. Embora haja um

consenso de que a Umbanda não pratica sacrifício de animais, há, no Rio Grande do Sul a “Linha Cruzada²”, uma modalidade de culto que concatena, segundo nos diz Corrêa (1998), as entidades da Umbanda e do Batuque, juntamente com as figuras dos exus. Pude presenciar, nas casas onde ocorrem esses cruzamentos, que o sacrifício animal em cerimônias abertas está circunscrito ao exu e sua contraparte feminina. Interpreto, por isso, que os terreiros de que tenho lembrança proibiam a entrada de crianças e adolescentes em ritos de exu para privá-los da imagem do sacrifício.

Não demorei para notar que essa proibição não é algo universal, mas sim a opção de alguns terreiros. Desde a primeira gira no Sobaro Reino de Ogum, onde Ana atuava, percebi que o trânsito de crianças era frequente. Alguns eram filhos e netos dos próprios moradores do terreiro, outros vinham acompanhados de suas famílias, de santo e de origem, e ficavam a vagar livremente pelas dependências do local.

Sobaro Reino de Ogum fica em uma rua de pedra, sem pavimento asfáltico e quase no topo de um morro. Quando se observa os terrenos mais baixos naquela rua, é possível enxergar no horizonte o lado oeste do bairro, cujo cenário se divide em moradias de classe média, alguns prédios e sobrados. A vizinhança do terreiro acompanha essa diversidade, e divide espaços com casas populares e algumas de alto padrão. O muro verde, com detalhes em cerâmica aos lados do portão, comporta uma placa que anuncia os serviços da casa. Nela se lê:

“Sobaro Reino de Ogum. Consultas com búzios, Cartas e Entidade. Limpezas, Aberturas, Banhos e Trabalhos Espirituais. Sessões de Umbanda e Quimbanda”

A placa ainda traz informações para contato e endereço, além de uma imagem de Ogum em vermelho e verde, que já anuncia a entidade de frente – como costumam chamar a entidade principal do sacerdote da casa. A página no Facebook do terreiro traz em seu perfil as mesmas informações, mas conta com o acréscimo do nome de Mãe Neusa de Ogum, acompanhado de uma fotografia sua. Ao cruzar o portão, a primeira imagem que vemos é a de uma estrutura de concreto, coberta por pedriscos de cor branca, que forma uma espécie de redoma, um arco de alvenaria e com a frente em vidro, onde ficam duas imagens: São Jorge montado em um cavalo branco sobre um dragão e Santa Bárbara, que empunha uma espada. Esse pequeno espaço que

² Pude notar que os textos da literatura sobre cultos afro-brasileiros ora usam letra maiúscula para se referir às denominações, ora usam letra minúscula. No geral, as referências à Umbanda, Quimbanda e Linha Cruzada, aparecem em letra inicial minúscula, o oposto ocorre com Batuque e Candomblé. Como não encontrei justificativas para tal distinção, optei por colocar todas as denominações em letra inicial maiúscula. Em relação às entidades, usarei letra maiúscula sempre que for me referir ao nome da entidade e não a uma categoria delas.

lembra uma capela é revestido de cerâmica branca por dentro e iluminado por uma lâmpada amarela, que confere um destaque ao todo. À direita das imagens iluminadas, fica o corredor que leva às dependências do terreiro. Trata-se de um terreno dividido entre parte superior e inferior. Em cima, à esquerda, fica uma casa onde mora Mãe Rayane, à direita, portas verdes de ferro guardam as imagens dos exus. Há duas dessas portas, além de alguns adornos nas paredes e um jardim colorido junto da parede do portão.

Ao Descer as escadas, em frente delas, há uma porta, também verde, com vitrais que impedem a visão para seu interior. Acima da porta, um brasão com desenhos circulares em verde e vermelho remetem a Ogum. Ali ficam o congá (nome dado ao altar em degraus que comportam imagens e objetos das entidades) da Umbanda e do Batuque, que ficam distantes um do outro, apesar de estarem no mesmo ambiente. É também o espaço de realização de ritos e sessões públicas de ambas as denominações. Imediatamente à direita fica o *abacê*³ do Seô João Caveira, exu de Mãe Neusa. Voltarei mais à frente a detalhar o interior do *abacê*, mas vale ressaltar que é um espaço de difícil acesso, na porta há um aviso para não bater ou entrar durante as consultas que são realizadas ali e, quando o espaço é aberto para algum rito, fica tão abarrotado de pessoas e entidades, que dificulta a visão do seu interior. No lado oposto ao *abacê* o corredor leva a uma sala aberta, sem portas, onde fica o local dos ritos de Quimbanda. É o ambiente menos enfeitado, há um piso bruto em cor de cobre e apenas um pequeno altar. Ao lado desse espaço, fica uma cozinha onde são preparadas as comidas e oferendas. Há um amplo espaço para cadeiras e bancos, destinados aos visitantes que lotam a casa nas giras.

No segundo local pesquisado, o Templo de Ogum Família Atanirê a separação dos locais conforme as denominações dos cultos também ocorrem. O acesso ao terreiro se dá por uma via de paralelepípedos pouco movimentada, num bairro plano e próximo a uma grande praça pública, coberta por gramado e árvores. Ali, vez ou outra são depositadas oferendas e despachos, além de ser ocupada pelos erês (entidades que assumem características de crianças), nos dias de celebração. O terreiro fica em uma esquina e o muro de entrada é coberto por pinturas em spray nas quais se nota uma alusão às máscaras africanas, que se destacam no fundo azul da parede. No portão branco, um brasão característico de Ogum carrega o nome do templo.

Conheci a casa de Pai Jorge, sacerdote do templo de Ogum, por via de uma amiga da minha mãe, Valéria. Quando a filha de Valéria era mais jovem, por volta de seus 14 anos, alguns

³ Trata-se de uma pequena sala independente das outras partes do terreiro onde São João Caveira presta seus atendimentos e onde os sacrifícios animais para as entidades da Quimbanda são realizados.

comportamentos estranhos despertaram preocupação e lhe foi indicado a busca de uma ajuda espiritual. Desde então, mãe e filha frequentam a casa, onde foi descoberta a pombagira da moça, que foi responsabilizada pelas atitudes controversas, como os gritos e gargalhadas involuntárias em Carolina.

Logo que se cruza o portão principal, nota-se à esquerda a pequena casa reservada aos exus. Na sua porta de madeira vermelha, uma máscara de Bará e um chapéu enfeitam a entrada. Em frente à porta diminuta, há uma cadeira robusta de ferro com estofados em vermelho e tridentes acoplados no encosto que a fazem parecer um trono. O espaço conta com várias imagens em tamanho expressivo, algumas participam de procissões e exposições. A primeira delas é uma bruxa bastante característica, com nariz comprido e carregando uma vassoura. Uma capa na cor roxa cobre toda a imagem. Em contraste, logo em seguida há uma estátua de Santa Bárbara, ambas com mais de um metro e meio de altura. O salão principal é recheado de fotografias e pequenos altares com as mais diversas imagens, desde ciganos até orixás. Ao fundo e acima de todo o salão, a clássica imagem de São Jorge sobre seu cavalo lutando contra um dragão, é sustentada por uma estrutura de alvenaria e cabos de aço que o ligam ao teto. Essa imagem é, talvez, a mais imponente do terreiro, tanto por estar acima das outras, quanto pelo seu tamanho, que facilmente se assemelha a uma pessoa de porte médio. No dia de São Jorge, 23 de abril, a imagem viaja do terreiro até a Esquina Democrática, lugar icônico no centro de Porto Alegre. Lá, Jorge oferece seu axé para os transeuntes através de um óleo perfumado e alguns penduricalhos que são vendidos.

Esse primeiro salão é destinado às celebrações dos exus, que não cruzam o espaço da Umbanda e do Batuque. No fundo do salão, a casa é dividida em dois por uma parede. À esquerda, logo atrás de uma imagem de Iemanjá sobre um pedestal ficam uma churrasqueira e cozinha de onde saem as comidas e as oferendas. Tal qual a imagem de São Jorge, a santa também é levada a um percurso religioso, normalmente no dia 2 de fevereiro. Já ao lado direito, fica o Salão destinado à Umbanda e ao Batuque. Uma parede inteira desse ambiente é coberta pela imagem de Ogum, apresentado na figura de um homem negro, retinto, vestido apenas da cintura para baixo com algo como uma saia vermelho-fogo, empunha uma espada curvada em uma mão e um escudo na outra, acompanhado de dois cavalos de fogo ao fundo. Em geral, salvo em dias específicos, uma cortina cobre o congá de Umbanda e de Batuque.

Ambas as casas, Sobaro e Templo de Ogum (vou me referir dessa forma daqui em diante, por economia de termos), contam com espaços reservados ao Batuque, à Umbanda e à Quimbanda. Essas três denominações produzem uma separação espacial nos terreiros,

principalmente em relação à Quimbanda, pois os exus não devem estar no mesmo ambiente das demais entidades.

Descrevi brevemente os dois principais *locus* dessa pesquisa, de forma detalhar as divisões espaciais e as marcações dos cultos. Isso será útil para abordarmos a convivência para com a diferença no interior dos terreiros. Voltarei aos detalhes novamente quando tratar da estética de cada casa e da relação entre estética e hierarquias.

1.2 As divisões do Conjunto

Como mencionado anteriormente, há uma multiplicidade de cultos que habitam o mesmo espaço nos terreiros. Cada um deles possui diferentes configurações e estéticas que marcam os espaços. As diferenças se relacionam através dos corpos, das entidades e das pessoas.

João é um dos filhos de santo de Mãe Rayane, que é quem cuida do seu desenvolvimento dentro da religião no Sobaro. Em um dos rituais fechados ao público, seu preto velho chegou de forma inesperada, como narrado pelo adepto:

“O Pai Joaquim chegou na sessão de exu. Eu não entendia bem o que tava acontecendo, comecei a sentir um peso nas costas e quando dei por mim ele já tinha chegado. Daí deram um banquinho pra ele e ele ficou lá um tempão. O [exu] Caveira da mãe veio cumprimentar ele”.

O fato de que a possessão é um evento que se tenta controlar ao longo do desenvolvimento, mas que carrega boa dose de incertezas e imprevisibilidades, faz com que esse tipo de situação ocorra.

Algumas entidades com as quais se lida no dia a dia do terreiro podem atender por nomes parecidos, causando alguma confusão aos desavisados, mas seus domínios são bem demarcados, de modo que a aparição de Pai Joaquim revela um desvio da ordem. As sessões de exu ocorrem, geralmente, às sextas-feiras no Sobaro e costumam encher a casa. São ocasiões que podem se desenrolar noite adentro e envolvem muita dança, bebidas, cigarros e charutos. Os pretos velhos, no entanto, devem comparecer apenas às sessões de Umbanda.

Há um momento nas celebrações públicas em que os tambores param e é dada a permissão para que as pessoas possam consultar as entidades, tomar um passe, combinar um trabalho e fazer trocas com os exus. Contudo, é comum observar pessoas espalhadas pelas

dependências dos terreiros tendo consultas particulares com alguma dessas entidades, mesmo quando a música está em curso. O privilégio dessas consultas fora do momento oportuno nos comunica sobre as relações entre as entidades e os consulentes. Um visitante pode conversar sempre com a mesma entidade e acabar por criar vínculos a partir das consultas. Por isso, há esse tipo de situação paralela em que as entidades não ficam apenas no espaço da gira. Porém, pelo que tenho notado, é mais comum que a liberdade de circulação seja reservada aos exus com mais tempo de feitura. Os exus carregam uma aura descontraída, irreverente, são brincalhões e dançarinos, costumam estar abertos a negociar resoluções de problemas que vão desde um novo emprego até um feitiço contra alguém. Seu trabalho pode estar em complementaridade com outras entidades, mas há uma clara demarcação de até onde eles podem ir.

Se Pai Joaquim apareceu numa sessão de exu e foi bem recebido, apesar da incompatibilidade, o mesmo não aconteceria numa situação oposta. Se um exu pisa no terreiro durante uma sessão de Umbanda sem ser convidado, tanto a entidade quanto o médium terão que se explicar, pois isso exprime um descontrole. Nessas ocasiões, o líder da casa costuma quebrar o transe para que possa comunicar a pessoa de sua falta. Sobaro possui espaços específicos para cada evento, de modo que as portas do salão onde se toca para Umbanda e Batuque permanecem fechada durante as giras de exu. No entanto, sempre que um exu chega, uma das etapas de seu percurso é reverenciar a porta do salão, saudando seus senhores. Ainda que o médium não possua relações com as outras denominações, o exu é um empregado das demais entidades, sejam da Umbanda ou do Batuque. Daí a razão pela qual Pai Joaquim não fora advertido pela sua presença fora de hora. O preto velho pertence ao panteão umbandista e está acima do exu, segundo a cosmologia umbandista. É muito frequente que os trabalhos com os exus na Quimbanda sejam entendidos como maléficos, impuros, imorais e involuídos. Como apontam Giumbelli e Almeida (2021, p. 2), “a quimbanda seria uma espécie de negativo da Umbanda, tanto em termos morais (“trabalha para o mal”), quanto em termos cosmológicos (um panteão simétrico e invertido de entidades)”. Os autores também demonstram que houveram transformações na figura de exu que aparecia na Umbanda para os que são os protagonistas na Quimbanda. Os primeiros chegavam apenas no final das festas para limpar o terreiro, se rastejavam e bebiam cachaça do chão. Já na Quimbanda, recebem estatuto de nobreza, com vestimentas opulentas de muitas camadas, como coletes, chapéus, camisas, capas, anéis e etc. essa transformação fez com que exu mudasse de estatuto e fossem constituídas sessões próprias para ele e mesmo um culto próprio, de modo a pôr em xeque a ideia de

involução na qual sua figura estava atrelada. Pude notar que nos terreiros há uma setorização das demandas, de forma que a cada entidade corresponde um domínio de ação. Se um consulente deseja fazer um feitiço contra alguém, seu trabalho não será dado para um preto velho, mas a um exu ou cigano. Já se houver um problema de saúde, um caboclo será chamado. Há aí, portanto, uma dualidade: de um lado, uma diferença moral e cosmológica entre as entidades e, de outro, uma complementaridade nos trabalhos.

A relação entre os cultos é um tanto nebulosa e há, em algum nível, uma certa independência entre eles. Quando perguntei a Mãe Rayane se alguém podia se iniciar unicamente na Quimbanda, recebi como resposta que sim, mas temporariamente, já que é uma prerrogativa do terreiro que a pessoa fizesse o desenvolvimento também na Umbanda. O Batuque, por outro lado, é plenamente opcional. Entretanto, a presença dos filhos da casa é cobrada nos dias de eventos e rituais, pois há sempre muito trabalho a ser feito. Já o adepto iniciado no Batuque ou na Umbanda, não precisa comparecer aos cultos de exu. Nota-se que há uma certa disparidade de tratamento entre as denominações. Dito de forma mais clara: quem entra na Quimbanda necessita, em algum momento, se desenvolver na Umbanda. O único culto que não deve ser seguido exclusivamente é a Quimbanda (isso diz respeito ao Sobaro e à família Atanirê). Penso que pode haver uma valoração dispare entre os cultos a partir dos adeptos, principalmente partindo do princípio de que no Batuque cultua-se deuses primordiais, enquanto que na Umbanda e Quimbanda trata-se de espíritos com trajetórias de vida. Mas além de uma diferenciação cosmológica, gostaria de mencionar que há uma razão material que reforça as diferenças. Rayane me relatou que é preciso muita conversa antes de chegar ao Batuque, pois além dos processos serem mais custosos, há uma série de obrigações a serem observadas. É necessário que passemos por uma avaliação mais detalhada sobre as características e especificidades de cada culto, a fim de que possamos abordar como se relacionam material e simbolicamente e como os atores, humanos e não humanos, se relacionam em tais contextos.

A religiosidade afro-brasileira tem como característica a ausência de um livro central que concentra fundamentos e mitos. Trata-se de um fazer religioso que se dá pela oralidade e pela convivência, pelo engajamento nas atividades cotidianas. Conforme demonstrou Conceição (2019), os afazeres mais simples como varrer o barracão ou lavar os pratos, constituem momentos de aprendizado cotidiano, participação e cuidado. Isso abre a possibilidade de uma pluralidade de formas de experimentar o contato com as divindades. Esse aspecto representa um desafio ao olhar antropológico habituado a demarcar fronteiras e limites. Para Patrícia Birman (1995), a flexibilidade religiosa é um aspecto africano que ameaça noções

ocidentais de pureza e ortodoxia. Essas religiões operam num plano de continuidades e descontinuidades, por limites religiosos que podem ser ultrapassados pelos humanos. É necessário notar que o reconhecimento e adesão de um culto não resulta na exclusão dos demais, mas num jogo de reconhecimento e legitimidade, de modos de conexão com as entidades que se cruzam e permanecem diversos.

No Rio Grande do Sul, três são as linhas de maior envergadura, em termos quantitativos e representativos. São elas: Batuque, Umbanda e Quimbanda. Há ainda o que se chama de Linha Cruzada, que se caracteriza pela mescla de duas ou mais vertentes no mesmo culto, ou quando casas de religião conduzem trabalhos em duas ou mais linhas. Enquanto no Candomblé pode haver os caboclos, os baianos, os orixás, no Rio Grande do Sul, cada categoria de entidades pertence a uma designação religiosa. Os caboclos não se apresentam no Batuque, os orixás não se apresentam na Umbanda e os exus não se apresentam de forma alguma no Batuque e raramente na Umbanda, sendo os protagonistas da Quimbanda.

O Batuque é a religião Sul-rio-grandense na qual os vínculos africanos, provindos da diáspora provocada pelo tráfico escravagista, se mantêm mais presentes na forma de condução dos ritos.⁴ Nesta linha, cultuam-se orixás, que são, em termos gerais, forças e emanções da natureza. Essas divindades estão expressas em elementos como o vento, as águas, as chuvas, o sol e etc., e tomam o corpo dos iniciados a fim de se fazer em terra para serem saudados, dançar, beber e trazer conforto. A cosmologia e a estrutura por trás do culto aos orixás se assemelham ao Candomblé, mas o Batuque se diferencia pelas liturgias, cuja diversidade interna se organiza por nações. Conforme aponta Adalberto Pernambuco (2019), no Rio Grande do Sul, as nações que vingaram foram Oió, Ijexá, Jeje, Cabinda e Nagô. São tradições trazidas por negros vindos de outros estados, uma vez que não há registros de que o porto de Rio Grande, o principal da região, tenha tido contato direto com portos africanos.

Segundo Pernambuco (2019) e Oro (2008), cada nação tem sua peculiaridade, que vai da comida ao toque do tambor. Os autores apresentam uma caracterização dessas vertentes. Oió apresenta uma formatação por gênero nas rezas, primeiro se canta aos orixás masculinos e depois aos femininos, terminando com Oyá e Xangô. No Ijexá, as rezas e as entidades são iorubás. Um ritual de fundamento dessa linha se chama Mesa de Pratos e consiste em uma toalha no chão na qual são depositados os pratos das comidas principais de cada orixá. Sentam-

4 Não quero, com isso, defender uma pureza do Batuque em relação às demais religiões afro-gaúchas, apenas destacar que há, segundo minhas observações de campo, maior apego às tradições africanas, expressas por exemplo no uso da língua Iorubá durante os ritos e celebrações.

se à mesa aqueles que já têm suas obrigações feitas. Os tamboreiros tocam para cada entidade e, em cada reza, o prato do orixá louvado circula na mesa e cada filho da casa deve se servir de uma pequena porção. Atualmente, é a nação mais abundante nas terras gaúchas. O ramo Jeje se difere do cultuado no Maranhão por não contar com a presença de Voduns, mas sim dos orixás Nagô. A complexidade da formação de tamboreiros, que deveriam usar de aguidavis (tipos de varas usadas para tocar), fez com que a maioria das casas Jeje aderissem aos toques Ijexá. A nação Cabinda⁵ também conta com uma estranheza, que reside no fato de que, apesar de ter raiz banto, não cultua *Inkices*, mas os orixás iorubás. São poucos os detalhes encontrados na bibliografia sobre essa nação. Por último, a vertente Nagô, que teria dado origem ao Batuque gaúcho, hoje se encontra praticamente extinta, segundo Oro (2002, p.355).

A Umbanda que figura nas terras gaúchas não guarda diferenças marcantes quanto às demais. Trata-se de uma religião brasileira cujo aspecto principal é o caldo formado a partir “[do] catolicismo popular, espiritismo kardecista, concepções religiosas indígenas e africanas” (ORO, 2008, p.12). As celebrações são feitas em língua portuguesa e as entidades são, em sua maioria, caboclos, pretos-velhos, indígenas e ibejis (crianças). Diferente do Batuque, da Linha Cruzada e da Quimbanda, na Umbanda o sacrifício animal não é amplamente utilizado.

A Quimbanda se caracteriza pelo culto às figuras de exu e sua contraparte feminina, a pombagira. Não se deve confundir essas entidades com o Exu orixá, conhecido na tradição do Candomblé como o mensageiro entre o mundo dos humanos e das divindades. Enquanto orixá, Exu é a energia vital, o movimento primordial e é simbolizado por uma figura fálica. As características dessa divindade, associados à malandragem, aludindo o sexo, representaram um perigo para a moralidade católica vigente no Brasil. Isso culminou num longo processo de escárnio da figura de Exu, associado frequentemente a personagens diabólicos do inferno cristão. Como bem detalha Talita Teixeira (2005), a construção do imaginário de ótica católica e o medo do desconhecido imprimiram o preconceito e o escárnio na crença do negro, sobretudo em seus valores. A consolidação das bases políticas e sociais brasileiras acompanha o racismo e a marginalização da prática religiosa de raiz africana. Tal qual o orixá, exu está associado a esse limiar entre dois mundos, entre o que é condenável e o que é aceito, além de ser símbolo da malandragem e do apego da vida material.

(...) A relação com o exu não demarca um território de identidade. Trata-se de um laço fluido, relação de reciprocidade seguindo um modelo próximo das relações

⁵ Curiosamente, os dois terreiros de Batuque com os quais tive contato, Sobaro e Reino de Ogum, fazem cabinda.

clientelísticas. Já o orixá é, de forma complexa, elemento constitutivo da pessoa que o incorpora (...). (DOS ANJOS, 2006, p.18)

Essa breve contextualização serve para situar as casas com as quais tive contato. No Sobaro Reino de Ogum, a maioria das sessões ocorre nas sextas-feiras e são voltadas para o trabalho com os exus. No Templo de Ogum Família Atanirê, são mais frequentes os cultos aos caboclos da Umbanda, geralmente nas quartas-feiras. Cito as vertentes apenas para constatar que há uma predominância nos trabalhos voltados ao público externo. Contudo, tanto uma quanto outra casa realizam ritos dentro das três religiões já citadas – Batuque, Umbanda e Quimbanda.

1.3 A Estética da Diferença

Como descrevi no início do último subtópico, os terreiros possuem divisões para os cultos. Essas divisões se dão no tempo e no espaço, de forma que não acontecem ritos de cultos diferentes no mesmo dia. Na casa de Jorge, o salão de entrada é também onde ocorrem as sessões de exu e o ambiente guarda poucas referências a essas entidades, apenas uma ou outra foto junto de imagens das ciganas. O mesmo ocorre em Sobaro, onde a única referência ao povo da rua, como são habitualmente chamados os exus, são as imagens de João Caveira acompanhado de duas outras imagens menores, que ficam ao fundo do salão, acompanhado de um castiçal em formato de tridente. O Salão segue a mesma proposta de ser um ambiente menos decorado, exceto pela luz negra que é posta nos dias de sessão. Essa aparente simplicidade é, ao que parece, uma construção estética sobre o que é exu. Há uma construção dessas figuras através da sombra, da penumbra, do não visto. A imagética do exu na Quimbanda é pouco explorada publicamente, já que as imagens de cada exu da casa ficam num quatinho separado, onde o olhar leigo não alcança. É comum que esses espaços guardem, junto das imagens, alguidares com oferendas, copos com bebidas, punhais, correntes, guias e elementos de animais sacralizados. Isso tudo confere um ar de mistério e morbidade muito característicos, expressos na gestualidade das entidades, nos elementos dos assentamentos, nas imagens, na musicalidade.

Birgit Meyer (2018) propõe um olhar para a estética que seja alargado para além das concepções da arte e do belo. A autora chama atenção para as formas sensórias de conceber o mundo através dos sentidos e percepções, uma noção que recupera o conceito aristotélico de *aisthesis* que engloba a capacidade humana de perceber os objetos através de diferentes modos sensoriais. A autora demonstra que as análises weberianas do protestantismo explicitam “o

entendimento limitado e a atitude desdenhosa de Weber sobre a estética e seu favorecimento do conteúdo e do significado sobre a forma.” (MEYER, 2018, P.23). Segundo a crítica de Meyer, Weber aponta que o apelo ao sensível é uma característica das religiões mágicas que não condiz com religiões racionalizadas, como o protestantismo. Nessa espécie de evolucionismo religioso, os protestantes privilegiam uma ética racional em detrimento da valorização do sensível. Contudo, tal entendimento da análise weberiana não é um consenso. Para Rabelo (2018), constatar que certos agentes religiosos buscavam a libertação da forma não é o mesmo que afirmar que este é um fim alcançável, muito menos é tomar para si esse ideal como desejável.

O que é essencial dos apontamentos de Meyer (2018) para este trabalho é o argumento de que toda religião está calcada em uma estética que lhe é própria. Disso decorre a necessidade de voltarmos nossa atenção para a materialidade que é constitutiva da religião e como materialidades específicas atuam na mediação entre humanos e divindades. Além disso, sua elaboração do que seriam formas sensoriais nos ajudam a entender as formas pelas quais as religiões modelam o corpo e a sensibilidade.

As diferentes configurações religiosas que residem no mesmo terreno possuem especificidades e temporalidades próprias. Apesar de não ter um calendário bem definido, é possível afirmar que todas as casas com as quais tive contato comemoram as datas festivas das entidades, onde há muita comida e agitação. Também costuma-se guardar especialmente o dia da entidade de frente do terreiro, ocasião na qual é possível observar o fluxo de adeptos de outros terreiros que vão prestigiar o sacerdote. As giras de exu são mais frequentes, dado que essas entidades são responsáveis por trabalhos imediatos e estão constantemente negociando uma nova troca. A estética dos trabalhos varia de acordo com a denominação religiosa e o santo homenageado.

A comparação entre uma sessão de caboclos e uma sessão de exu provoca tamanha estranheza que faria qualquer leigo dizer que se tratam de universos diferentes. Exceto pelos tambores e a sineta que nunca está ausente, em nada os eventos se assemelham. Em Sobaro, o culto umbandista é predominantemente formado por entidades brasileiras, personificadas em figuras indígenas. O *congá* não possui referências cristãs, apenas figuras negras e indígenas. Jurema, Jussara e Tupiara são alguns dos nomes das entidades que chegam rodopiando e gesticulando. As vestimentas são quase integralmente brancas, salvo uma ou outra estampa que traz nomes e contatos de terreiros. Se na gira de exus o ambiente é predominado pelos cigarros

e charutos (por vezes pólvora) que turvam o ar, na sessão de Umbanda um defumador de ervas é que perfuma cada pessoa e a casa.

Já o *xirê*⁶ dos orixás comporta tipos diferentes de vestimentas. Os neófitos dançam em círculo, vestidos de branco e com algum tecido cobrindo o *ori*, ou seja, sua cabeça, onde os orixás são assentados. Aqueles com mais tempo de desenvolvimento apresentam roupas características do seu orixá de frente, com cores vibrantes e muitos ornamentos. Como os *xirês* ocorrem com pouca frequência e, em geral, em virtude de uma data especial, é comum ver outros pais de santo no terreiro. Por isso, essas ocasiões são verdadeiras exposições de exuberância nas quais os sacerdotes saúdam os orixás através da opulência nas vestimentas. Em um desses eventos encontrei um pai de santo que era um velho conhecido. Logo que ele me cumprimentou comentei de sua vestimenta, que era uma espécie de bata completamente azul, com alguns detalhes em prata e lantejoulas. Imediatamente me disse que aquela roupa tinha vindo da Nigéria e que iguais àquela tinha outras duas. Esses eventos são momentos privilegiados de exibição, pois, segundo Rabelo (2015, p. 249), “A festa é também o momento em que o terreiro se revela para os de fora, mostrando os poderes que são aí cultivados e postos em movimento, exibindo nas posturas, gestos e roupas a hierarquia que rege a casa.”

A preocupação com a forma dos espaços e vestimentas traz à tona a importância da materialidade no trato com as entidades e com a comunidade religiosa. Para Neto (2014), o agenciamento ritual das entidades supõe um extenso e delicado trabalho artesanal que engloba diferentes modos de aproximar e separar alimentos, o uso cauteloso de certos objetos, lugares e palavras. Para mostrar isso, o autor descreve rituais de feitiçaria nos quais os elementos são alterados para criar um descontentamento dos deuses em nome de quem se deseja atacar. Em outras palavras, o feitiço é construído com alimentos e objetos ofertados a um orixá, em nome de outra pessoa, porém colocados em formas equivocadas de preparo e organização. Há uma alteração em procedimentos materiais que possuem um fim específico, sendo mobilizados para outro. Dessa forma, uma oferenda para saúde pode se transformar em algo completamente oposto. Em certos níveis, os orixás são enganados, mas em outros, não atendem ao feitiço por julgar que não é o melhor para quem o executa. Trata-se de uma relação entre agentes mediados pela materialidade.

A estética de cada denominação religiosa modula as vestimentas, a forma de se portar, de dançar e de cantar. Em consonância com Meyer (2018), podemos dizer que o rito conduz o

⁶ Nome dado ao círculo dançante que evoca os orixás no Batuque.

corpo. Indo além, diria que o corpo é feito e se faz no engajamento de múltiplos estímulos durante os ritos. Cada culto carrega uma forma de engajar o adepto e produzir sensibilidades específicas, de forma a mobilizar os sujeitos de maneiras distintas que podem ou não se cruzar. Com isso, retorno ao começo deste tópico, quando narrei uma aparição inesperada de Pai Joaquim em uma sessão de exu. Mais do que um fato inusitado, o evento fala sobre as relações traçadas entre religiosidades a partir do corpo de João. Se há dias, vestimentas, cantos, comidas específicas de cada religião, disso não decorre um distanciamento entre elas. A interconexão permanente entre os cultos se dá a partir dos filhos de santo que, em sua maioria, escolhem (ou são escolhidos em) mais de uma vertente. Com isso, quero sugerir primeiramente que há um nível de independência entre os cultos que habitam a mesma casa, embora a complementaridade entre eles seja frequentemente evocada. Em segundo lugar, chamo atenção para como as relações entre as religiosidades se baseiam nas construções de cada pessoa com sua entidade, com seu terreiro, com suas demandas, e que conduzem às trocas com os demais. No próximo capítulo, sigo tratando das diferenças entre os cultos, porém tentando entender se há uma hierarquização entre eles a partir do que dizem seus integrantes.

2 Tematizando a Diferença

Neste capítulo, procuro abrir ainda mais a discussão sobre as diferenças que habitam o terreiro, como se relacionam e se há uma hierarquização entre os cultos. Os adeptos e simpatizantes das religiões afro-brasileiras tematizam essas relações de várias formas, por vezes contraditórias e conflitantes. Procuro, então, entender de que modo a diferença é tratada, recuperando debates já colocados na bibliografia especializada.

No ano de 2021 a pandemia de coronavírus continua a afligir as famílias brasileiras, de modo a alterar de forma total as dinâmicas dos encontros. Nesse contexto, o trabalho de campo se tornou cada vez mais restrito e esporádico. A casa de Mãe Neusa seguia fazendo uma sessão e outra, só para os internos. Contudo, João, um dos integrantes da casa começou a prestar consultas em sua própria residência, para um número diminuto de pessoas. Na verdade, a vinda das entidades fora do terreiro, especialmente o exu, tinha como finalidade a limpeza espiritual do local e do adepto. O exu chegava para descarregar o filho de santo e, de quebra, aproveitava para fumar uns charutos e beber um pouco. Assim, algumas pessoas que desejassem conversar

com a entidade poderiam ir até lá. Foi a partir dessa experiência mais contida, tentando manter ao máximo as precauções sanitárias, que comecei a prestar atenção nesses encontros.

Numa certa noite, nos idos de 2019, recebi a ligação de Maria que, eufórica, me perguntava o que deveria fazer, pois o exu de João havia se manifestado no corpo do rapaz em sua casa, fora do terreiro. Na ocasião, estando fora de casa e longe de onde João reside, não pude ir até o local, mas informei Maria que poderia lhe oferecer cigarros, ver se havia vinho tinto na casa e que precisava lhe entregar o chapéu. Esse conjunto de etiquetas que costuma haver na presença das entidades ocorre também no terreiro, onde é esperado que o transe ocorra. À época, conversava bastante com João para entender como estava sua iniciação e seguidamente ele me relatava que podia sentir a presença do exu em momentos inoportunos, às vezes na rua ou em casa. Sentia tonturas e uma pressão no estomago, a perna direita enrijecia e assim se identificava que havia uma outra presença. O tipo de desequilíbrio que João passou no começo é fruto da instável relação que começa a se estreitar. Ocorrem quando a potência da alteridade ainda não foi atualizada através de rituais e de certas consagrações. Na época, o exu sequer tinha recebido o fio de contas, também chamada de guia, que identifica e presentifica a força da entidade.

. De lá pra cá, além da desenvoltura do médium, que agora não é pego de surpresa, pois ele mesmo chama a entidade⁷, tenho notado outra dinâmica ao seu entorno. A tia de João, Maria, já sabe qual guia deve apresentar, a depender da entidade que chega. Houve uma vez em que, surpreendida pela presença do preto velho, trouxe a guia da cabocla Jurema, entidade com a qual João ainda tem pouca afinidade. Mais do que isso, nasceu uma relação de cuidado, pois a entidade preza pela saúde de Maria e não cansa de entregar conselhos irônicos e ácidos, no intuito de conscientizá-la. Ao mesmo tempo, a senhora aprendeu a lidar com a presença ilustre, sabe qual a bebida deve ser servida, sabe o que lhe aborrece e suas preferências. Além disso, houve uma significativa aproximação da religião. Ela me falou durante longos minutos como se sentia bem ao visitar Sobaro para tomar um passe, um banho de ervas, “pôr cartas” (consulta com cartas oraculares, geralmente baralho cigano). Em contato com outro terreiro, Maria foi chamada pelas entidades. Foi convidada para dançar, o que aceitou prontamente, sem perceber

⁷ Nos dias em que João abre suas portas para oferecer consultas com exu Caveira aos mais íntimos, ele mesmo cuida dos preparativos. Limpa a casa, em especial a cozinha onde as conversas se dão, prepara o vinho, os charutos e isqueiro, retira do cômodo aparelhos de celular, deixa o chapéu onde a entidade possa ver logo quando chega. Em seguida, com tudo pronto, pede que sua tia toque a sineta e em poucos segundos a possessão ocorre. Há também dias em que João não se prepara para as consultas, mas sente a necessidade de chamar a entidade para limpar a casa e se limpar.

que era uma iniciação que se encaminhava. O primo de João, de uns meses pra cá, também se desenvolveu em outro terreiro.

Chamo atenção para o fato de que ninguém dali tinha qualquer vínculo com a religião. João, tia e primo não eram frequentadores de terreiros, ao menos não com assiduidade. Ou seja, a iniciação de João movimentou a família nesse sentido. João, assim como eu, começou seus intercursos no terreiro por pura curiosidade. Ele é um dos tantos casos em que o sujeito visita o terreiro despreziosamente e acaba descobrindo que terá de voltar. Assistimos juntos diversas sessões públicas a partir da assistência, até que um dia um dos exus chefes da casa lhe disse que apenas precisava de vestimentas adequadas para que a entidade de João, também um exu, pudesse se manifestar. Tendo aceitado prontamente, ele procurou a mãe de santo posteriormente para comunicar o que havia acontecido e saber os próximos passos para começar a iniciação. Antes mesmo de ter feito o assentamento⁸, o novo adepto começou a estar entre os exus, servir de ajudante e de ouvinte durante os rituais, nos quais sempre se guardava um pequeno espaço de tempo para que ele e outros recém chegados pudessem ter suas entidades convocadas. Isso ocorreu no segundo semestre de 2018, de modo que, no momento em que escrevo este texto, João possui pouco mais de três anos de iniciação.

A entidade faz com que uma série de demandas sejam postas. Ela propõe novas coisas, novos hábitos, novas dinâmicas de convivência, ela tece novas relações. A potência criativa atribuída a exu é posta em jogo nessa abertura de novos caminhos. Há uma transformação, desde o susto da primeira incorporação, passando pela paulatina adaptação, até a adesão mesmo do conjunto de preceitos que as religiões carregam. A família de origem de João não faz Batuque, não são umbandistas e muito menos quimbandeiros, mas não deixam de estar envoltos na tríade dessas religiões e a estar no bojo da agencia das entidades. Há uma adaptação a partir do contato com a diferença, ou melhor, com a multiplicidade que envolve a iniciação.

Vale destacar que a adesão de João e seu círculo familiar aos cultos afro-brasileiros (no momento da escrita desse texto ele se desenvolve na Quimbanda e na Umbanda) se deu de maneira harmônica, já que ele aceitou sua iniciação, depois que o exu de Mãe Rayane lhe disse que necessitava apenas de questões formais para aprontar a entidade, que estava quase pronta. Nem sempre ocorre dessa forma. Na verdade, abundam na literatura casos em que há resistência

⁸ Assentamento é um conjunto de objetos depositados em um recipiente de barro, que pode ou não ser enterrado. Esses objetos possuem relação com a entidade que o recebe e marca a afirmação da relação entre o ser humano e a entidade. No assentamento do exu de João há uma faca antiga, um punhal, penas de animais oferecidos à entidade, moedas diversas, tecidos, dentre outras coisas que ajudam a presentificar a potencialidade da entidade.

por parte do adepto. Birman (2005) demonstra como os seres espirituais atuam de acordo com seus próprios desejos e se tornam poderosos aliados quando a vontade dos médiuns está em consonância com as suas. Porém, esta não é uma constante. Capazes de articular rearranjos sociais e políticos, a relação com as entidades mediadas pela possessão, precisam de manutenção e cuidado. As entidades se colocam como presenças demandantes, que tentam conduzir o adepto de seu modo. Ao tratar dos caboclos, sua forma plástica e múltipla de agir sobre a vida dos adeptos, Rabelo e Flaksman (2020) argumentam que esses seres ampliam as possibilidades do estabelecimento de conexões e coexistências, que ajudam a produzir arranjos diversos na vida das pessoas que são impactados por eles. A propensão ao movimento – que desestabiliza e cria novas conexões – também é uma característica dos exus.

Desejo, com esse breve relato, enquadrar as reconfigurações que a entidade coloca. Desde o primeiro contato com os terreiros tenho sido impactado por essa outra presença, rica de valores e concepções que desafiam o olhar antropológico. Trata-se de uma alteridade experimentada no corpo e que convida à troca. Essa troca mediada com o corpo acontece para além do lugar simbolicamente marcado do ritual. A presença constante desse outro na vida dos adeptos e frequentadores dessas religiões implica num contínuo cuidado. O corpo do adepto é o instrumento de mediação entre a entidade, as diversas formas de culto e o mundo terreno. É através do corpo, imbuído de apetrechos e vestimentas, que o transe se produz e é produzido nas festas, consultas e rituais. Contudo, a materialidade corporal não se perde durante o transe. Enquanto instrumento, ele não é nem inteiramente autônomo, pois é modulado para receber a entidade; nem completamente construído, uma vez que existe para além do momento da possessão. Seguindo as pistas de Latour (2002), é preciso empenho para compreender essa simbiose, que torna o corpo receptáculo da divindade, sem que nunca possa se transformar nela por inteiro. A possessão é uma experiência de relação com uma alteridade radical que termina por manter a diferença entre as partes. É necessária uma atenção às formas de comunicação dessa relação, que se dá pela fala, pelos gestos, pelas danças, pelas comidas e demandas. Há, ainda, a relação que é estabelecida entre as entidades e entre os cultos. Religião, entidades e pessoas formam um conjunto de relações possíveis e cambiáveis.

2.1 Diferenciações e Complementaridades Entre os Cultos

Ao tematizar a diferença entre Umbanda e Candomblé a partir da visão dos adeptos, Patrícia Birman (1995) questiona se estamos lidando com religiões independentes entre si ou com um conjunto de cultos que se inter-relacionam pela lógica da possessão. Um dos principais fatores de diferenciação entre as “linhas” - isto é, Umbanda, Quimbanda e Batuque - se dá pelas entidades que são referenciadas e a forma de acessá-las.

A Umbanda que figura no território gaúcho, a partir do que tenho observado em campo, lida com caboclos, pretos-velhos, exus, erês, boiadeiros e ciganos. Essas entidades são identificadas como espíritos que tiveram uma vida pregressa e que trazem uma história personificada. Trata-se de figuras icônicas, padres, doutores, malandros, anciãos, entre outros, que assumem determinadas características mundanas e chegam ao terreiro para trabalhar. Esse trabalho compreende operações de cura, aconselhamentos, realinhamento e outros fatores que podem ser enquadrados dentro da lógica do cuidado. Há uma ética do cuidado da comunidade em que as entidades assumem papel de identificadores de problemas e demandas a serem sanadas pelo trabalho em conjunto com o mundo espiritual. A consulta com esses seres costuma resultar em conselhos que, espera-se, sejam assertivos no problema que o consulente apresenta ou mesmo omite. São receitados banhos de limpeza, descarrego, energização, fechamento do corpo ou abertura dele, além de indicação de oferendas e simpatias a serem feitas para um fim específico. Me recorde de certa vez estar muito apreensivo por conta de um novo trabalho que surgia e os desafios que seriam colocados. No terreiro, uma cabocla de Oxum se dirigiu até mim com um frasco contendo mel. Depositou um filete de mel em cada uma de minhas mãos e me abraçou, dizendo que aquilo era pra ajudar a atrair “ouro” (uma analogia para dinheiro, interpretei). Esse tipo de gesto ocorre a todo momento durante as sessões. As entidades interpelam e constroem afinidades com as pessoas que fazem parte do círculo social de seu cavalo⁹, o que faz com que haja, muitas vezes, verdadeiras consultas particulares que duram horas, a despeito do ritual que se segue. Os exus frequentemente compartilham de suas bebidas com seus entes queridos. Apesar da entidade da experiência narrada ser chamada de Oxum, esta não se trata de um orixá. Os caboclos e caboclas da Umbanda também assumem o nome dos orixás, o que pode ou não corresponder a algum tipo de ligação direta entre eles.

⁹ Nas religiões de matriz africana o adepto que recebe a entidade em seu corpo, isto é, passa pelo transe, costuma ser chamado de cavalo. Trata-se de uma metáfora do domínio da entidade sobre o corpo do adepto. Nesse sentido, a relação entre humano e entidade durante o transe pode ser ilustrada pela figura de cavaleiro e cavalo. Se o cavalo precisa ser docilizado, cabe ao cavaleiro aprender que cada cavalo têm suas peculiaridades. Ver Conceição (2019, p. 98) para uma reflexão sobre essa analogia.

Os orixás figuram no Batuque gaúcho como forças da natureza, fontes de um poder encantado que não tem qualquer aproximação de semelhança com os espíritos da Umbanda. Aliás, os signos do Batuque, como os do Candomblé, guardam estranheza com o mundo cotidiano, o que talvez seja uma das razões pelas quais essas religiões são amplamente exploradas pela literatura antropológica às custas de um relativo abandono da cotidianidade apresentada na Umbanda ou na Quimbanda. Se os caboclos carregam a identidade do sujeito simples, de fala arrastada que não liga para plurais e palavras rebuscadas, se os exus falam obscenidades, os orixás pouco se comunicam através da fala. A eles é atribuído um status de grandiosidade e esplendor. O orixá que se apresenta no Batuque possui uma peculiaridade: o total desconhecimento da possessão por parte de quem “se ocupa” (termo usado para a possessão necessariamente inconsciente¹⁰) deles. Há todo um protocolo ensaiado que promove a omissão do evento para a pessoa, sendo a descoberta da possessão um fator de risco para a saúde mental do adepto. Esse fator me intrigou em todas as sessões de Batuque que participei e um dia perguntei a uma filha de santo o que aconteceria se, por acidente, o sujeito ficasse sabendo da possessão, o que me foi respondido da seguinte maneira:

“É muito perigoso! Lá na outra casa a gente conversava na cozinha sobre o orixá do pai de santo que era muito bonito. Ele rodopiava assim, de olhos fechados, era lindo. Só que o pai de santo entrou bem na hora na cozinha e nos pegou falando de seu orixá. Ele sentiu tontura, deitamos ele no sofá e apagou. Dormiu uns dois dias seguidos e quando acordou não lembrava de nada, nem o que ele tinha ido fazer lá. Têm casos em que a pessoa enlouquece.”

Em outra situação, uma moça havia virado no santo repentinamente durante a feitura de uma oferenda. A presença do orixá não foi muito duradoura. Ergueu a oferenda nas mãos, aproximou-a de sua cabeça e agradeceu. Depois, abraçou uma por uma as pessoas ali presentes e, por fim, pediu que um filho da casa o mandasse embora, mas antes alertou que deviam me explicar do silêncio, para que eu não falasse a respeito quando o santo abandonasse o corpo do adepto. Os orixás quebram a cotidianidade, abrem espaço para o extraordinário. Constituem uma alteridade radical que habita o corpo do adepto sem que ele saiba. Além disso, em geral, a iniciação depende da correspondência do santo de frente no jogo de búzios. Ao contrário da

¹⁰ Há uma diferença entre a possessão na Umbanda e na Quimbanda para o “se ocupar” do santo que ocorre no Batuque. A possessão, em geral, assume 3 configurações: consciente, semiconsciente e inconsciente. Essas denominações dizem respeito à consciência do médium no momento do transe. No primeiro, o médium está observando, como quem olha para uma tela, a atuação da entidade a partir do seu corpo, ele tem lucidez sobre o que está acontecendo. No segundo caso, o médium oscila entre momentos de lucidez, de forma que não consegue perceber integralmente a ação e as palavras da entidade. No último caso, que ocorre necessariamente no Batuque, o médium não tem qualquer noção do que está acontecendo, sequer sabe que está ocupado do santo.

Quimbanda, onde um evento de possessão voluntária é comunicado ao médium para que ele saiba que precisa se aprontar.

A Quimbanda possui distinções formais muito evidentes. As entidades cultuadas são os exus e sua contraparte feminina, as pomba-giras, também chamadas de exu mulher, além de contar com a presença dos ciganos. São também caracterizados como espíritos que tiveram uma passagem pela terra, mas diferente dos espíritos umbandistas, essa passagem não fora edificante. Se identificam como figuras marginalizadas socialmente, são malandros bebedores que comemoram a mundanidade. Os caboclos atuam nas matas, nos rios, nas cachoeiras, nos mares, os exus atuam nos cemitérios, na rua, na encruzilhada, no lixão, nos cabarés.

A relação entre esses cultos começa nas entidades. Os exus são mediadores, possuem trânsito nos dois mundos. São escravos dos orixás quando o filho de santo se submete à iniciação no Batuque e, caso isso não ocorra, serão subordinados aos caboclos e pretos velhos na Umbanda. Há uma diferença no que se chama de exu na Umbanda e na Quimbanda e o orixá Exu, cultuado no Batuque. Enquanto que, pelo lado do Batuque, Bará ou Exu é a identidade de uma divindade, na Umbanda e Quimbanda ele aparece como uma classe de entidades, habitualmente ocupada por seres que já teriam atravessado a existência terrena e são, portanto, espíritos desencarnados, com histórias próprias. Por outro lado, Bará é o deus do movimento, da mediação, dono da rua e que figura nos mercados. É também o “responsável pelas dinâmicas de encontro, confronto e dispersão de coisas e pessoas, pela abertura e fechamento das possibilidades, dos destinos e dos caminhos.” (QUEIROZ, 2021, p.305). O assentamento de exu ou de Bará, seja na Umbanda, na Quimbanda ou no Batuque, sempre deve estar na entrada do terreiro. Apesar das diferenças, vale ressaltar que os domínios dessas entidades são semelhantes em cada religião. O que os afasta talvez seja o fato de que um carrega uma história mundana enquanto o outro tem sua história contada através dos mitos, numa realidade que é estranha aos seres humanos. Exu brinda a mundanidade de seus domínios, Bará rompe a cotidianidade com sua potência e esplendor.

Pai Joaquim, quando chega na casa de João, amarra a guia do exu em sua bengala. “Aqui eu amarro o chifrudo. Tudo que ele faz eu faço sentado”, me disse a entidade certa vez. Ele se refere ao exu Caveira de João como “chifrudo” por conta da aproximação estética de exu Caveira com o diabo bíblico. A fala remete diretamente a uma posição hierárquica entre as entidades, revelando que há uma ordem de poder entre elas. Contudo, quando olhamos mais a fundo para os trabalhos aos quais os exus são designados, aqueles restritos ao mundo dos desencarnados e das almas vagantes, vemos que essa relação é, também, de complementaridade.

Para Birman (1995) os cultos são encarados pelos seus frequentadores como detentores de poderes que se complementam, mas suas diferenciações justamente evidenciam a forma hierarquizada como são percebidos.

De acordo com a autora, a tematização da diferença e da flexibilidade com que os cultos lidam com ela é difícil de ser realizada porque rompe com a ideia do que seja uma religião, com suas fronteiras e limitações bem demarcadas. Onde os religiosos costumam enxergar conjuntos de linhas relacionadas entre si, os estudiosos, com frequência, buscam limites claros e inequívocos entre crenças que disputam entre si. (BIRMAN, 1995, P.15). A demarcação no espaço dos terreiros é um limite que define onde começa uma religião, mas onde a outra não termina. Assim, os exus são tomados como escravos dos orixás, atuando em suas demandas e abrindo caminho para sua atuação, mas a condição hierárquica entre ambos faz com que estejam em lugares separados, demarcados simbolicamente pelos fundamentos e materialmente pelos objetos, pelas portas, paredes e assentamentos. Num outro plano, esses dois mundos estão em consonância, na medida em que orixá Bará, ou orixá Exu, são forças a partir das quais os exus trabalham. Em última análise, exu atua sob um fragmento do que é Bará. Nomenclaturas iguais informam a continuidade, por um lado, e a descontinuidade, por outro.

Outra faceta da relação entre os cultos se dá a partir dos adeptos. Quando conversamos com pessoas iniciadas em alguma das religiões afro-diaspóricas, é muito comum recebermos o relato de demandas vindas das entidades. O santo pede para ser feito, cria as condições materiais de sua feitura e, ainda, pode mudar os rumos religiosos dos adeptos. Isso pode ser verificado na história de Camila, narrada por Conceição (2019, p.40), em que a filha de santo expõe suas dificuldades financeiras para realizar a feitura e, pouco tempo depois, é demitida do seu emprego (o que relata ser influência do santo). Com a rescisão trabalhista, a moça pôde comprar o que era necessário à feitura. Birman (1995) também traz um caso em que seus interlocutores narram um adoecimento causado pela recusa em prosseguir com a raspagem para o orixá no Candomblé. Meu principal contato no campo, João, teve seu ingresso na Quimbanda promovida pelo exu chefe da casa, conforme narrei anteriormente. Chamado ao qual João atendeu prontamente. Portanto, argumento que a escolha por uma religião ou outra (ou nenhuma) não é uma decisão pura e exclusivamente do sujeito autônomo que delibera particularmente suas ações. Uma vez iniciado num culto, nada o impede de receber novas demandas que o farão migrar de uma religião para outra, como demonstram Rabelo e Flaksman (2020).

Mãe Rayane me relatou que, no passado, primeiro a pessoa se aprontava no Batuque e, só depois de anos de desenvolvimento é que se aventurava a trabalhar com exus. Ao que parece, esse fluxo mudou hoje em dia. A Quimbanda se mostra mais acessível, seja pela quantidade de casas dessa linha, seja porque, em comparação com o Batuque, é um culto mais barato de se manter. Entretanto, é preciso notar que a adesão de um não indica a impossibilidade de existência e legitimação do outro. Os caminhos não são excludentes entre si nas religiões de possessão, de modo que a escolha de um culto não invalida o outro. O sujeito que passa da Quimbanda ao Batuque, ou vice-versa, não deixa de reconhecer a eficácia que o outro culto afirma possuir. Dito de outra forma, em consonância com Birman (1995), é preciso olhar positivamente para a característica flexibilização dessas religiões. A hierarquia entre entes e cultos parece obedecer a uma ordem de complementaridade onde quem está na base hierárquica não é dispensável para o funcionamento do todo. Essa hierarquia complementar é evidenciada quando surge um problema específico que uma linha não consegue sanar, apelando a outras instâncias. A pessoa pode oferecer uma bebida a exu para que seus caminhos estejam abertos, mas se precisar atravessar uma doença, a de se haver com os orixás.

2.2 Relações de Autoridade e Hierarquia

Embora tenha descrito algumas semelhanças e diferenças objetivas entre os cultos, é possível também abordar as diferenças entre as casas. Apesar das estruturas religiosas serem um tanto parecidas, as casas guardam diversidades nos conjuntos sociais, o que se deve, em parte, às diferenças de liderança. Gostaria de apontar para o caráter fortemente hierárquico dessas religiões e como as figuras centrais dos pais e mães de santo atuam na formação do adepto enquanto sujeito religioso.

Autoridade enquanto conceito encontra-se difundido nas mais diversas áreas do conhecimento, e tem em Max Weber um dos autores centrais. Para Weber (1999, p.139) dominação e autoridade aparecem como sinônimos, cujo significado é a probabilidade de, em um grupo social específico, haver obediência a determinadas ordens. Os motivos para a obediência ou submissão podem ser tanto inconscientes quanto racionais. O que confere a legitimidade a uma autoridade é um interesse na obediência por quem recebe as ordens, isto é, envolve um grau de voluntarismo na relação. As formulações de Weber podem ser mobilizadas no sentido de entender justamente os interesses envolvidos na manutenção da relação de

autoridade. Ou seja, o que está em jogo quando o sujeito aceita se submeter aos cuidados de um pai de santo e de todas aquelas pessoas que compõem o quadro administrativo do terreiro?

Diferente de Weber, Richard Sennett conceitua autoridade como “uma tentativa de interpretar as condições de poder, de dar sentido às condições de controle e influência, definindo uma imagem de força” (SENNETT, 2014, p. 33). Em outras palavras, a autoridade é mais um processo do que uma coisa. Sennet (2014) tem como foco a abordagem do medo moderno da autoridade. Para o autor, a capacidade de ser temido e de inspirar exemplo é o que constrói uma autoridade efetiva, capaz de imprimir naturalidade nas relações de mando e obediência. Nesse sentido, a autoridade é um processo interpretativo que busca a solidez de uma coisa. Não se trata, pura e exclusivamente, de uma relação de poder e sujeição. Um componente indispensável na construção da autoridade é a crença na legitimidade, medida pelo grau de obediência voluntária. Nessa concepção, a relação de autoridade será tanto mais frágil quanto maior o grau de coação necessário à obediência. Ao que nos interessa, penso que a ênfase deve se fixar no processo de construção dessa legitimidade.

Como em qualquer religião centralizada, os cultos afro-brasileiros contam com a obediência voluntária daquele que se dispõe a compreender e viver sob suas cosmologias. Contudo, o sentido iniciático desses cultos torna a relação entre sacerdote e neófito um tanto mais estreita, pois uma vez realizada a iniciação, o adepto passa de simpatizante à filho da casa, e corresponderá a uma série de funções em grupo que o coloca em contato com uma comunidade a qual passa a pertencer como irmão.

Os terreiros são procurados para a realização de serviços que envolvem os mais diversos aspectos da vida, desde a resolução de um problema financeiro, busca por emprego, relacionamento afetivo, perturbações espirituais etc., e a eficácia no tratamento dos problemas acarretará no maior prestígio da figura religiosa que a concretizou, seja ela uma entidade ou o líder do terreiro. Em qualquer uma das casas em que estive, as pessoas poderiam consultar com mais de uma dezena de entidades, prontas para ouvir, aconselhar e trocar favores, sempre sob a vigilância dos líderes. São comuns os casos em que consulentes terminam uma conversa com uma preta velha aos prantos, ou escutam abismados as reprimendas de um exu. São essas relações pessoais que tecem os vínculos entre pessoas e entidades, que acabam por atribuir legitimidade à casa, a qual é sempre reconhecida pela sua liderança. Uma das coisas que notei com muita frequência nas sessões de Umbanda e Quimbanda é que várias pessoas vão a esses eventos já esperando falar com uma ou outra entidade pelas quais nutrem admiração. É uma

forma de dar andamento a assuntos começados em outros momentos, de modo a criar conexões de afeto e confiança.

As relações de obediência não correspondem apenas a uma autoridade, mas à uma tradição, que se faz tanto ou mais presente do que as cobranças do líder do terreiro. Atravessar o limiar entre simpatizante e iniciado é se defrontar com a escolha de adentrar ou não o novo mundo. Não parece ser o médium que escolhe ter uma incorporação, ter visões, ser acometido por mal-estar ou coisa do tipo¹¹, mas se a condição para seu tratamento for sua iniciação, ele deverá ter em mente o conjunto de ordenações ao qual estará subjugado. Todo o processo de desenvolvimento das habilidades necessárias para lidar com o imponderável ocorre de acordo com os preceitos de cada entidade e as obrigações que carrega. Patrícia Birman (1995, p.54), aponta que “(...) adesão à tradicionalidade termina por possuir um sentido suplementar: um modo de ser que contrasta com a mundanidade, *locus*, por excelência, da desobediência e da desordem.” Embora o Candomblé seja correntemente referido como mais rígido em suas estruturas e obrigações, o peso da adesão à tradição também é posto na balança nas demais religiões de matriz africana. João me contava de sua incorporação fora do terreiro, pontuando o quanto sua entidade estava aborrecida por, na semana anterior, ele ter faltado a um rito para ir a uma festa. João explicou-me que havia sido avisado das atividades na casa quando já estava a caminho da festa. Seu par espiritual não aceitou a argumentação e, pela primeira vez, incorporou fora do terreiro, situação que narrei anteriormente no primeiro capítulo. Quando conversei com ele a respeito, me disse:

Ele [exu Caveira] disse pra tia que veio pra me limpar porque eu tava saindo muito e que eu tinha que manter meus acordos com ele. Que eu podia fazer o que quisesse com minha vida, mas que mantivesse o compromisso. Ele tava irritado porque eu fui na festa e também não tinha ido cuidar do quartinho dele no terreiro, não tava despachando as coisas.

Essa situação ocorreu pouco tempo depois de João dar um *ebó* para seu exu (na ocasião, fora oferecido um galo para que a entidade comesse), promovendo assim um estreitamento das relações entre eles. Depois do ritual, João passou a ouvi-lo com mais clareza e sentir sua presença pulsar em dias específicos. O adepto é cobrado pela entidade pela sua iniciação, pelo rito que realizou e pelos laços que agora possui com a outra existência.

Birman (1995) usa um relato envolvendo uma candomblecista, que sofre um castigo do orixá por conta de uma festa de carnaval, para ilustrar como a tradicionalidade representava

¹¹ Ao contrário, diversas vezes ouvi que o sujeito nunca quis entrar no caminho do santo e que foi forçado por incorporações, manifestações das mais variadas, doenças, rompimento com laços sociais e etc..

uma abnegação dos símbolos mundanos, sugerindo que o carnaval é emblemático por representar uma liberdade da sensualidade feminina, em contraste com o caráter reservado do Candomblé. Já no caso que narrei anteriormente, a entidade não estava preocupada com a vida profana que João levava, mas com a negligência em relação ao terreiro. As análises da autora nos levam a encarar o Candomblé como um universo de certo modo avesso às influências externas. O culto dos exus na Quimbanda não parece seguir o mesmo caminho, se mostra menos preocupado com influências mundanas e frequentemente as entidades são referidas pela sua amoralidade, isto é, a ausência de um código claro do que seja bem e mal, certo ou errado. Os exus não fazem juízo de valor daquilo que as pessoas pedem. Da abertura de caminhos que promove uma vida melhor à destruição de alguém, exu pode fazer, a depender do que se oferece em troca. Isso fica claro na forma como os exus se apresentam, trazendo a malandragem, a sensualidade e o vocabulário por vezes obsceno, como mostra De Souza et al (2016). São figuras mediadoras que estão, por isso, no limite entre o profano e o sagrado, entre o correto e o moralmente condenável. A eles compete a execução de trabalhos que são trocados por presentes ofertados, de modo que não há uma preocupação prévia sobre a qualidade do pedido. Com isso, podemos dizer que o adepto é implicado num dado ordenamento que é preciso ser seguido, ele é localizado no quadro hierárquico religiosos e será cobrado por suas condutas.

Rabelo (2014) mostra como as entidades passam a fazer parte do cotidiano dos médiuns, estabelecendo laços com vizinhos, amigos e familiares. Algumas vezes, a manifestação ocorre antes mesmo da iniciação. Disso decorrem possíveis alterações nas dinâmicas das convivências do médium, estabelecendo novos contatos ocasionados pela espiritualidade. No caso de João, seu exu conversa com sua tia, que mora no mesmo terreno, além de aconselhar seu primo e sua companheira. Por vezes, as entidades tomam posicionamento sobre as pessoas que circulam o cavalo, oferecendo resistência ao convívio com alguns e facilitando o contato com outros. O exu de João já se posicionou contrariamente a visita de um tio do rapaz em sua casa, pois este seria portador de energias ruins, que a entidade precisava limpar para preservar João. Mesmo sendo um iniciante ainda muito distante de se colocar como líder religioso, o exu de João já impõe suas vontades, as quais são também passíveis de negociação, mas parece haver uma disparidade de poder.

É possível observar parte da organização social do terreiro, que passa pela hierarquia, estando presente nas cerimônias públicas. Certo dia, fotografando uma sessão de exu, notei que alguns nunca saíam de seus lugares no salão. Me refiro, sobretudo, a quatro pessoas que ocupavam, uma ao lado da outra, o mesmo lugar do início ao fim da festa. Eles apenas saíam

dali quando eram requisitados e logo em seguida retornavam ao seu lugar. São pessoas cuja trajetória iniciática havia apenas começado, que ainda não haviam aprendido a lidar com suas entidades e, da mesma forma, estas precisam aprender a cavalgá-los, pois “cada corpo também coloca modos diferentes de serem feitos/ocupados pelas entidades” (CONCEIÇÃO, 2019, p. 101). Giovanna, Nathalia, João e Juliana são esses para os quais um pequeno espaço é guardado no ambiente. Eles não seguravam copos ou cigarros, não vestiam calçados. Segundo as mães de santo do terreiro, é preciso que pisem direto no chão para que a energia circule, para que assim sintam melhor as conexões com seus guias, as pomba-giras poderão usar sapatilhas quando estiverem feitas e devidamente firmadas, e os exus usarão os mocassins ou sapatos.

Em determinado momento da noite, um a um, os neófitos são chamados ao centro do salão, onde ficarão circulados de outros médiuns já incorporados. Ao ponto cantado de seu guia o desenvolvimento começa. O corpo do recém-chegado despenca de um lado para o outro. No caso das mulheres, é comum que girem em torno de si por algum tempo, até que de um solavanco o giro cessa e seu corpo amolece. Na ocasião, João parecia estar mais próximo de uma incorporação estável do que as moças. Sua entidade chegou rápido e se apoderou do corpo alto e imponente, travando-lhe as pernas, braços e coluna. Se a incorporação não se manter nesse momento de desenvolvimento, a entidade é mandada embora pelo guia chefe da casa. Do contrário, ela permanecerá na cerimônia, alocada em um dos cantos do salão. Nesse dia, foi o que aconteceu com as entidades de João e Giovanna. Lá ficaram, em seus respectivos espaços, calados a observar o rito que se seguia, até que fossem compelidos a abandonar os corpos dos adeptos.

Em que momento esses sujeitos ocuparão o lugar comum de entidade que recebe consulentes, que dança, bebe, fuma e aconselha? Isso dependerá, sobretudo, da determinação do guia chefe da casa, que concederá maiores autoridades a partir das provações a serem passadas. João me relatou que sua aprovação consistiu em duas etapas, (pelo menos até onde se recorda). Em um dado momento, quando sua entidade já chegava com certa facilidade, foi chamado pelo exu Caveira de mãe Rayane, juntamente com outra pomba-gira, para que subisse as escadas e fosse ao ambiente superior do terreiro. Lá, a entidade de João bebeu cachaça direto do chão e, logo após, apagou algumas velas na boca. Como mãe Rayane me disse em outro momento, trata-se de uma técnica para saber se de fato é a entidade que está à frente. Do contrário, o médium teria receio de executar tais ordens. Feita a prova, as entidades retornam ao salão, onde o exu de Rayane pede o silêncio e atenção de todos e proclama: “O [exu] Sete e o [exu] Veludo foram testemunhas [da prova]. Então hoje eu tô dando a fala pra essa pomba-

gira que é do meu sinhô [refere-se a São Caveira, exu de mãe Neusa], com o aval dele eu dou a fala pra ela.” Nesse momento, uma certa agitação toma conta do terreiro. Os tamboreiros tocam o ponto da pomba-gira em questão, que dança no meio de todos. Novamente o silêncio é retomado, e dessa vez o exu Caveira de João é chamado junto ao centro, para receber, também, sua fala. “Esse aqui é meu exu e eu to dando a voz pra ele. Eu dei a fala, agora não vão me falar merda”.

Ao riso geral se segue um ponto de exu caveira, que leva a referida entidade até o centro do salão para dançar sobre o olhar dos demais. Bem como a fala, a permissão para beber, fumar ou dar passe será galgada paulatinamente, se a entidade corresponder ao comportamento obediente que lhe é esperado. Hora ou outra, provas despreziosas são feitas para garantir que se trata de uma entidade de fato e não de um fingimento. O ceticismo quanto a veracidade do que ocorre é comum, tanto por parte dos mais velhos do terreiro quanto da assistência. João já passou por situações nas quais lhe pediram para apagar um charuto na língua, “comer fogo” (apagar velas na boca), e, algo inusitado, outro exu já tentou apagar um cigarro em seu braço sem avisá-lo. Essa última situação me parece um tanto quanto curiosa por evidenciar não apenas a desconfiança, mas evocar uma relação de concorrência entre as entidades.

Diferentemente de outras figuras da mitologia afro-brasileira, os exus não servem apenas por caridade, ao menos não nos terreiros que consultei. Isso significa que receberão trocas e presentes da assistência, à medida em que seus serviços forem sendo requisitados. Um emprego alcançado, uma informação privilegiada, um aviso que se mostra assertivo é sempre recompensado com bebidas, cigarros e o que mais a entidade pedir. Certa vez, após ficar bastante tempo conversando com o exu Sete da Lira, uma moça se queixava que havia sido xingada por aquela entidade. O que ocorreu foi que Sete lhe alertou de uma situação e lhe indicou o trabalho mágico a ser feito. Por ser mais barato, a moça o fez com outra entidade, que não lhe cobrou mais do que os custos dos materiais, como velas, flores e guias.

Isso leva a crer que a emergência de uma nova entidade, cujo carisma e eficácia ainda não se conhece, ameaça alguns que já estabeleceram seus lugares no terreiro e que já possuem até mesmo certa “clientela”. Por isso, tal tipo de prova, aparentemente despreziosa, pode significar uma tentativa de desacreditar o médium iniciante.

Apesar dos anos de iniciação refletirem no respeito para com os demais, isso não necessariamente se reflete no público geral, que será mais atraído pela simpatia, assertividade, eficácia da entidade, ou mesmo pelo mais acessível. Isso serve para evidenciar que a autoridade

maior de um terreiro é a mãe ou pai de santo e, raramente, filhos de santo com uma longa trajetória desfrutam de algum poder se não o de já ter internalizado os códigos e saberes próprios da casa.¹² Digo raramente por existir, no Sobaro, uma figura à qual essas atribuições cabem perfeitamente. Trata-se de Clair, uma senhora que age como secretária do terreiro, sendo responsável por marcar consultas, acertar valores e outras tarefas ligadas à organização do “reino” (a palavra reino diz respeito ao próprio nome do terreiro, Sobaro Reino de Ogum, e também é a forma como chamam o local onde fica o terreiro, já que o espaço é subdividido em diversas seções, conforme detalho no primeiro capítulo). Ela é madrinha de alguns filhos de santo, fazendo com que sua entidade também receba prestígio. Incorporada ou não, basta Clair entrar no salão onde as cerimônias ocorrem para que todos, incorporados ou não, venham cumprimentá-la. Vale dizer que não é uma saudação comum, como a que os filhos fazem entre si (dar as mãos e beijar as costas da palma), mas de uma reverência. À exceção dos guias chefes, todas as demais entidades se ajoelham ao vê-la e beijam suas mãos, num claro sinal de respeito que legitima a importante posição que Clair ocupa.

Parte da importância social que Clair representa vem de seu conhecimento. Ela foi a primeira filha de santo feita por mãe Neusa, portanto, possui um vasto tempo de casa e nível semelhante na hierarquia religiosa, por ter realizado as mesmas etapas de iniciação desta. Ela é o braço direito das lideranças do terreiro e preza pela manutenção da ordenação da casa, mesmo que isso implique em contrariar os chefes espirituais (as entidades). Em uma dada ocasião, acompanhei João ao terreiro, sabendo que aquela seria uma das noites em que eu ficaria de longe observando, pois era dia de sacrifícios e *ebós*. Nessas ocasiões, não há uma festividade no ambiente habitual. Os tamboreiros se acomodam no *abacê* do São Caveira e, naquele espaço bastante diminuto, onde geralmente as consultas são realizadas, os exus comem. Nada que ocorre lá dentro é muito acessível ao público, não tanto por tratar-se de um segredo, mas sim por conta da grande aglomeração de entidades num local tão pequeno. Para minha surpresa, uma entidade me chamou para observar tudo mais de perto, sabendo do meu interesse na pesquisa.

Ao se aproximar do fim do ritual, percebi que o exu Caveira de mãe Rayane ainda não tinha recebido seu *ebó*. Repetidamente ouvi Maria Padilha, entidade de Clair, perguntar-lhe se

¹² Esse aspecto é válido para a Quimbanda, culto no qual a relação das entidades com o público externo é de uma espécie de clientelismo. Quando nos referimos ao Batuque e seus níveis hierárquicos, a dimensão do tempo ocupa papel importante na consolidação da autoridade. Prandi (2001) aponta para a importância da noção de tempo no candomblé, como fator central na construção da autoridade, que está diretamente ligada ao saber que se adquire conforme os anos de iniciação, uma vez que a experiência acumulada pressupõe maior saber. Voltarei a esse ponto no terceiro capítulo.

já havia comido, ao que ele respondia negativamente. Com a proximidade do final, notou-se que faltaria um animal para o *ebó* de uma entidade da casa, ao que prontamente o exu Caveira respondeu que serviria aquele que seria o seu para que a entidade recebesse. Com a voz ríspida e certa irritação, Maria Padilha o repreendeu, dizendo-lhe que não podia fazer isso, pois tratava-se de um erro dos filhos da casa e ele, como autoridade, não poderia, sob hipótese alguma, deixar de comer. Caveira tentava contra-argumentar, dizendo que o faria em outra ocasião, mas Padilha permaneceu resoluta. Ao final, foi pedido a um filho da casa que fosse arranjar o animal que faltava. A resolução desse conflito se deu pela defesa da autoridade da casa por outra entidade, o que mostra o desejo na manutenção dessas posições. Também fica evidente que não é apenas o tempo de iniciação que promove a autoridade de alguém no terreiro, mas o domínio de conhecimentos, das práticas e dos fundamentos.

Certamente, se a entidade de Rayane tivesse dado cabo ao seu plano, uma reprimenda seria passada na sessão seguinte, pois se tratava de um erro por parte dos filhos de santo, que resultaria numa exclusão da participação de um dos chefes da casa na cerimônia. Maria Padilha desempenhou a mesma posição que Clair nesse sentido, operando como portadora da tradição e agindo para mantê-la, ainda que ela não estivesse no topo da hierarquia.

As relações hierárquicas se apresentam nesses micros eventos, de forma a deixar antever a obediência internalizada que dispensa o uso da força. Algo terá saído muito do controle se Rayane ou Neusa precisarem levantar a voz com algum filho. Sennett (2014) utiliza como exemplo de autoridade a figura do maestro Pierre Monteux. Este, diferente de outros regentes, tinha uma forma amável e gentil de impor seus desejos. Na ocasião descrita pelo autor, um músico peca na execução das notas e Monteux reage ao erro parando a orquestra e observando-o em silêncio, como quem aguarda por uma explicação. O regente não necessitava de coerção ou ameaça para lidar com subordinados, mas não deixava de imprimir sua vontade por meio da exemplaridade. Da mesma forma, a vida no terreiro Sobaro é conduzida por figuras que são, antes de tudo, matriarcas de uma comunidade. Tal qual Monteux conduzindo os músicos a melhorarem suas performances, Rayane e Neusa conduzem seus filhos nas múltiplas relações que experimentam, seja o encontro com suas entidades, seja a resolução de seus problemas pessoais.

Quando os filhos da casa não permitem que a figura central faça certos esforços, nem que se sacrifique em nome dos demais, quando as entidades ou as pessoas se colocam de joelhos ao notarem a presença repentina da liderança no salão, são todas formas de explicitar o medo (principalmente medo da ausência) e a disciplina que as mães de santo inspiram. Isso se constrói

tendo base na experiência vivida pelas duas mulheres e suas trajetórias de longa data. Os anos de iniciação e os inúmeros trabalhos espirituais e materiais realizados atribuem a elas a credibilidade e a legitimidade, de forma que, em geral, suas histórias se traduzem em respeito e obediência voluntária. “A minha mãe não botou ninguém no santo”, me dizia Rayane ao se referir àqueles que foram adotados por Neusa e que são seus irmãos de criação. Ao dizer isso, Rayane sugere que Neusa não impunha que seus filhos de criação fossem também seus filhos de santo, supondo que, se o são, é por vontade própria e admiração. Assim ocorreu com Clair, primeira filha de santo de Neusa, que desde que foi auxiliada pela mãe de santo e suas entidades se apaixonou pelo universo afro-religioso. Clair ficou maravilhada com Neusa e optou por viver a vida ao seu lado, se tornou mão direita da casa e criou seus filhos no mesmo terreiro em que trabalhava. As relações entre essas mulheres estão amarradas não apenas por laços religiosos, mas familiares e afetivos, construídos em anos de cuidado mútuo.

Com alguns exemplos, procurei demonstrar que existe no terreiro uma gama de formas pelas quais a autoridade se apresenta. Mas como se dá essa espécie de autodisciplina que faz com que as pessoas estejam constantemente vigiando seus lugares na hierarquia e legitimando o poder do líder?

Ao falar da disciplina moderna e dos modos de coerção, Sennett (2014) chama atenção para o fato de que, antes do século XIX, a disciplina era imposta à força, de forma que não era incomum um empregado de uma casa ser agredido pelo seu senhor, ou de uma criança ter suas traquinagens reprimidas com violência. Há ainda a palmatória, que paira no imaginário popular como método de castigo e de imposição disciplinar. Todas essas formas de exercer poder promoviam a obediência do exterior ao interior, isto é, o medo das consequências promovia a disciplina. Ao longo do Século XIX a possibilidade do castigo físico sofreu alterações. Paulatinamente, a violação dos corpos passou de ato corriqueiro ao estatuto de incivilidade e vulgaridade. Com isso, novos dispositivos foram tomando o lugar da violência, um deles, bastante difundido e muito presente é a vergonha. E o que levou a vergonha a substituir o chicote foi que, ao invés de um controle externo, a “vergonha que uma pessoa autônoma é capaz de despertar nos subalternos é um controle implícito” (SENNETT, 2014, P.131). Sob esse aspecto, não é necessário que o líder destrata seus subordinados, tudo que tem a fazer é demonstrar sua perícia e realizar seu trabalho com maestria. Não são os momentos de humilhação que promovem controle, mas o tratamento indiferente, a desvalorização constante que acaba por sustentar as posições de dominação.

A vergonha certamente é um mecanismo disciplinar na casa de Jorge, mas não no sentido subjetivo evocado por Sennett. Na casa do pai de santo, são comuns as situações em que um filho tem sua atenção chamada por algum deslize. Num dia de *xirê* em que o terreiro estava lotado, observei Jorge, da porta do salão principal, chamar alguns nomes para que entrassem e participassem da sessão: “É muito bonito eu ter que chamar vocês assim, na próxima vou fazer uma chamada”. Em outra ocasião, Jorge falava a uma entidade da Umbanda: “é incrível, têm anos que chega e ainda não sabe como fazer”, se referindo a forma com a qual o corpo do médium sofrera na incorporação. Mesmo com uma entidade, que supostamente é mais elevada espiritualmente, Jorge não se limita ao impor sua posição. As entidades que o pai de santo incorpora não são diferentes. Em uma sessão de Quimbanda vi exu Tiriri, entidade de Jorge, falar a outro exu: “tu quer aprender ou não quer? Quando teu nego for pra São Paulo eu quero ver como ele vai se virar”. Na ocasião, Tiriri chamava o semelhante para ajudá-lo no descarrego de uma cliente. A forma com a qual Jorge conduz a casa é com um pulso firme mais evidente e menos sutil, com um caráter mais paternalista. Os filhos da casa Atanirê têm mais idade em comparação com Sobaro. Ainda assim, a figura de liderança imponente funciona sem que se abale o respeito pelo pai de santo. Desde que comecei a acompanhar o terreiro não notei a diminuição de filhos, pelo contrário. Ou seja, dentro do que se propõe, os mecanismos de autoridade são eficazes.

Rayane me disse numa dada ocasião que Neusa é uma ótima mãe, mas uma mãe de santo ainda melhor. Em todo período no qual acompanho a casa, nunca presenciei uma situação em que Neusa agisse com a autoridade que lhe cabe por meio da força ou da humilhação. Nem ela, nem seus guias. Quando tenho a oportunidade de ouvir suas entidades falando, me deparo com figuras centradas, que aguardam a atenção de todos quando precisam se comunicar ao grande público, sem para isso alterar o tom. São Caveira, exu de Neusa, fala baixo, com voz tranquila e uma entonação leve, ao contrário da maioria dessas entidades, que costumam ter a voz grave e gutural, além de falarem com grosseria muitas vezes. Já presenciei entidades repreenderem de forma dura umas às outras para pedir silêncio enquanto seu senhor falava. São muitas vezes não aparecia no terreiro nos dias de sessão, seja porque estava empregado em outros afazeres no momento, ou para poupar a mãe de santo que já possui certa idade. Quando São aparece de surpresa no salão onde as sessões ocorrem, não demora para todos lhe saudarem se ajoelhando, ao que ele responde com gestos de mãos ordenando que se levantem. A força da liderança está em algum lugar que não no domínio da coerção, na forma corriqueira. Suponho que esteja, antes, no desejo subjetivo de ser liderado por alguém notável, a figura de um líder

carismático que oferece, mais do que dominação, cuidado, orientação e amparo, além de exemplaridade.

O universo afro-religioso compõe um ambiente que guarda, paradoxalmente, a existência de autoridades em posições hierárquicas que impõe medo, e a família de santo, que simboliza um grupo de laços sólidos que oferecem certa estabilidade aos componentes. Passar pelo processo iniciatório nessas religiões é colocar-se em sujeição, é entregar, em boa medida, o controle do corpo ao pai ou mãe de santo. Ao abrir-se para tais afetações, o sujeito se situa na dualidade entre o medo da autoridade e o desejo por ela, calcado na exemplaridade, na eficácia simbólica e na performance das figuras de liderança.

3 Chefia Indígena e Autoridade do Terreiro

A autoridade nos terreiros que visitei parece estar presente simultaneamente no líder e em certas figuras da comunidade. Há, da forma como interpreto, uma complementaridade entre essas esferas de poder, de modo que elas se articulam, sem que se perca de vista o lugar hierarquicamente marcado. Para Reginaldo Prandi (2001), experiência de vida, aprendizado e saber são conceitos fundamentais nos quais se baseiam a autoridade religiosa e a hierarquia sacerdotal no Candomblé. O autor defende que olhar para as ideias originais africanas que fundam tais noções em oposição à forma de vida ocidental pode nos dar pistas para a compreensão de aspectos centrais nessas religiões. As noções de tempo de experiência, saber, aprendizado e autoridade são mobilizados para resolver contradições nas quais se envolvem religiões místicas (no sentido de que vivenciam uma história cíclica) situadas numa sociedade predominantemente ocidental onde esses conceitos assumem outro significado. É central no trabalho de Prandi que, uma análise das mudanças e transformações culturais decorrentes da transposição sociocultural provocada pela escravidão, pode ser operada por via da tentativa de reconexão simbólica da África com os terreiros de Candomblé brasileiros. A partir daí, o autor recupera o que os iorubás entendiam por tempo.

O tempo é um desses elementos aos quais o novo adepto do Candomblé precisa se adequar, pois não é o mesmo tempo da sociedade ocidental. Isso porque a temporalidade do terreiro é aquela da prática, do período que as coisas levam para serem feitas que se sobrepõe à marcação do relógio ou do calendário. Por isso, Prandi (2001) relata que é comum ter hora para chegar no terreiro, mas que uma vez lá o instrumento de medição do tempo tem pouca utilidade.

Se o tempo valorizado é o da realização de atividades específicas, logo, aqueles com mais trajetória de experiência com a religião recebem mais autoridade. A posição dos mais velhos dentro dos terreiros recebe destaque por comportarem o conhecimento que só se aprende estando em contato frequente com as “coisas de santo”, e a partir do domínio das competências necessárias. Isso é colocado por Prandi (2001) como sendo também uma herança dos povos Iorubás que, por não conhecerem a escrita, concentravam nos idosos todo o conhecimento cultural e o domínio dos mitos, de onde vem boa parte das práticas religiosas e das relações com as entidades. Toda a hierarquia do terreiro tem como base essa dinâmica de “quem vive mais, sabe mais”, segundo o autor nos sugere. A conclusão a que chega Prandi é a de que a contabilização em anos de iniciação, no Candomblé, corresponde a uma maneira de contar o tempo para atribuir o valor que ele sempre teve nas sociedades Iorubás, além de demarcar uma assimilação da cultura ocidental. O aspecto focalizado por Prandi, no qual o tempo traduzido em experiência de vida é fundamental para a construção da autoridade, é algo que não deve ser ignorado. Mas seria esse o único e definitivo aspecto a ser considerado?

Se um sujeito mais velho viveu mais, aprendeu mais, praticou mais e por isso detém certo status no grupo, disso não decorre que pessoas jovens que estejam desde cedo imbricadas nas coisas de santo, e por isso desenvolvem as mesmas habilidades, não possam ocupar lugares de prestígio. Mãe Rayane, enquanto me contava a história do seu terreiro, falava de certa vez em que fora prestar um atendimento oracular para uma consulente. À época, Rayane tinha por volta de 14 anos, o que causou espanto naquela que, tendo pagado pelo jogo de cartas, não esperava que uma criança fosse operar o oráculo. Revoltada e prestes a pedir o reembolso do valor pago pelo serviço, a senhora se impôs sobre aquilo que lhe parecera um absurdo. Rayane pediu que a senhora permanecesse e que não cobraria pelo atendimento.

“Eu me concentrei, chamei pelos meus pais, pelos orixás e comecei a jogar. Daí falei pra ela: a senhora tem uma filha, essa filha tem um problema grave de saúde e é isso que trouxe a senhora aqui. Quando terminei a consulta ela estava em prantos e me pediu desculpas.”

O relato de Rayane sobre uma situação em que sua autoridade foi desafiada diz respeito justamente ao embate entre o tempo contado em anos que atribui um certo lugar a uma criança e o tempo da religiosidade. O segundo, não leva apenas em conta o tempo corrido, mas a quantidade de experiências e expertises que um adepto é capaz de acumular. No caso, embora Rayane fosse uma adolescente aos olhos da consulente, ela já se encaminhava para assumir um lugar de sacerdotisa, podendo ter seus próprios filhos de santo e até mesmo assumir o terreiro quando sua mãe de santo e de origem não pudesse. À época da nossa conversa, Rayane estava

com 23 anos, desde os 8 já recebia seu exu João Caveira e sua cabocla Jurema. Com 23 anos, a jovem mãe de Santo já havia cumprido todas as etapas iniciáticas que se espera, se igualando à sua mãe de santo e tendo, conforme me relatou, mais de 50 filhos de santo, inclusive pessoas idosas.

As supostas adaptações do fazer religioso ao tempo ocidental, ao que parece, são atualizações de virtualidades próprias aos cultos. Isso nos leva a pensar na plasticidade que as religiões afro-diaspóricas dispõem. Os conceitos, por si mesmos, são vazios de significado, de modo que noções como as de temporalidade só tomam corpo em relação com outros elementos da sociedade geral. Contudo, a noção de autoridade não está atrelada unicamente à questão do tempo, do contrário uma criança não poderia ocupar um lugar de poder dentro desse contexto. A hierarquia religiosa comporta uma série de lugares que exercem autoridade sobre os demais e estão, ao mesmo tempo, subjugados a outros. Uma adolescente pode, por um lado, assumir o que se espera de um sujeito de pouca idade na concepção popular e, por outro, ter um papel central na constituição do terreiro. Em suma, o lugar social de uma criança não equivale necessariamente ao lugar social de alguém com pouca idade. Esse ponto é demonstrado por Christiane da Rocha Falcão (2021) ao tratar dos ogãs crianças, uma forma de autoridade ritual no Candomblé. Se Prandi (2001) contrasta o tempo nessa religião com o tempo da sociedade ocidental no sentido de destacar as diferenças presentes em ambos, Falcão (2021) vai pelo caminho de afirmar a complementaridade entre as duas noções. A autora argumenta sobre a capacidade negociadora do Candomblé enquanto “um sistema regido por regras e teoria próprias, mas que se reproduz materialmente e imaterialmente em diálogo com regras e parâmetros da sociedade nacional” (FALCÃO, 2021, p. 382).

Falcão (2021) narra o caso de Junior, um menino de 11 anos que é um *abiauxé*, o que significa que seus pais realizaram sacrifícios iniciáticos ou obrigações enquanto ele ainda estava na barriga da mãe. Dessa forma, o *abiauxé* nasce feito, não sendo necessária sua iniciação no Candomblé. Os primos de Junior, outras duas crianças de idades próximas, ainda negociam sua iniciação, enquanto o destino de Junior como ogã já está praticamente definido, marcado. O ogã, diferente do rodante, não experimenta o contato com os orixás através da possessão, mas está condicionado a ter autoridade ritual perante os rodantes e, tais quais eles, seus orixás influenciarão e se farão presentes de outras formas no seu cotidiano.

É interessante notar que Junior se encontra nos dois universos simultaneamente: ele ainda é uma criança que está sob os cuidados e ordenamentos dos pais de origem que, inclusive, usam a autoridade familiar para exigir de Junior favores a partir de seu lugar no terreiro, como

quando o pai do menino lhe convence a chamar o *erê* de sua mãe de origem para que o pai pudesse consultar com a entidade (FALCÃO, 2021, p.400). Já no terreiro, como ogã, Junior exerce seu poder diante dos orixás e dos demais adeptos e quando tem sua autoridade questionada por sua pouca idade, tem a autorização para chamar o orixá do adepto para que este o coloque em seu lugar. As duas posições estão negociando constantemente e podem ser conflitivas em determinados momentos. Também cumpre notar que no momento da pesquisa de Falcão, Junior ainda não havia sido confirmado como ogã¹³ e ainda assim assumia sua autoridade enquanto tal, numa clara demonstração que ele já nascera feito. Isto é, uma prerrogativa do rito sobre a institucionalização do cargo. A iniciação pela confirmação marca a definitiva autoridade do ogã, que por sua vez está atrelado a ela por seu *odum* - conceito nativo que pode carregar o significado de destino, sorte, ou, nesse caso, um aspecto da vida que não pode ser alterado, apenas se aprende a lidar. Ele é, antes de ser feito. Se o destino do rodante é ser possuído pelo seu orixá, ao ogã é a autoridade compulsória que é designada. Conforme Falcão (2021, p.387) “o espaço do ogã é visto como uma condição privilegiada, mas natural, e a autoridade ritual como prática é experimentada no cotidiano, na personalização das relações com os espíritos e como experiência pública.” Ser ogã é, então, constitutivo da pessoa.

Um outro aspecto a ser destacado em relação à autoridade do ogã é seu poder sobre o orixá do outro. Junior, ainda que seja uma criança, pode chamar um orixá (mas nunca o seu próprio) ou expulsá-lo e, uma vez no corpo dos adeptos, as entidades prestarão reverência a ele. Isso implica dizer que mesmo a divindade está sujeitada pelo poder do cargo de ogã, até que seus poderes estejam atualizados e alinhados com o adepto, processo que dura 21 anos no Candomblé. Tal aspecto é discutido com cuidado no trabalho de Emili Conceição (2019), que demonstra como os deuses aprendem durante o caminho iniciático. Esse aprendizado passa por uma etapa de sujeição daqueles que já estão estabelecidos na hierarquia. Uma hierarquia construída pela senioridade, conforme Prandi (2001) sugere, mas também por posições marcadas ritualmente, a despeito do tempo de feitura.

É possível, a partir dos trabalhos de Prandi (2001) e Falcão (2021), conceituar o que se entende afinal por autoridade nas religiões afro-diaspóricas? A partir da leitura desses autores e do que desenvolvi até aqui, tenho notado que a autoridade é situacional e se moldará levando

¹³ Parte porque seu pai de origem acredita que esta é uma decisão a ser tomada depois dos 18 anos de idade, isto é, levando em conta o tempo contado em anos de vida, e em parte porque sua condição de *abixé* implica que sua confirmação seja mais delicada, de modo que um erro na confirmação pode acarretar sérios riscos, segundo sua mãe de santo.

em conta o domínio de saberes e práticas específicas, a senioridade, a proximidade com as entidades e os adeptos. Para desenvolver melhor essa ideia, busco comparar a chefia indígena das populações sul-americanas na obra de Pierre Clastres com o sistema dos terreiros gaúchos.

Subentende-se que há numa relação de autoridade uma parte que manda e outra que obedece, sem necessariamente a presença de um quadro administrativo ou associação, mesmo que seja muito comum, segundo Weber (1999), a presença de pelo menos um deles. Uma relação de autoridade conta com certa vontade de obedecer, isto é, um interesse individual ou coletivo na manutenção dessa relação. Esse interesse pode ser tanto racional voltado a fins específicos quanto inconsciente. O vínculo de um líder com o quadro administrativo - que é, em resumo, um dado número de pessoas com as quais se pode contar para a manutenção da ordem e organização – será relativamente instável se for mantido pelo interesse puramente material e racional. Em geral, há uma dose de interesses afetivos e ou racionais voltados a valores. No entanto, Weber (1999) chama atenção para o fato de que nenhum desses motivos é capaz de garantir a manutenção de uma relação de autoridade. Por isso, em todo caso, há de se despertar e cultivar a crença na legitimidade da dominação.

O líder de um terreiro, o pai ou mãe de santo são, antes de tudo, mediadores da experiência dos adeptos. Aquilo que é passado pelo líder segue o *fundamento*, noção que aciona o passado, a memória das origens que construíram as bases dos ancestrais. Aqui, não se trata da raiz africana mítica, que poderíamos chamar de tradição, mas de uma linha sucessória mesmo. O fundamento é o fundamento de cada casa. Algo como o pilar modulador das condutas, que é recuperado do passado, daquele que passou o axé para a mãe ou pai de santo. Fundamento também é usado para designar o “lado” que se cultua, por exemplo, “nação de fundamento Cabinda”, conforme me falou Mãe Rayane.

Pierre Clastres (2014. p.46) argumenta que estudos etnológicos costumavam categorizar as populações indígenas de duas formas no que tange a sua organização política. Por um lado, defendia-se que a maior parte das sociedades indígenas era desprovida de qualquer organização política sólida, sendo ela estagnada em um estágio pré-político de sua história. Oposta a essa ideia, havia a noção de que alguns desses povos haviam ultrapassado a barreira anárquica e chegado em uma instituição política, porém tomada pelo excesso, caracterizado pela tirania. O que as duas visões têm de complementar é que, seja pela falta ou pelo excesso, ambos modelos negam a “justa medida” do poder político (ibdem). O trabalho do autor vai no sentido de confirmar o que os primeiros etnógrafos e viajantes relatavam sobre os povos nativos brasileiros: a característica mais marcante do chefe indígena é sua quase ausência de autoridade.

Apenas alguns poucos grupos sul-americanos têm a autoridade bem demarcada, outros sequer possuem um termo para designar o chefe (idem). Como é possível um chefe sem autoridade? Como a instituição da chefia se mantém sem substância?

A análise de Clastres (2014) parte de três propriedades fundamentais do líder indígena, classificação que toma por empréstimo de Robert Lowie. O chefe é um “fazedor de paz” (idem, p, 48) ele modera os conflitos a fim de neutralizá-los, por isso há uma separação frequente entre o poder civil e militar. Além disso, o chefe precisa ser generoso, o que significa estar disposto a despende de seus bens quando forem solicitados. Por último, a terceira propriedade é a de que apenas um bom orador pode chegar à chefia. Há ainda um quarto ponto destacado pelo autor, a saber, a aceitação da poligamia na maioria dos povos sul-americanos, não como valor universal, mas um privilégio do chefe. Quando não é reservada apenas à chefia, a possibilidade de um homem desposar mais de uma mulher encontra-se circunscrita, no território supracitado, ao signo da escravidão, da existência de castas e de atividades guerreiras. Esse elemento de distinção pode revelar aspectos da própria vida política dos grupos a partir do modo como é manejado.

Clastres (2014, p. 55) chama atenção para o caráter distintivo do primeiro aspecto ante os demais. O papel de mediador de conflitos e fazedor de paz não opera do mesmo modo que os outros aspectos da chefia, pois “estes últimos definem o conjunto das prestações e contraprestações, pelo qual se mantém o equilíbrio entre a estrutura social e a instituição política”. Há aí, em primeira análise, uma troca: o chefe possui poder sobre um número maior de mulheres em relação aos outros homens, enquanto que o grupo usufrui de seus bens, de sua generosidade e de sua oratória. Seguindo esse modelo que coloca a troca de mulheres como base da fundação da sociedade, Clastres argumenta que a poliginia do chefe é o que o grupo lhe oferece em troca de suas atribuições de orador e administrador. O que difere o poder moderador é que as demais propriedades constituem o conjunto de condições que tornam a esfera política possível. Enquanto isso, a moderação do chefe é o que garante o funcionamento das funções cotidianas. Se o chefe não detém autoridade e goza de um poder enfraquecido frente a opinião popular - tendo em vista que as decisões são tomadas com pouca segurança e contanto com a boa vontade do grupo, que pode ou não seguir suas ordens -, as situações de conflito colocam em xeque sua própria posição. O conflito clama pela intervenção de um poder contestatório que o chefe não possui.

No entanto, tratar a relação do líder com o grupo em termos de troca, acentua ainda mais o paradoxo da ausência de autoridade. Clastres (2014) mostra como cada uma das propriedades

dessa relação possui paradoxos que vão no sentido de negar o poder do chefe sobre o grupo. Na poliginia, o movimento vai do grupo para o chefe, de modo que este não poderá jamais devolver tantas mulheres quantas lhe forem oferecidas. Os bens vão no sentido oposto, do chefe para o grupo, que por sua vez não oferece uma contraparte econômica ao líder, ele continua a exercer as funções de caça e agricultura. A oratória não é tida como um privilégio, mas como um dever do chefe. Inclusive, tudo se passa como se o bom orador fosse levado à condição de chefe e não o oposto. Temos, então, o cerne do argumento do autor: o grupo é contra o poder porque ele nega o valor da troca, valor este que funda o social. O poder está na margem do sistema total e introduz a ruptura no circuito de troca de bens, palavras e mulheres.

Em que aspectos a chefia indígena das populações sul-americanas pode ser comparada com as autoridades dos terreiros afro-gaúchos? Não há, até onde pude acompanhar, algo parecido com a troca de pessoas, de forma que vou deixar de fora este aspecto da análise de Clastres. A mãe ou o pai de santo podem ser apresentados como bons oradores, bons mediadores de conflitos e líderes dispendiosos?

A oralidade é um pilar fundamental das religiões afro-gaúchas e é pela comunicação oral que se passa boa parte do aprendizado no terreiro. O saber que se dá pela memorização e incorporação, construído no cotidiano das casas e ao longo de anos de experiência possui maior valor atribuído em relação à palavra escrita. É algo que se mostra evidente também no Candomblé, onde a chegada de novos adeptos escolarizados que possuem apego aos textos escritos causa ruídos nas relações do terreiro, conforme Prandi (2001). Isso porque o imediatismo do acesso aos aspectos mais íntimos da religião por via do texto contrasta com o conhecimento da experiência, do contato com o outro, do saber que se constrói nas inúmeras atividades do terreiro. As autoridades no terreiro estão envolvidas nas atividades prosaicas, das mais simples às mais complexas, através das quais o aprendizado é passado, de modo descentralizado e paulatino, o que implica que é necessário aprender a aprender, estando com o outro, num constante exercício de catar folhas (RABELO, 2015; CONCEIÇÃO, 2019; GOLDMAN, 2005). Além disso, há situações específicas em que a oralidade do sacerdote é mais exigida, como nos momentos que precedem os rituais, onde os deuses são chamados a trabalhar.

A mediação que as autoridades do terreiro operam não está apenas nos momentos de conflito, nos quais são invocados a agir para resolver contendas entre os filhos da casa e auxiliar em problemas particulares, situações em que os oráculos são frequentemente mobilizados. É na relação com as divindades que a mediação se faz mais necessária e indispensável. A adaptação

à convivência com uma alteridade que pode ou não tomar o corpo (através da possessão), mas que de todo modo produz efeitos na vida das pessoas, é perpassada por momentos atípicos que envolvem potenciais perigos e conflitos. Isso porque o que está em jogo no desenvolvimento do adepto é uma negociação com as entidades, que se opera, novamente, pelos oráculos, principalmente búzios, tarot e baralho cigano. O conhecimento dos orixás que comandam a cabeça e o corpo do adepto se dá através dos búzios no Batuque gaúcho e a aceitação ou não da pessoa pelo orixá se dá através de ritos iniciáticos de aproximação entre adepto e divindade. O estabelecimento do vínculo que se estenderá pelos anos de desenvolvimento tem início por intermédio do pai ou mãe de santo. Nos cultos que pude visitar era relativamente comum ocorrer transe em pessoas não iniciadas, causando confusão no sujeito. Nesse tipo de evento, o papel de mediador se faz ainda mais necessário, pois a conexão da pessoa com o universo das religiões se coloca como imperativo repentino.

A generosidade da chefia indígena ilustrada por Clastres (2014) se apresenta quase como uma servidão do chefe em relação ao grupo. O caráter de bom provedor é essencial para a manutenção do frágil poder do chefe e, por isso, se exige deste que seja também um exímio caçador, para que tenha sempre meios para despender e alimentar a população. A generosidade das lideranças dos terreiros se expressa, sobretudo, nas festividades onde alimentos típicos e simbólicos colorem as mesas e atraem multidões. Porém, os eventos em que mais se despender comidas e bebidas são patrocinados pela própria comunidade do terreiro, que homenageia os deuses oferecendo de comer aos humanos. Eventos públicos são uma oportunidade única de exibição, onde os orixás, caboclos e exus são honrados e o terreiro como um todo se abre para o exterior, projetando o poder que ali circula (RABELO, 2015, p. 249).

Se a autoridade no terreiro é difundida entre diversos seres, pessoas e entidades, o ato de oferecer festividades públicas e compartilhar recursos para a sociedade mais abrangente impulsiona, mais acentuadamente, o nome do pai ou mãe de santo e de suas entidades. As casas costumam carregar o nome do orixá ao qual pertence a cabeça do chefe, de modo que toda promoção do terreiro é endereçada a uma entidade que está vinculada diretamente com o sacerdote. Não só isso, quando o terreiro é aberto para fora, nota-se os nomes dos pais e mães de santo, juntos com os nomes dos terreiros, estampados em camisetas e agasalhos, de modo a marcar quem é de dentro e quem é de fora, mas também deixar claro quem está propiciando as comemorações. Sendo assim, aquilo que é despendido pelas lideranças da casa parece voltar na forma de prestígio para a própria, mas principalmente para os dirigentes do terreiro e suas entidades.

Para finalizar, gostaria de pontuar que, como já sinalizei antes, a autoridade se encontra difundida por diversos seres no terreiro, mas é importante não confundir isso com um modelo descentralizado de organização. Abaixo dos orixás, estão as mães e os pais de santo, figuras que detêm um poder acentuado, diferente da chefia indígena. Se o ogã possui influência sobre os demais filhos do terreiro, isso se dá porque a chefia o permite, e sua posição é produzida pelos rituais que o chefe da casa conduz. A senioridade que se converte em autoridade pelo domínio dos códigos, práticas e efeitos caminha de mãos dadas com as lideranças, mas é dessas que parte a última palavra. Pensando junto com os sujeitos da minha pesquisa, parece-me que a senioridade não é a única a conferir legitimidade, pois fazer o santo e cumprir com suas obrigações e etapas também o faz, como é o caso de Mãe Rayane que, com 23 anos já possui mais de 50 filhos de santo. A exemplaridade e a generosidade não sustentam o posto da liderança, de modo que uma medida de coerção e constrangimento, como encontrado na figura de Pai Jorge, também têm seus momentos. Há ainda de se notar que a liderança religiosa é, necessariamente, um hábil manipulador das potencialidades espirituais. Ou seja, o líder precisa ser eficaz na produção de efeitos: curas, proteções, sorte, aberturas de caminho, aconselhamentos e, como não podia deixar de ser, na manipulação de oráculos. Há de se perguntar sobre a agência e autoridade desses objetos – cartas, ossos e conchas – sem os quais as decisões importantes não são tomadas. Quem pode manipulá-los? Quem é responsável por fazê-los? São algumas das muitas questões que ficam em aberto, às quais este trabalho não buscou responder. A realidade dos terreiros é um excesso de coisas a serem exploradas em seus efeitos, afetos e implicações.

Considerações Finais

Nesse intercurso, procurei explorar categorias da organização social dos terreiros. Parti do trabalho de campo em 2 terreiros da cidade de Porto Alegre, em que se cultua o Batuque, a Umbanda e a Quimbanda. Meu objetivo foi entender como se constrói a autoridade dentre os adeptos, não apenas nas figuras centrais dos sacerdotes.

No capítulo que abre este trabalho, tratei de apresentar o universo onde minha pesquisa se desenhou, as casas Sobaro e Família Atanirê. Cruzei as portas do terreiro para investigar todo um ecossistema de coisas explícitas e ocultas, visíveis e invisíveis. Também nesse capítulo detalhei as configurações de cada culto, suas peculiaridades e semelhanças, a partir das minhas

observações em campo e dos trabalhos de Pernambuco (2019), Oro (2002, 2008) e Dos Anjos (2006). Demonstrei que, apesar de terem configurações espaciais distintas, todas as casas possuem demarcações simbólico-materiais entre cultos, entidades e pessoas. Há uma estética própria que limita os espaços, de modo a apontar onde começa um culto e onde outro não termina. Chamei atenção para a materialidade constitutiva de cada religião e, com Meyer (2018), para uma dimensão da estética que focaliza as formas sensoriais de apreensão. Sugeri que o corpo é feito pelo engajamento de múltiplos estímulos sensoriais nos ritos, os quais ele também produz.

Na segunda seção deste trabalho procurei explorar o modo como as diferenças se relacionam a partir das religiões. Primeiro, segui pelos caminhos da iniciação, tematizando as implicações da convivência com as alteridades que as entidades representam na vida dos adeptos e das pessoas próximas. Tendo em mente o questionamento sobre se é possível tratar cada culto de forma independente e se haveria uma hierarquização entre eles, apresentei outra diferença que cruza a trajetória religiosa: aquela entre os cultos e entidades. Pessoa, entidade e culto são categorias que constroem a multiplicidade das religiões afro-brasileiras e são produzidas a partir do terreiro. Busquei enquadrar a forma como os adeptos tratam as diferenças que os atravessam (BIRMAN, 1995), como pessoas e entidades aprendem as disposições e os códigos das religiões a partir das interrelações (CONCEIÇÃO, 2019), atentando para as autoridades que facilitam e amparam esse processo. Mostrei que a autoridade dentro do terreiro se apresenta pela exemplaridade, pelo prestígio, senioridade e que o uso da força coercitiva e da vergonha raramente aparecem. Tudo se passa com um ar de obediência voluntária e um interesse na manutenção da relação de autoridade, em consonância com o que aponta Sennet (2014). Nesse primeiro momento, procurei demonstrar que existe no terreiro uma gama de formas pelas quais a autoridade se apresenta, para além da figura centralizadora dos líderes.

Defendo que a autoridade se encontra presente simultaneamente no líder e em outras figuras nas comunidades, de modo a criar uma complementaridade que não extingue o caráter fortemente hierárquico. Comecei o terceiro capítulo discutindo o papel da senioridade na construção da autoridade e do prestígio, mirando a importância do tempo para as religiões afro-brasileiras. Ao me apropriar das reflexões de Falcão (2021) sobre a autoridade ritual do ogã criança, procurei questionar a primazia da senioridade na construção da autoridade no Candomblé que Prandi (2001) defende. Ficou claro que o prestígio está ligado à convivência nas atividades práticas e domínio dos códigos do terreiro, mas que disso não decorre que seja necessário atingir a senioridade para assumir um lugar de destaque. Por último, conduzi uma

comparação da autoridade dos sacerdotes do terreiro com a chefia indígena sul-americana abordada por Pierre Clastres (2014) em seu estudo clássico. Usei da comparação de dois universos distintos apostando na ideia de compreender um através do outro, por meio de um jogo de aproximações e distanciamentos. Dessa forma, busquei analisar os a atuação dos sacerdotes como mediadores de conflito e o papel das trocas de objetos e palavras entre o líder e a comunidade que o cerca.

Como conclusão provisória, sugiro que a autoridade nos cultos afro-gaúchos seja um fator situacional, difundido entre os vários seres que povoam os terreiros. O líder do terreiro se apresenta como um hábil manipulador das potencialidades espirituais, que produz efeitos como cura, proteção e aconselhamentos. Há, ainda, a central importância do domínio dos oráculos, que são consultados antes de ritos iniciáticos ou de tomadas de decisões, além de ser um importante produtor de significado dos eventos trazidos pelos consulentes. O meu ponto é que não necessariamente serão a mãe ou o pai de santo os únicos detentores desses saberes. Os códigos, explícitos e ocultos, vão sendo passados no cotidiano, no trato com as entidades e com a comunidade. Embora os sacerdotes sejam o ponto mais evidente de poder dentro dessas religiões, a autoridade se mostra como mais um dos elementos que circulam, remodelando a paisagem do terreiro, produzindo novos lugares de prestígio, legitimidade e liderança.

REFERÊNCIAS

- ANJOS, J. C. G. D. **No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira**. 1. ed. Porto Alegre, Editora da UFRGS/Fundação Cultural dos Palmares, 2006. p. 13-33.
- BANAGGIA, Gabriel Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afrobrasileiras / Gabriel Banaggia. – Rio de Janeiro: UFRJ/MN, 2008. 227 Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – UFRJ, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2008.
- BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil**: contribuição para uma sociologia das interpenetrações de civilizações. 1. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1971. p. 9-113.
- BIRMAN, Patrícia. **Fazer estilo criando gêneros**: Estudo sobre a construção religiosa da possessão e da diferença de gêneros em terreiros de Umbanda e Candomblé no Rio de Janeiro. 1. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará: EdUERJ, 1995. p. 1-123.
- BIRMAN, Patrícia. Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevoo. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 13, n. 2, p. 403-414, 2005. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2005000200014>. Acesso em: 7 nov. 2021.
- CAMPO, A. P. D. S; MAIA, Cleiton Machado. O self-service do proibido: A festa de exu em um terreiro de Umbanda na cidade do Rio de Janeiro. **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 179-202, 2016. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/58616/38781>. Acesso em: 7 nov. 2021.
- CLASTRES, Pierre. **A Sociedade Contra o Estado**: pesquisas de antropologia política. Tradução de Theo Santiago. 2. ed. São Paulo - SP: Cosac Naify, 2014.
- CONCEIÇÃO, Emili Almeida da. Ninguém nasce sabendo: relações de aprendizado em um candomblé de Salvador-BA. Porto Alegre, Dissertação de Mestrado, PPGAS/UFRGS. 2019. Disponível em: <https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/194431/001093128.pdf?sequence=1&isAllowed=y> Acesso em: 7 nov. 2021.
- CORREA, Norton. Os vivos, os mortos e os deuses: Um estudo antropológico sobre o Batuque do Rio Grande do Sul. Dissertação de Mestrado, PPGAS, UFRGS, Porto Alegre, 1988.
- FALCÃO, Christiane Rocha. A idade do santo. Crianças e autoridade ritual no candomblé. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 27, n. 60, p. 379-403, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832021000200013>. Acesso em: 7 nov. 2021.
- GOLDMAN, Marcio. Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no Candomblé. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, p. 102-120, 2009. Disponível em: https://www.academia.edu/13333033/Formas_do_Saber_e_Modos_do_Ser_Observa%C3%A

7%C3%B5es_Sobre_Multiplicidade_e_Ontologia_no_Candombl%C3%A9. Acesso em: 7 nov. 2021.

GOLDMAN, Marcio. Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetrização antropológica. **Análise Social**, Lisboa, v. 190, n. 1, p. 105-137, 2009. Disponível em: <http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1236787453Q7qNY4ou6F123NG6.pdf>. Acesso em: 7 nov. 2021.

LATOUR, Bruno. **Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches**. 1. ed. São Paulo: Edusc, 2002.

MEYER, Birgit. A estética da persuasão: As formas sensoriais do cristianismo global e do pentecostalismo. **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 2, n. 34, p. 13-45, 2018. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/89943/51879>. Acesso em: 7 nov. 2021.

NETO, E. R. B. Da feitiçaria como estética ritual nas religiões de matriz africana. **Cadernos de Campo (São Paulo - 1991)**, São Paulo, v. 23, n. 23, p. 303-318, 2014.

Oro, Ari. Religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul: passado e presente. **Estudos Afro-Asiáticos**. 2002, v. 24, n. 2. pp. 345-384. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-546X2002000200006>. Acesso em: 7 Nov 2021

ORO, Ari. As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. **Debates do NER**, v. 1, n. 13, pp 9-23. 2008. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/5244/2975>. Acesso em 7 nov. 2021.

PERNAMBUCO, Adalberto Ojubá. As Religiões africanas do Rio Grande do Sul (Batuque). **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 1, n. 35, p. 39-74, 2018. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/95692/53790>. Acesso em: 7 nov.

PRANDI, Reginaldo; JÁCOMO, Luiz; BERNARDO, Teresinha. Trinta anos depois: Realidade e pesquisa das religiões afro-brasileiras do centenário da Abolição aos dias de hoje (1988-2018). **Revista USP**, n. 122, p. 99-120, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i122p99-120>. Acesso em: 07 nov. 2021.

QUEIROZ, Vítor. Quando o ser humano cria, Iku vem à terra: as mediações de Exu, a onipresença da morte e a Covid-19 em dois contextos afroreligiosos. **Estudos Históricos** (Rio de Janeiro), v. 34, p. 299-319, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S2178-149420210205>. Acesso em: 07 nov. 2021.

RABELO, Miriam. Aprender a ver no camdomblé. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 21, n. 44, p. 229-251, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832015000200010>. Acesso em: 7 nov. 2021.

RABELO, Miriam. Corpo e sensibilidade na religião: comentários sobre o texto de B. Meyer. **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 2, n. 34, p. 47-54, 2018. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/89945>. Acesso em: 7 nov. 2021.

RABELO, Miriam. **Enredos, feituas e modos de cuidado**: dimensões da vida e da convivência no candomblé. 1. ed. Salvador: EDUFBA, 2014.

RABELO, Miriam. O presente de Oxum e a construção da multiplicidade no candomblé. **Religião & Sociedade**, online, v. 35, n. 1, p. 237-255, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0100-85872015v35n1cap11>. Acesso em: 7 nov. 2021.

RABELO, Miriam; FLAKSMAN, Clara. Na rota dos caboclos. **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 2, n. 38, p. 145-180, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.22456/1982-8136.106250>. Acesso em: 7 nov. 2021.

SENNET, Richard. **Autoridade**: trad. Vera Ribeiro. 3. ed. Rio de Janeiro/ São Paulo: Editora Record, 2014.

TEIXEIRA, Talita Bender. Trapo Formoso: O vestuário na Quimbanda. Porto Alegre, Dissertação de Mestrado, Porto Alegre. PPGAS/UFRGS, 2005. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/5308/000468461.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 07 nov. 2021

WEBER, Max (1921 [1999]) **Economia e Sociedade**. Brasília: Editora da UNB, Capítulo III “Os tipos de Dominação”: 139 -188.