

RELIGIOSIDADE, FEITIÇARIA E PODER NA ÁFRICA E NO BRASIL

Valdério Santos Silva *

RESUMO

O texto fundamenta-se na premissa de que os referentes culturais influenciam na conformação das variadas modalidades de práticas religiosas. Diferente das concepções individualizantes de religião no Ocidente, as religiosidades de origem africana baseiam-se na experiência coletiva de cultuar os deuses. Dança, música, transe e as realizações positivas aqui na terra são fundamentais nessas religiosidades. Na atualidade, ainda que os discursos da modernidade estruturam e orientem parte das ações dos indivíduos, é significativa a influência das crenças e representações religiosas afro-brasileiras, inclusive a ideologia da feitiçaria, em nossa sociedade.

Palavras-chave: Religiões africanas e afro-brasileiras – Feitiçaria – Poder e modernidade

ABSTRACT

Religiosity, Witchcraft and Power in Africa and Brazil

The text is based on the premise that cultural referents shape the modalities of religious practices. Unlike western individualistic conceptions of religion, the religiosity of African origin is based on the collective experience of worshiping the gods. Dance, music, trance and the positive achievements on earth constitute the basic elements in this religious perspective. Nowadays, even if discourses about modernity structure and orientate part of the actions of individuals in Brazil, there still remains a significant influence of Afro-Brazilian religious beliefs and representations, including the ideology of witchcraft.

Keywords: Afro-Brazilian and African religions – Witchcraft – Power and modernity

Introdução

Possivelmente pela enorme influência da colonização católica portuguesa, a concepção religiosa hegemônica que parece prevalecer no Brasil é a mais ocidental e individualista, que pressupõe ser a religião um domínio que compete exclusi-

vamente às escolhas individuais. As concepções de religiosidade africana e afro-brasileira, aqui incluída a ideologia da feitiçaria, assuntos que serão discutidos neste texto, operam com o fenômeno da religiosidade com um sentido sociológico distinto, isto porque a religião para os adeptos dessas concepções é parte de sua experiência histórica, e as

* Doutor em Estudos Étnicos e Africanos pela Universidade Federal da Bahia. Professor de Sociologia do Departamento de Educação Campus I da UNEB. Endereço: Travessa do Paiva, 67 Ed. Rio Danúbio Ap. 204, Caixa D'Água, Salvador – Bahia, CEP 40.323-050. Email: valdeliosilva@hotmail.com, valdeliosilva@gmail.com

práticas religiosas obedecem a variantes culturais e étnicas ancestrais, por conseguinte, as escolhas religiosas não estão restritas à vontade ou desejo dos indivíduos. Talvez esse seja o motivo para ouvirmos com frequência dos cristãos discursos de que preferência religiosa não se discute, querendo isto dizer ser a religião algo privado, como são as presumíveis escolhas autônomas que se faz para uma relação afetiva ou para se torcer por um time de futebol. Entretanto, a percepção dos indivíduos familiarizados com as religiões e religiosidades africanas e afro-brasileiras diferem dessa presumida individualização das concepções religiosas hegemônicas no Brasil, notadamente as originadas do cristianismo.

Nos terreiros de candomblé, por exemplo, é habitual se ouvir que os indivíduos não procuraram os terreiros do qual fazem parte, pois foram os Orixás que os escolheram e os trouxeram. Nessa ideia está subtendida, por um lado, que a escolha religiosa não é privativa do indivíduo, pois ele faz parte de uma cultura que o obriga a aceitar as injunções estabelecidas ancestralmente; por outro lado, sugere também que cada indivíduo já nasce com certas predisposições (Ori) definidas por forças espirituais que comandam a sua ação.

A feitiçaria, uma das variantes mais complexas da religiosidade africana e afro-brasileira, é um fenômeno cultural universal e a sua incidência em diferentes partes do mundo tem sido largamente atestada pelos mais diferentes estudiosos. Embora no continente europeu a feitiçaria ou a bruxaria – termo mais usual na Europa – tenha sido formalmente extinta, há autores que consideram que o pensamento mágico ainda exerce grande influência na Europa, EUA e na Ásia industrializada, regiões nas quais se presumiria estar tal fenômeno proscrito (LABURTHE-TOLRA, 1999). O fato incontestável é que tanto na África quanto no Brasil a representação da feitiçaria continua tendo uma importante influência na sociedade.

Não há um consenso na antropologia e nas ciências sociais em geral sobre o que é a feitiçaria. Invariavelmente os autores utilizam-se, na ausência de uma definição mais categórica, de termos nativos empregados para descrever experiências particulares em lidar com o fenômeno. A falta de unanimidade parece refletir também certa tendência

desse fenômeno em assumir uma multiplicidade de formas e disfarces para se adaptar a cada realidade em que se faz presente. Como a feitiçaria é, de modo geral, uma ação contrária aos princípios morais das sociedades, e os feitiçeiros indivíduos temidos, a dissimulação termina sendo um dos mecanismos para esconder a natureza das suas ações e a extensão e amplitude de suas finalidades. Conceber a feitiçaria, como o faz a maior parte da antropologia, como um atentado praticado por indivíduos maldosos e manipuladores de “forças ocultas” contra indivíduos indefesos, portanto, resume apenas uma das suas muitas facetas.

Segundo Evans-Pritchard, no seu livro clássico *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*, um “bruxo não pratica ritos, não profere encantamentos e não possui drogas mágicas. Um ato de bruxaria é um ato psíquico” (EVANS-PRITCHARD, 1978, p. 37). Nesta definição, está mais do que evidente que a feitiçaria ou bruxaria, como ele prefere designar em sua experiência entre os Azande, decorre da existência de uma força mágica que sugestiona os indivíduos a acreditarem nela como uma ação perigosa. Embora não haja dúvida de que a indução psicológica da crença seja de fundamental importância para a disseminação da feitiçaria, esse talvez não seja o seu principal nem o mais importante traço.

A feitiçaria, antes de qualquer coisa, é um fenômeno cultural e social. Dessa forma, é enganosa a conclusão peremptória de Pritchard de que não possa haver na *feitiçaria* ritos, encantamentos e o uso de substâncias mágicas. Em muitas culturas, inclusive na África Oriental e Central, como salienta Lucy Mair (1969), bruxaria e feitiçaria não têm essa distinção sugerida por Evans-Pritchard e, em outras culturas, como aqui no Brasil, a feitiçaria é praticada com o uso de todas as técnicas que o autor supõe fazer parte exclusivamente do arsenal da *bruxaria*. Ao invés de distinguir *bruxaria* de *feitiçaria*, talvez seja mais produtivo considerar que as duas modalidades de religiosidade são do mesmo *gênero*, sendo as suas distinções consideradas tipologias de como o fenômeno configura-se em cada situação concreta. Turner argumenta neste sentido, ao asseverar que as

crenças em bruxaria não podem mais – se é que

alguma vez puderam – ser agrupadas de forma útil em duas categorias contrastantes, bruxaria (no seu sentido estrito) e feitiçaria” (TURNER, 2005, p. 166).

Laburthe-Tolra e Warnier concordam com a ideia de Evans-Pritchard sobre o componente psicológico do enfeitiçamento. Eles argumentam que a eficácia do enfeitiçamento depende de o indivíduo estar “consciente de ser objeto de um malefício, ele se convence de sua desgraça, assim como todos que o rodeiam” (LABURTHE-TOLRA, 1999, p. 325). Ainda que a psicologia do enfeitiçamento deva ser considerada como um fator para a sua ocorrência e proliferação na sociedade, permanece a desconfiança que tal inflexão não passe de uma tentativa de explicar a feitiçaria pela interiorização individual desse fenômeno. Ao se superestimar esse viés, não se observaria a feitiçaria com base em seu caráter predominantemente cultural, ou seja, como um fenômeno que se incorpora à sociedade mediante uma crença poderosa e um discurso capaz de explicar eventos – como a doença, os resultados adversos na agricultura, na pesca, na caça e outros infortúnios – carentes de uma interpretação baseada em outra lógica de conhecimento.

A instituição, para a sociologia, é a permanência e a regularidade de certos costumes, etiquetas e práticas numa sociedade. Para Marcel Mauss, as “instituições só existem nas representações que a sociedade faz delas. [...] Tudo se passa na esfera da opinião pública; mas esta é propriamente aquilo que chamamos o sistema das representações coletivas” (MAUSS, 1981, p. 19-20). Uma prática social torna-se uma instituição social duradoura se ela se mantém inabalável, independentemente do juízo moral que os indivíduos façam dela. A feitiçaria, de acordo com esta concepção, é uma instituição social, inclusive no contexto da modernidade, pois, a despeito de todo o fascínio exercido pela racionalização da vida moderna, não conseguimos abandonar, mesmo que irrefletidamente, certos receios e temores tipicamente relacionados aos discursos da feitiçaria.

É comum em nossa sociedade, por exemplo, o medo do escuro, de ruídos estranhos na madrugada e de pessoas com aspecto lúgubre que fixem o olhar em recém-nascidos. Possivelmente, os nossos

temores podem estar relacionados à ideia que construímos socialmente de que existem indivíduos com *poderes e energias* capazes de provocar o mal. É por esse e outros motivos que a feitiçaria atravessou gerações e períodos históricos, e permanece com força no mundo contemporâneo, no qual se tornou uma instituição social. Portanto, é inadequado o diagnóstico de Mair de que as “crenças na bruxaria florescem naquelas sociedades que têm um conhecimento médico insuficiente [...]” (MAIR, 1969, p. 9). Neste juízo, está subtendido que a feitiçaria seria uma instituição incapaz de renovar-se e, portanto, sem condições de rivalizar com outras maneiras de explicar ocorrências naturais e sociais. Em outra parte deste texto, vou procurar demonstrar que o discurso da feitiçaria convive com a modernidade e que não há um antagonismo entre os dois discursos.

Por considerar a feitiçaria do ponto de vista da sua representação simbólica e da eficácia exercida por seu discurso nas relações sociais, somos inclinados a corroborar com a mesma proposição de Mary Douglas: ou “o poder da magia é pura ilusão [como queria Freud], ou não é. Se não é ilusão, então os símbolos têm o poder de operar mudanças. Deixando os milagres de lado, este poder pode atuar somente em dois níveis, o da psicologia individual e da vida social” (DOUGLAS, 1976, p. 89).

Roberto Da Matta, comentando o livro *Floresta de Símbolos*, de Victor Turner, corrobora com esta ideia de “que os símbolos fazem coisas e, com isso, transformam situações, estados e pessoas” (Da MATTA, 2005, p. 26). Nas duas assertivas referidas, tanto a de Douglas como a de Da Matta, reafirma-se a concepção de que os símbolos em geral, inclusive os mágicos, devem ser considerados nas duas dimensões em que eles influenciam: a da ação individual do sujeito (a dimensão psicológica) e a da determinação social de seu comportamento.

Ao descrever a tipologia dos símbolos, Victor Turner identifica “ainda que cada símbolo seja mais multirreferencial do que unireferencial” (TURNER, 2005, p. 60-61). Isso quer dizer que, nos processos rituais, os símbolos podem ter diferentes impactos e significados na estrutura social. Assim, Da Matta e Douglas parecem concordar com as interpretações sociológicas de Turner, quanto à repercussão dos símbolos na vida social: os símbolos podem ser descritos “como ‘forças’,

na medida em que constituem influências determináveis que inclinam pessoas ou grupos para a ação.” (Idem, p. 68)

É a aceitação da feitiçaria como realidade balizadora da conduta dos indivíduos, isto é, pela força de sua ação simbólica, que a torna uma influente instituição nas relações sociais. Influência que enquadra e define a ação dos indivíduos. Reside aí a sua frequente associação com o *poder*, no mesmo sentido proposto por Giddens, como a “capacidade dos seres humanos de intervir em uma série de acontecimentos de modo a alterar o seu curso” (GIDDENS, 1998, p. 257). Por ser a prática usual da feitiçaria mais próxima da penumbra, espaço típico da liminaridade, *locus* da ambiguidade, no sentido de Turner, isto não significa que o feiticeiro não postule a condição de protagonista, sobretudo de ser visto e temido. E, talvez, seja essa a explicação por que as denúncias de feitiçaria são íntimas dos contextos em que ocorrem disputas políticas, tanto para alterar como para manter o poder.

A recusa em certos espaços da modernidade de se aceitar a realidade de instituições como a feitiçaria, inclusive no âmbito das relações com o poder, visto como espaço por excelência da racionalidade, tem uma boa explicação em Foucault: é “característico de nossas sociedades ocidentais que a linguagem do poder seja [a do] direito e não a [da] magia ou [da] religião” (FOUCAULT, 2005, p. 250).

Outro aspecto importante a ser considerado é que o *conhecimento* é um instrumento fundamental no universo da feitiçaria e do poder. E, neste sentido, Turner observou que entre “os Ndembu, conhecimento é ‘poder’ de forma muito mais literal que entre nós” (TURNER, 2005, p. 436). Entre os referidos povos africanos, segundo o autor, os feiticeiros reuniram conhecimentos iniciáticos ou transmitidos pela via do parentesco para manipular *forças* capazes de afetar negativamente pessoas ou alterar cenários.

No Brasil do século XIX, Nina Rodrigues nos conta uma história ilustrativa da relação da feitiçaria com o poder. Uma mulher negra fora se queixar a um senhor de engenho de que sua filha fora enfeitada por obra de um africano escravizado na mesma fazenda. E vejamos qual foi o desfecho:

O proprietário mandou chamar o feiticeiro e

ameaçou-o de severo castigo; negou ele, porém, a autoria do fato, comprometendo-se, todavia, a pôr a mulher boa. E pouco tempo depois, estava ela completamente restabelecida. Este sucesso devia crescer ainda mais o prestígio do feiticeiro de que ainda hoje, morto como ele já é, falam todos com respeito (RODRIGUES, 2005, p. 64).

Não é apenas o temor vago que faz dos feiticeiros indivíduos poderosos em todas as sociedades em que predominam as crenças na feitiçaria. Eles são respeitados porque se acredita que são capazes de manipular *forças* que agem efetivamente para o bem e para o mal. Por serem as crenças na feitiçaria largamente compartilhadas nas sociedades em que estão presentes, os feiticeiros tornam-se indivíduos muito influentes. Por essa razão, a feitiçaria é considerada também por alguns teóricos como um instrumento de controle social.

O fato de a ideologia da feitiçaria ser capaz de influenciar os processos sociais provocando mudanças, não significa ser pacífica a sua relação com o poder. Na maior parte das sociedades, a feitiçaria é vista como uma ação temida por ser negativa e destrutiva. “Para os antigos beti, a sua fonte secreta [de poder] reside no próprio poder de agir mal, pelo uso antissocial da feitiçaria [...]” (LABURTHE-TOLRA, 1999, p. 133).

Na história da África Central, segundo Thornton, havia forte imaginário que associava a feitiçaria ao poder, e os congoleses tinham uma justificada desconfiança de ambos. A utilização do poder, de acordo com esse imaginário, poderia ser feita “abusivamente com propósitos egoístas e mal-intencionados, e como tal seria uma forma de feitiçaria política ou para o uso de interesse público[...]” (THORNTON, 2008, p. 93).

Em outras situações, os feiticeiros com as suas técnicas mortais ou usando a força de mobilizar certas divindades, voltam-se justamente para os que detêm o poder, não necessariamente para competir, mas com a finalidade de desafiar. É desse modo que Balandier assinala que entre os feitos de Legba incluem-se “a ironia, que desmoraliza o poder e as hierarquias, a rebelião, que mostra que o poder não é intangível, o movimento, que introduz a perturbação da mudança no âmago da ordem” (BALANDIER, 1997, p. 99).

A estreita relação entre *feitiçaria* e *poder* tem

como ponto de interseção a ambivalência, na qual ambos circulam com desenvoltura. Ao mesmo tempo em que poder e feitiçaria circulem preferencialmente na penumbra, paradoxalmente, os dois discursos aspiram à visibilidade, sobretudo após os resultados de suas maquinações. Desse modo, tanto a feitiçaria como o poder são, ao mesmo tempo, célebres cultuadores do silêncio, do segredo e da sombra, mas querem visibilidade para os efeitos, muitas vezes, devastadores de suas ações. Ainda sobre esse caráter ambivalente do poder da feitiçaria, Pierre Clastres nos diz que para a maioria das tribos indígenas sul-americanas, “os mesmos poderes que fazem dele [o xamã] um médico, isto é, um homem capaz de provocar a vida, permitem-lhe também dominar a morte: é um homem que pode matar” (CLASTRES, 1998, p. 100).

Evans-Pritchard observou em sua pesquisa entre os Azande que a magia era um poder concentrado, sobretudo, nas mãos dos homens e, justamente por esse motivo, quando as mulheres desconfiavam de estarem sendo enfeitiçadas, recorriam aos seus maridos (EVANS-PRITCHARD, 1978). Assim, o discurso da feitiçaria cria também desequilíbrio entre os indivíduos de sexos diferentes, introduzindo, desse modo, outra problemática no universo das relações sociais, que é o da desigualdade de gênero. Considerando ter a maior parte das sociedades africanas uma predominância masculina entre os feiticeiros, pode-se inferir ser a questão de gênero mais um elemento ensejador de relações conflitantes nas sociedades em que a feitiçaria se faz presente.

Acusações de feitiçaria na história do Brasil

O binômio feitiçaria e modernidade continua na ordem do dia da antropologia, ainda que essa relação possa parecer despropositada e extravagante. Por isso mesmo, é importante indagar: como explicar a permanência do discurso da feitiçaria por tanto tempo no mundo e o seu aparente rejuvenescimento e ampliação tanto na África como no Brasil?

É importante assinalar que as acusações envolvendo os malefícios provocados pela feitiçaria na sociedade brasileira não são recentes. Segundo alguns autores, isso ocorre desde a chegada ao Brasil

dos primeiros centro-africanos. Tanto as práticas mágicas relacionadas à feitiçaria como outras formas de religiosidades africanas teriam chegado até nós, de acordo com Kiddy, por meio dos “centros-africanos”, a exemplo das “irmandades religiosas leigas, um lugar ideal para reunir uma comunidade africana no Brasil” (KIDDY, 2008, p. 170).

Thornton lembra que os africanos da região central da África, entretanto, tinham uma ideia diferente da europeia acerca da polaridade *bem* e *mal*, como também era diferente a categorização que eles faziam da feitiçaria. Para os europeus, a feitiçaria era uma expressão da ação do diabo, ao contrário da ideologia africana, que creditava a sua força “nas intenções dos vivos, e não no *status* do sobrenatural” (THORNTON, 2008, p. 92).

As primeiras levas de africanos que chegaram ao Brasil, para Slenes, conseguiram superar hostilidades decorrentes das suas origens, nações e línguas e, pelo menos em Minas, Rio de Janeiro e São Paulo, “os escravizados africanos usaram seu passado para dar sentido ao presente e sua cosmologia lhe deu recursos para agir conjunta e decisivamente” (SLENES, 2008, p. 217). Isso explicaria o uso de conhecimentos ancestrais como o da feitiçaria, que poderia ser uma importante arma política em defesa dos interesses dos escravizados.

Laura de Mello Souza, em seu clássico *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*, argumenta que as crenças na feitiçaria trazidas pelos africanos durante a colonização foram indiretamente reforçadas pela filosofia religiosa portuguesa, que enxergava o mundo pela ação de “forças sobrenaturais” (SOUZA, 1986, p. 137). Ideia que teria influenciado a percepção de que o cotidiano da vida colonial fosse “impregnado de demônios” (Idem, 145). De acordo com esse olhar dos colonizadores, os índios e negros não poderiam ser portadores de uma humanidade semelhante à do europeu, visto serem os tais povos não apenas diferentes, e sim, ontologicamente inferiores.

Embora os portugueses e africanos se conflitassem filosoficamente sobre a origem do *mal*, alguns estudiosos consideram que as cosmologias religiosas de ambos, ainda que marcadas por essas diferenças antagônicas, se comunicaram e, muitas vezes, se mesclaram. Questão que remete para a

discussão sobre o sincretismo religioso no Brasil que, no entender de Ferreti e inspirado nas opiniões de Roberto da Matta, refletiria a “capacidade brasileira de relacionar coisas que pareciam opostas” (FERRETI, 1995, p. 17).

Miller argumenta que os povos centro-africanos escravizados que aportaram no Brasil já teriam sido fortemente influenciados pelo cristianismo (MILLER, 2008). Opinião compartilhada por Linda Heywood, embora esta autora defenda que as crenças cristãs tenham sofrido profundas transformações nas Américas, ao que ela chamou de *crioulização* (HEYWOOD, 2008).

Em vez de a fusão de crenças, subentendida na ideia de crioulização de Heywood, Kiddy considera mais apropriado o conceito de *adaptação*. Para a autora, o contato entre as duas culturas teria obrigado os africanos a operar uma espécie de tradução, na diáspora, dos seus conhecimentos tradicionais originados na África. Assim, ela retoma sutilmente uma conhecida concepção de que os africanos pretenderam de fato, por meio da criação aqui no Brasil de modelos organizacionais como os das irmandades religiosas, “recriar uma comunidade africana no Brasil” (KIDDY, 2008, p. 170).

Esta visão sugere também que o envolvimento dos africanos com o catolicismo pretendeu, de fato, dissimular as suas verdadeiras intenções de praticar a religiosidade ancestral que lhe era negada pelos colonizadores, ideia até hoje questionada por inúmeros estudiosos, inclusive Nicolau Parés, que afirma: “a participação [dos africanos e seus descendentes] nas irmandades não era apenas uma fachada ou uma estratégia de ocultação de suas ‘verdadeiras’ crenças, pois a devoção dos santos constituía também parte integral da sua religiosidade” (PARÉS, 2006, p. 111). A religiosidade de origem africana no Brasil, entretanto, segundo o autor, teria se reconfigurado com base em uma multiplicidade de elementos africanos e não africanos. Ele parece concordar, dessa forma, com a ideia de Mello e Souza, de ter sido “no cruzamento de concepções e discursos vários, que se elaborou uma feitiçaria colonial” (SOUZA, 1986, p. 378).

A demonização das diferentes formas de religiosidades negras e indígenas no período colonial foi uma estratégia corrente adotada pelos europeus em relação às práticas religiosas não europeias.

Tal estratégia, paradoxalmente, fortaleceu o uso político dessas religiosidades como armas da resistência escrava, conforme argumenta João José Reis (REIS, 2008). Os conhecimentos de feitiçaria, de acordo com o autor, “não apenas dava(m) armas aos escravos para moverem uma luta surda – muitas vezes, a única possível – contra os senhores como também legitimava(m) a repressão e a violência exercidas sobre a pessoa do cativo” (REIS, 2008, p. 204). Basta lembrar que a denúncia da existência de uma suposta escola de feitiçaria no período imperial do Brasil, por volta de 1871, levaria os acusados a serem condenados à prisão perpétua (COUCEIRO, s/d). A repressão, todavia, não diminuía a paranoia dos senhores de escravos diante das ações e ameaças dos feiteiros.

Durante a escravidão, a feitiçaria, na opinião de Luis Parés, teria jogado “um papel importante nas relações entre senhores e escravos, mas também intervinha amiúde nas esferas micropolíticas dos africanos, por exemplo, nas rivalidades pelo poder nas irmandades” (PARÉS, 2006, p. 112). Confirmando, assim, o caráter ambivalente da feitiçaria, que é uma das suas características marcantes. A feitiçaria tanto poderia ser uma ação socialmente positiva – ao ser utilizada com a finalidade de “amansar” o senhor –, como poderia servir aos interesses mesquinhos e egoístas para atingir indivíduos com *status* sociais similares, escravizados ou livres, nas disputas pelo poder ou por motivos fúteis.

Nos séculos XIX e XX, as acusações de feitiçaria são recorrentes. Coceiro refere-se a Juca Rosa que, na segunda metade do século XIX, tinha como especialidade “exercer um poder sobre as pessoas, que vinham lhe consultar e acabavam participando de sua rede de relações” (COUCEIRO, p. 7). A historiadora Gabriela Sampaio, que é uma estudiosa atenta desse personagem, destacou um aspecto importante a respeito da sua notoriedade: Juca Rosa era visto pela imprensa da segunda metade do século XIX como “um dos mais célebres feiteiros negros que o Rio de Janeiro já conheceu” (SAMPAIO, 2003, p. 387).¹ Ainda segundo a imprensa

¹ Cf. também SAMPAIO, Gabriela dos Reis. A história do feiteiro Juca Rosa – cultura e relações sociais no Rio de Janeiro Imperial. Tese de Doutorado. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/ UNICAMP, 2000.

da época, “Juca Rosa era a ‘questão mais na baila’, o ‘grande assunto nacional’ de então” (SAMPAIO, 2003, p. 388).

Note-se que esse ardoroso destaque com que Juca Rosa fora retratado pela imprensa ocorre no momento em que ele é preso, e sendo acusado de feitiçaria. Desse modo, fica evidente que o feitiçeiro tinha influência política na sociedade de então, o que, para Gabriela Sampaio, não chega a ser a uma novidade, já que entre os clientes de Juca Rosa, além dos negros e pobres do Rio de Janeiro, havia “também políticos, ricos comerciantes, membros das classes dominantes brancas e letradas, que se deslocavam até sua casa em busca dos seus conselhos e prodigiosas curas...” (SAMPAIO, 2003, p. 388).

Ivonne Maggie, que considera a crença na feitiçaria um elemento “central” no imaginário da sociedade brasileira, relata a história de um curador no interior da Bahia, Manuel Paulo dos Santos, que ameaçara com feitiçaria um cliente que não cumprira um trato com ele. O cliente ameaçado, Generino Bispo dos Santos, tomado de medo de ser enfeitizado, segundo a sua alegação em juízo, resolveu matar o curador. No julgamento do réu, o antropólogo Vivaldo da Costa Lima, na condição de perito, defendeu em juízo “separar a personalidade do réu de sua circunstância sócio-cultural” (MAGGIE, 2007, p. 78), subtendendo em seu parecer que a crença na feitiçaria é algo que, de fato, determina uma maneira de agir. O juiz acatou a alegação do advogado, naturalmente respaldado pela opinião do perito, de que seu cliente agira em “legítima defesa.”

Duas questões importantes devem ser realçadas neste relato de Maggie. A primeira é que a denúncia de feitiçaria envolve um “curador”, fato corriqueiro no Brasil e na África. A outra questão interessante, por sobressair a extraordinária força ideológica da feitiçaria, é que o réu, depois que fora solto, se dirigira ao advogado com a seguinte indagação: “Doutor, e se a alma dele voltar?” (MAGGIE, 2007, p. 82). Moral da história: Generino dos Santos livrou-se da prisão, mas não do medo da feitiçaria.

Jocélio Teles dos Santos discute denúncias de feitiçaria difundidas na Bahia no século XIX, pelo jornal *O Alabama*, envolvendo líderes de terreiros

de candomblés. O autor questiona se tais denúncias procediam e, sobretudo, se tais feitiços “precisariam ser feitos numa roça de candomblé” (SANTOS, 2005, p. 218). Entretanto é fato que, tanto no passado como no presente, denúncias de feitiçaria envolvendo curadores ou pais de santo foram e são comuns, embora eles sejam, teoricamente, os principais responsáveis por consultar os oráculos e identificar a ocorrência de enfeitamento e, desse modo, prescrever fórmulas para anular os malefícios remetidos a um cliente. Todavia, há justificadas razões para que o autor suspeite de serem algumas dessas denúncias forjadas para incriminar o candomblé, que durante muito tempo foi associado, de forma preconceituosa, à feitiçaria. Conforme demonstrou exaustivamente Braga (1999)², na primeira metade do século XX, a associação do candomblé à feitiçaria tinha a deliberada intenção de estigmatizar e negar a sua condição legítima de religião. Esse fenômeno repete-se ainda na atualidade, por meio das conhecidas pregações das igrejas neopentecostais que associam o candomblé à “bruxaria e ao diabo” (SILVA, 2007).

É importante lembrar também que, ao longo do século vinte, as denúncias de feitiçaria relacionadas ao candomblé baseavam-se na imputação de a mesma ser uma contravenção penal. A este propósito, o livro de Ivonne Maggie, *Medo do feitiço*, demonstra cabalmente que a ação do Estado brasileiro, desde 1890, ao enquadrar legalmente as práticas de magia, o espiritismo e o curandeirismo, pretendeu de fato criar “mecanismos reguladores” para normatizar as acusações de feitiçaria (MAGGIE, 1992).

Para a citada autora, os mecanismos reguladores da feitiçaria no Brasil foram implantados ainda durante a Colônia, e os antecedentes de perseguição contra as religiões originadas na África ocorreram desde a escravidão. A Igreja Católica procurou impedir que os africanos praticassem as suas religiões nativas por meio da catequização forçada, mas também associando as práticas religiosas dos negros ao paganismo. Paula Montero defende que

² Cf. também BRAGA, Julio. *Na Gamela do Feitiço – repressão e resistência nos Candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA/CEAO, 1995.

a feitiçaria, durante a colonização portuguesa, teria sido demonizada pela Igreja Católica (MONTERO, 2006).

É importante assinalar também que as acusações de feitiçaria durante a escravidão poderiam ser originadas das classes sociais mais baixas e também entre os próprios escravos. Nicolau Parés identificou acusações de feitiçaria contra africanos e seus descendentes na documentação histórica por ele utilizada. Segundo o autor, a “ameaça da feitiçaria persistiu ao longo dos séculos no âmbito das congregações religiosas jejes, aparecendo especialmente nos momentos das disputas sucessórias pela liderança dessas comunidades” (PARÉS, p. 112). Neste caso específico, observe-se que as acusações estavam relacionadas às disputas políticas entre os religiosos negros, confirmando, assim, o caráter multifatorial das acusações de feitiçaria.

No livro *Guerra de Orixá*, Yvonne Maggie relata que Pedro, um dos personagens envolvidos nos conflitos no terreiro de umbanda estudado pela antropóloga, reconhece que o uso da feitiçaria era um dos expedientes utilizados nas disputas pelo poder do terreiro, embora o líder religioso envolvido nas denúncias ressalve que “nós trabalhamos com a magia negra para defesa” (MAGGIE, 2001, p. 99). Pode-se inferir, deste depoimento, que aquele que sabe manipular um feitiço para defesa, pode fazê-lo igualmente com uma finalidade menos nobre.

Na sucessão do Terreiro Santa Bárbara Virgem de Laranjeiras, em Sergipe, minuciosamente estudado por Dantas, dona “Bilina era acusada de ter trazido um ‘cesto de feitiçaria da Bahia’ e acusava, também, a sua rival de tentar matá-la com feitiço” (DANTAS, 1988, p. 86).

Não é coincidência, portanto, que nos dois exemplos citados por Maggie e Dantas, a disputa pelo poder estivesse no centro das acusações de feitiçaria, reforçando a argumentação de que *feitiçaria* e *poder* são categorias indissociáveis.

Beatriz Dantas, citando o livro *Cidade das Mulheres*, de Ruth Landes, faz referências também às acusações da polícia contra o conhecido Martiniano Bonfim, que o “considerava feiticeiro de profissão e o vigiava” (DANTAS, 1988, p. 185). Neste caso de Martiniano, o importante a assinalar não é a acusação de feitiçaria feita pela polícia, muito comum à época contra os praticantes de

candomblés, mas o fato de a acusação recair sobre um dos mais importantes ogã e babalaô da história do Candomblé da Bahia.

Na cidade de Salvador de hoje, é corriqueiro circular no universo do candomblé o “fuxico” de que certas autoridades religiosas ganham dinheiro “fazendo o mal”, o que evidencia, portanto, que as acusações de feitiçaria, inclusive no âmbito do candomblé, atravessaram os séculos e permanecem até os dias atuais.

Modernidade e feitiçaria

Alguns estudiosos de religião africana têm-se perguntado por que a realidade da feitiçaria conseguiu sobreviver na África em meio aos discursos e práticas sobre o que se concebe como modernidade. Por essa razão, é importante fazer uma breve referência a algumas abordagens em que a literatura pertinente sinaliza que o discurso da feitiçaria, para além do plano estritamente religioso, ramifica-se em outras dimensões da cosmologia africana e afro-brasileira. É neste plano geral que se pode perceber a existência de um contraste mais nítido entre o pensamento africano e ocidental. É importante salientar ainda que, em algumas situações sociais concretas, sobretudo na África, a relação entre modernidade e feitiçaria tem resultado em tensões, conflitos e até mesmo tragédias.

No pequeno distrito de Homoíne, Província de Inhambane, no Sul de Moçambique, por exemplo, a sua pequena população enfrenta uma curiosa situação de conviver entre a modernidade de uma sociedade movida pelo dinheiro e a permanência de crenças tradicionais. O que Luiz Passador conceitua de *moderno* em sua análise sobre as relações sociais em Homoíne remete, especificamente, ao modo de vida dos africanos que vivem nos perímetros urbanos desse povoado e mantêm uma relação estreita com as transações de mercado; já o conceito de *tradicional* está associado aos indivíduos que habitam o meio rural e pensam distintamente daqueles que vivem no meio urbano (PASSADOR, 2008). Tal taxonomia o autor atribui ao “legado de um colonialismo que gerou um ‘Estado bifurcado’ e uma sociedade dividida entre o urbano e o rural” (Idem, p. 7).

A *modernidade* está baseada particularmente

na lógica do mercado e na monetarização da sociedade, fato aparentemente incontestável. A lógica moderna na sociedade de Hemoíne, entretanto, não se aplica quando se é compelido a explicar eventos como o surgimento de doenças, a morte e a escassez de recursos. Embora no cotidiano os sujeitos sociais não façam uma divisão categorial rígida entre o que é *moderno* e o que é *tradicional*. Assim, a despeito da modernidade que impregna as relações cotidianas influenciadas pela monetarização da sociedade, a feitiçaria e o curandeirismo continuam sendo “saberes especializados que tanto atuam sobre os espíritos, quanto os que utilizam para desencadear processos sociais e interpessoais” (Idem, p. 11).

O autor demonstra que os sujeitos que vivem no meio urbano continuam usando os conhecimentos tradicionais, inclusive para agir e explicar fenômenos sociais com referentes na modernidade. Ele percebeu também que os costumes e crenças tradicionais estão sendo reatualizados. A ação dos curandeiros tem-se deslocado do ato de cura, por exemplo, para “a obtenção de benefícios pessoais ligados às exigências de uma vida ‘moderna’ marcada pelo dinheiro, pelo mercado e pelos bens de consumo, vinculando-os ao universo dos feitiços contemporâneos” (Idem, 14).

Para Renato Ortiz, a ideia que se construiu do mercado na atual modernidade, como uma coisa ou “uma entidade com vida própria” (ORTIZ, 2006, p. 163), possui a mesma lógica semântica da magia, ou seja, a representação do mercado tem-se investido de “características divinas” (Idem, p. 164). E o discurso que preside as relações no interior do mercado, da mesma forma que a feitiçaria, acrescento eu, “subsume impiedosamente os indivíduos” (Idem, p. 164), o que mostra que não há uma incompatibilidade absoluta entre as lógicas da modernidade e da feitiçaria, na medida em que ambas são construções sociais com pretensões aparentemente idênticas, ou seja, a de responder a aflições e desejos socialmente construídos.

A experiência de Hemoíne revela que o pensamento mágico é capaz de adaptar-se rapidamente às circunstâncias e, com isso, acompanhar a velocidade de como os indivíduos em sociedade produzem novas necessidades. A esse propósito, Eliade lembra que o homem moderno, embora procure

comportar-se com a intenção de viver no presente, pensar no presente e afirmar-se como “a-religioso, carrega ainda toda uma mitologia camuflada e numerosos ritualismos degradados” (ELIADE, p. 166). O que importa assinalar nesta observação do autor é que fracassaram as conjecturas filosóficas sobre a morte da religião na modernidade.

Na relação entre a doença e o sagrado, dimensões destacadas do discurso da feitiçaria, Laplantine percebeu que é falso o antagonismo que separa modernidade (ou o pensamento médico científico) da religião (ou o pensamento mágico). Essa relação passa a fazer sentido, argumenta o autor, quando se conecta à noção de “doença com o social” (LAPLANTINE, 2004, p. 217). Dessa forma, a influência da religiosidade contida na ação e no imaginário da medicina ocidental não deve ser desprezada. O autor lembra que a promessa de vida abundante após a morte, que é parte do repertório e dos discursos da maior parte das religiões, deveria ser contrastada com as análogas promessas da medicina moderna que, de maneira mais radical, “não mais se contenta com anunciar a salvação após a morte, mas afirma que esta pode ser realizada em vida” (Idem, p. 241).

O pensamento mágico-religioso no processo de cura, prossegue o autor, não deve, portanto, ser negligenciado, na medida em que ele é “a única interpretação totalizante do social, do individual e do universo...” (Idem, p. 225). Barros, que dialoga com as ideias de Laplantine, lembra que, na medicina tradicional africana, em grande parte influenciada pela religiosidade local, a relação entre saúde e doença está associada “à ideia de equilíbrio e interdependência dos elementos constitutivos (visíveis ou não) que se influenciam entre si...” (BARROS, 2004/5, p. 105-6). Consequentemente, no processo de cura não conta apenas os sintomas aparentes que se configuram no diagnóstico médico, pois elementos simbólicos devem influenciar na conformação do quadro diagnóstico geral do indivíduo doente. Barros assinala também que “os esquemas simbólicos de que dispomos para interpretar a dor e o adoecer tendem a transformar em caricaturas as interpretações que escapam à explicação científica...” (Idem, p. 109).

A distinção formal entre conceitos como *moderno* e *tradicional* depende, em grande medida,

portanto, do significado que os indivíduos atribuem ao interpretar fenômenos como a saúde e a doença. No Ocidente, as pessoas, quando adoecem, são orientadas pela experiência cultural a confiar de forma imperativa no diagnóstico prescrito pelos médicos, ainda que estes nem sempre tenham uma resposta satisfatória para aliviar as suas dores. Em outras fronteiras culturais, como entre os povos Ndembu, diante de algum infortúnio, eles consultam um sábio em identificar a origem do mal, mas, de antemão, a sua experiência cultural antecipadamente indicará que “toda doença persistente ou grave [deve ser] vista como sendo causada pela ação punitiva das sombras ou pela malevolência secreta dos feiticeiros ou das bruxas” (TURNER, 2005, p. 449).

É possível aproximar o pensamento científico das crenças mágico-religiosas? Aparentemente, sim. Tanto o pensamento científico moderno ocidental como os saberes tradicionais africanos e afro-brasileiros propõem-se a enfrentar um mesmo fenômeno – o diagnóstico e a cura das doenças – com base nas concepções e estratégias opostas. Nem por isso, contudo, deixam de ter muitos pontos de contatos e convergências. Cada um ao seu modo, e com a sua própria gramática, fala da influência que a cultura e a sociedade exercem sobre o físico e a mente dos indivíduos.

No conhecido estudo de Mary Douglas sobre as acusações de feitiçaria movidas pelos lele cristianizados – com o apoio ou a omissão da cúpula da Igreja Católica –, que resultaram em torturas e assassinatos de supostos feiticeiros, a autora faz uma observação pertinente a esta discussão: a “compreensão lele das tensões mentais e da cura psicológica merece um estudo sério tanto quanto o de outros povos congolezes” (DOUGLAS, 1999, p. 27). Neste mesmo sentido, Laplantine observa que o “recurso às plantas [muito comuns nas culturas de origem africanas] cujas diferentes utilizações estão longe de poder ser explicadas pelas propriedades estritamente médicas que lhes são atribuídas” (LAPLANTINE, 2004, p. 214).

Peter Fry faz uma interessante reflexão acerca das distinções entre as contribuições do pensamento religioso moderno e tradicional, ao estudar os discursos de certas igrejas evangélicas em Moçambique: “a ciência ocidental acrescentou muito

às respostas de *como* ocorre um infortúnio, mas é a cosmologia local que, ao mesmo tempo, exige e providencia uma resposta ao *porque* de cada evento particular” (FRY, 2000, p. 79). O recurso discursivo adotado pelos evangélicos em Moçambique, que identifica a “tradição africana”, aqui incluída a prática da feitiçaria e outras formas de religiosidades, como responsável pela pobreza e a presumível desorganização social da África, pretende, de fato, erigir a modernidade ocidental como referência única para a explicação dos fenômenos naturais e sociais nesta parte do continente.

A permanência da feitiçaria na modernidade africana, de acordo com o argumento de Peter Geschiere, pode ser muito bem explicada “porque o discurso da feitiçaria impregna e condiciona as formas pelas quais as pessoas tentam lidar com as desconcertantes mudanças modernas” (GESCHIERE, 2006, p. 30). Para os ocidentais, a chegada da luz elétrica na África, como um emblema de modernidade, talvez fosse capaz de suprimir o que se considera “tradicional”. Todavia, a tensão entre a modernidade e a tradição, leia-se feitiçaria, ainda está no centro das preocupações e dilemas de muitas sociedades africanas, a exemplo de uma região dos Camarões na qual indivíduos utilizam-se da feitiçaria contra o “desenvolvimento” (GESCHIERE, 1995).

A permanência da feitiçaria na África moderna, de acordo com o citado autor, deve-se também à dinâmica, flexibilidade e capacidade desse fenômeno de adaptar-se às mudanças: é isso que explica porque a feitiçaria relaciona-se à política atual, mas sem perder os laços com as tradições das relações de parentesco. Ele credita à antropologia inglesa a responsabilidade de ter descoberto essa ambivalência do discurso da feitiçaria, ao estudar tanto como uma tendência de pensamento conservador ou como uma ação inclinada à subversão, ainda que ambas contenham um forte viés moral.

A incidência do discurso da feitiçaria no Vale do São Francisco e os sentidos de religiosidades africanas e afro-brasileiras

Os discursos e as crenças sobre a feitiçaria estão igualmente presentes nas referências sobre a pre-

sença negra no Vale do São Francisco, Região Oeste da Bahia, onde há uma concentração importante de comunidades negras quilombolas.

As crenças na feitiçaria, identificadas por Donald Pierson e seus pesquisadores na primeira metade do século XX, são muito semelhantes às concepções africanas anteriormente mencionadas: “Acredita-se sempre que o ‘quebranto’ é lançado sobre a vítima por intermédio de um agente humano que possui como parte de sua natureza, esse ‘poder’ maléfico” (PIERSON, 1972, p. 174). O *quebranto*, uma das muitas modalidades de feitiçaria, era visto na região como uma energia negativa transmitida voluntária ou involuntariamente por uma pessoa, e era capaz de afetar “crianças, animais e plantas” (Idem, p. 174). O envio dessa energia tanto poderia estar, segundo o autor, relacionado à inveja, ao desejo de destruir alguém ou atingir um bem pertencente a outra pessoa. Neste sentido, a feitiçaria é uma ação humana essencialmente mesquinha e perversa.

Donald Pierson identificou também, no Vale do São Francisco, algumas outras modalidades de crenças mágicas muito próximas dos discursos e crenças relacionadas à feitiçaria.

O mais frequente, contudo, diz o autor, era atribuir o aparecimento de doenças ao *feitiço*, “palavra que parece permutável com ‘coisa feita’, ‘porcaria’ (em um dos sentidos da palavra), ‘malefício’, e ‘mão pregada’” (PIERSON, 1972, p. 183).

Note-se que nas ações atribuídas à feitiçaria há uma nítida referência à agência humana para ser eficaz à causação do infortúnio. Isso ocorre, segundo Pierson, porque se acredita “que certas pessoas têm o ‘poder’ de causar o mal usando magia negra, quer o desejem, quer não. E este ‘poder’ pode ser exercido mesmo contra a vontade da pessoa” (Idem, p. 184). Em contrapartida, para se evitar doenças e outros padecimentos físicos ou mentais provocados pela feitiçaria, é fundamental que se “feche” o corpo, o que requer o emprego de uma variedade de procedimentos prescritos por um especialista, que incluem banhos, chás, garrafadas e infusões, e o uso de plantas protetoras nos quintais e interior das casas. A “concepção popular é que o corpo humano, embora sempre ‘aberto’ ao mal, especialmente em certas condições, pode ser ‘fechado’ por meios mágicos a fim de protegê-lo em especial de certos efeitos” (Idem, p. 185).

Acredita-se que o feiticeiro, de acordo com Pierson, tenha “poder” de fazer o mal, do mesmo modo que o curandeiro será capaz de fechar o corpo do seu paciente; portanto, ambos são possuidores de um tipo especial de “poder”. Em conformidade com esse raciocínio, o processo de cura de um paciente tratado por um curador não deve ser atribuído tão somente “aos remédios que ele receita” (Idem, p. 252).

Na década de cinquenta do século XX, quando foi feita a pesquisa no Vale do São Francisco, Pierson acreditava que as práticas curativas baseadas nas crenças da feitiçaria fossem dissipadas com a urbanização das cidades e a consequente modernização da sociedade regional. As minhas pesquisas indicam, entretanto, que as crenças na feitiçaria permanecem e, de certa forma, ampliaram sua influência, tanto nas zonas rurais, onde estão situados os quilombos, como também nos centros urbanos modernos. Um exemplo empírico da ampliação dessa influência no meio urbano é o uso de plantas protetoras contra a feitiçaria, a exemplo de Comigo-ninguém-pode (*Dieffenbachia maculata*), nativa da Amazônia, e a Espada de Ogum (*Sansevieria cylindrica*), procedente das regiões tropicais da África, na fachada de empresas capitalistas e, até mesmo, na sede de Bom Jesus da Lapa da Companhia de Desenvolvimento dos Vales do São Francisco e Parnaíba (CODEVASF).

Como entender essa conciliação, de usar plantas protetoras de tradições religiosas africanas para resguardar instituições inegavelmente seculares e modernas? Seria uma explicação razoável o fato de as referidas simbologias africanas serem capazes de se atualizar e, dessa forma, conviverem sem antagonismo com as representações simbólicas da modernidade? Ou essas representações religiosas de origem africana foram infiltradas na modernidade mais como resíduo cultural, e sem qualquer referente, por conseguinte, com as crenças que as conceberam? Ou as duas explicações podem ter sido combinadas, intencionalmente ou não, pelos seus autores?

Qualquer que tenha sido a motivação dos que acolheram as plantas protetoras em seus estabelecimentos, não há dúvida de que as representações sociais contidas no emprego delas continuarão sendo as de uma religiosidade que acredita na feitiçaria.

Portanto, essa relação entre as duas expressões simbólicas – a religiosa e a secular – não necessariamente anula ou subsume as particularidades que conformam cada uma. Nem por isso também elas deixam de se comunicar de variadas formas, sempre mediadas pelo contexto cultural na qual estão inscritas.

As religiosidades africanas e afro-brasileiras³ têm um papel fundamental tanto na leitura da realidade social como também na interpretação das razões e causas dos infortúnios a que os indivíduos estão expostos.

Mais do que buscar um refúgio confortável após a morte, as diferentes formas de religiosidades africanas e afro-brasileiras estão mais preocupadas em dar respostas para os diferentes e complexos dramas humanos enfrentados pelos indivíduos aqui na terra.

No culto aos Orixás, um dos seus mais importantes referentes é a relação estreita e dialógica de *troca* e *compartilhamento* entre o fiel e sua divindade. Entre os yorubá, essa relação divindade/praticante é tão estreita que, de acordo com Karin Barber, acredita-se que os “homens criam os deuses”, isto é, o poder e a existência esplendorosa dos orixás são potencializados pelos cuidados (louvações, festas, oferendas) a eles dedicados por seus seguidores. A reciprocidade entre indivíduo e divindade assim se define: a cada benefício recebido pelo cultuador de orixá há uma retribuição, sob a forma de oferendas que, por sua vez, resultará tanto no fortalecimento da crença do fiel como também na notabilidade social do orixá: “O envolvimento pessoal e íntimo do devoto com o òrisà é mútuo. O òrisà possui o devoto, mas também o devoto, num sentido diferente, ‘possui’ o òrisà” (BARBER, 1989, p. 160).

Nas religiosidades judaico-cristãs, as crenças nos seres supremos são mediadas por autoridades religiosas que estabelecem regras (teologia) para se alcançar a felicidade eterna, portanto, antecedem a relação com o deus o respeito a uma hierarquia reverencial. Nas religiosidades de origem africana, incluindo o culto aos orixás, na comunicação entre deuses e homens – ainda que seja igualmente estruturada, mediante a iniciação, por autoridades religiosas – o sujeito praticante assume um papel ativo, do modo como foi descrito pela autora, e in-

divíduos e divindades se fortalecem mutuamente.

Nos candomblés da Bahia, em que o processo de iniciação fundamenta-se no complexo de oferenda e de reatualização dos mitos de cada divindade, a reciprocidade indivíduo/divindade é evidente. O culto de Exu nos terreiros de candomblés da Bahia, possivelmente, é a experiência de religiosidade que melhor ilustra a estreita relação entre fiéis e divindade.

Noutras variantes de religiosidades de possessão aqui no Brasil, como a Mesa Branca de inspiração umbandista presente no quilombo de Rio das Rãs, ainda que não haja a prática de sacrifícios rituais para as divindades cultuadas, como ocorre nos candomblés de Salvador e do Recôncavo da Bahia, a comunicação entre os fiéis e os seus deuses, que descem à terra por meio dos médiuns, a relação se dá sem maiores formalidades, mediante um diálogo verbal franco e direto. Os indivíduos buscam as divindades para se aconselharem quanto ao melhor caminho a seguir em decisões cruciais relacionadas à sua vida pessoal ou familiar, como pode solicitar ajuda para superar algum infortúnio que os atormenta, a exemplo de uma doença grave ou uma querela qualquer com um vizinho.

A crença do fiel na força e poder da divindade (Caboclo, Preto Velho, Nagô) constrói um vínculo de respeito que condiciona o crente a transformá-lo numa espécie de conselheiro. Contudo o fiel pode buscar ocasionalmente ajuda de outra divindade, na hipótese dos aconselhamentos não obterem o êxito desejado. E, neste exemplo, é notável a similitude entre a experiência religiosa dos yorubá com a dos quilombolas de Rio das Rãs e Mangal.

Não é incomum, em Rio das Rãs, que uma pessoa frequente mais de um Centro de Jurema. Essa procura pode estar relacionada às seguintes probabilidades: cotejar um diagnóstico já realizado com a de outro curador; desconfiança de que determinado curador possa estar por trás de um

³ Refiro-me especificamente aos cultos dos orixás das conhecidas e populares nações keto, jeje, angola e caboclo do Candomblé da Bahia; ao Xangô, de Pernambuco, Paraíba e Alagoas; ao Tambor de Mina do Maranhão; Batuque, do Rio Grande do Sul; Macumba, do Rio de Janeiro, ao Catimbó da região amazônica; Umbanda, do Rio de Janeiro e de São Paulo; e a variantes presentes no interior da Bahia e em outras regiões do Brasil conhecidas como Mesa Branca e “Centros Espíritas”, como também às crenças na feitiçaria e suas diferentes denominações étnicas, classificadas como *bruxaria*, *trabalho feito*, *macumba*, *coisa ruim*, *demandas*.

feitiço identificado ou a crença de ser a divindade de outro Centro mais capaz de dar uma resposta satisfatória à sua aflição.

Neste caso, tanto na África como em Rio das Rãs, o fortalecimento e a proeminência da divindade estão, presumivelmente, associados aos benefícios auferidos pelos seus devotos. Essa filosofia pragmática já havia sido notada por Evans-Pritchard entre os Azande, quando eles procuravam outro oráculo para aferir um diagnóstico ou curar de um mal que os afligia, “exatamente como fazemos quando não estamos satisfeitos com o tratamento do primeiro médico procurado.” (EVANS-PRITCHARD, 1978, p. 153). Esse mesmo sentido de religiosidade entre os africanos foi observado por Blakely, Van Beek

e Thomson, quando conceberam que a “religião é parte de uma estratégia de sobrevivência e serve a fins práticos, sejam imediatos ou remotos, sociais ou individuais” (THONSON, VAN BEEK, BLAKELY, 1994, p. 23).

Essas diferentes e intrigantes modalidades de religiosidades africanas e afro-brasileiras estão relacionadas ao pensamento tradicional africano em geral, como foi assinalado anteriormente, que constrói a prática religiosa com base na experiência e nos referentes étnicos e culturais dos seus praticantes, diferente do pensar ocidental, no qual a teorização da religiosidade, a teologia, influencia e determina a experiência religiosa dos seus afiliados.

REFERÊNCIAS

- BALANDIER, Georges. **O contorno: poder e modernidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- BARBER, Karin. Como o homem cria Deus na África Ocidental: atitudes dos Yoruba para com o Órisà. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes. (Org.) **Meu sinal está no teu corpo: escritos sobre a religião dos Orixás**. São Paulo: EDUSP, 1989.
- BARROS, Denise Dias. Medicina negro-africana: institucionalidade, saberes e sentido do adoecer e da loucura na África do Oeste e no Mali. **Revista Imaginário**, São Paulo: USP, ano 10, n. 10, 2004-2005.
- BRAGA, Julio. **Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia**. Salvador: EDUFBA, 1995.
- BRAGA, Julio. **A cadeira de Ogã e outros ensaios**. Rio de Janeiro: PALLAS, 1999.
- CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. 4. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1998.
- COUCEIRO, Luiz Alberto. **A sedução do feitiço: Juca Rosa, Pai Gavião e acusações de feitiçaria no Império do Brasil**. In: ENCONTRO DE HISTÓRIA ANPUH, 13., Rio de Janeiro. **Trabalho apresentado...** Rio de Janeiro, [s.n].
- Da MATTA, Roberto. Apresentação liminar à obra e à graça de Victor Turner e à sua antropologia da ambiguidade In: TURNER, Victor. **Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu**. Niterói: EDUFF, 2005.
- DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó Nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: GRAAL, 1988.
- DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- DOUGLAS, Mary. Os Lele revisitados, 1987: acusações de feitiçaria à solta Revista **MANA: estudos de antropologia social**, v. 5, n. 2, out. 1999.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- FERRETI, Sérgio Figueiredo. **Repensando o sincretismo**. São Paulo: EDUSP; São Luís: FAPEMA, 1995.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 21. ed. Rio de Janeiro: GRAAL, 2005.
- FRY, Peter. O Espírito Santo contra o feitiço e os espíritos revoltados: “civilização” e “tradição” em Moçambique. Revista **MANA**, v. 6, n.2, 2000.
- GESCHIERE, Peter. **Sorcellerie et politique em Afrique: la viande des autres**. Paris: KARTHALA, 1995.

- GESCHIERE, Peter. Feitiçaria e modernidade nos Camarões: alguns pensamentos sobre uma estranha cumplicidade. **Revista Afro - Ásia**, n. 34, 2006.
- GIDDENS, Anthony. **Política, sociologia e teoria social**: encontros com o pensamento social clássico e contemporâneo. São Paulo: EDUNESP, 1998.
- HEYWOOD, Linda M. De português a africano: a origem centro-africana das culturas atlânticas e crioulas no século XVIII. In :HEYWOOD, Linda M. (Org.) **Diáspora negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2008.
- LABURTHE-TOLRA, Philippe; WARNIER, Jean-Pierre. **Etnologia, antropologia**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- LAPLANTINE, François. **Antropologia da doença**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- KIDDY, Elizabeth W. Quem é o rei do Congo?: um novo olhar sobre os reis africanos e afro-brasileiros. In: HEYWOOD, Linda M. (Org.) **Diáspora negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2008.
- MAGGIE, Yvonne. **Medo do feitiço**: relações entre magia e o poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- MAGGIE, Ivonne. **Guerra de Orixá**: um estudo de ritual e conflitos. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- MAGGIE, Ivonne. O feitiço da antropologia. In: BACELAR, Jéferson, PEREIRA, Cláudio (Orgs.). **Vivaldo da Costa Lima**: um intérprete do Afro-Brasil. Salvador: EDUFBA, 2007.
- MAIR, Lucy. **La brujería en los pueblos primitivos actuales**. Madrid: Guadarrama, 1969.
- MAUSS, Marcel. **Ensaio de sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 1981.
- MILLER, Joseph. C. África Central durante a era do comércio de escravizados, 1490a1850. In : HEYWOOD, Linda M. (Org.) **Diáspora negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2008.
- MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e espaço público no Brasil. **Novos Estudos CEBRAP**, n. 74, mar. 2006.
- ORTIZ, Renato **Mundialização**: saberes e crenças. São Paulo: Brasiliense, 2006.
- PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. Campinas: UNICAMP, 2006.
- PASSADOR, Luiz Henrique. Dinheiro e feitiço numa vila moçambicana. REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTOPOLOGIA ,20., 2008, Porto Seguro. **Trabalho apresentado...**Porto Seguro, 2008. Trabalho digitalizado.
- PIERSON, Donald. **O homem no Vale do São Francisco**. Rio de Janeiro: SUVALE/MINTER, 1972.
- REIS, João José. **Domingos Sodré, um sacerdote africano**: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Salvador: P555 Edições/Theatro XVIII, 2005.
- SAMAPAI, Gabriela dos Reis. Tenebrosos mistérios : Juca Rosa e as relações entre crença e cura no Rio de Janeiro. In: CHALHOUB, Sidney et. ali. (Orgs.) **Artes e ofícios de curar no Brasil**. Campinas: EDUNICAMP, 2003.
- SANTOS, Jocélio Teles dos. Candomblés e espaço urbano na Bahia do século XIX. **Revista Estudos Afro-Asiáticos**, 2005.
- SILVA, Vagner Gonçalves (Org.). **Intolerância religiosa**: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: EDUSP, 2007.
- SLENES, Robert W. A grande greve do crânio do Tucuxi: espíritos das águas centro-africanas e identidade escrava no início do século XIX no Rio de Janeiro. In: HEYWOOD, Linda M. (Org.) **Diáspora negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2008.
- SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- THONSON, Dennis L., VAN BEEK, Walter E. A., BLAKELY, Thomas D. (Eds.) **Religion in Africa**: experience

e expression: introduction. London: Portsmouth; James Currey; Heinemann, 1994.

THORNTON, John K. Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundo, de 1500 a 1700. In: HEYWOOD, Linda M. (Org.) **Diáspora negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2008.

TURNER, Victor. **Floresta de símbolos**: aspectos do ritual Ndembu. Niterói: EDUFF, 2005.

Recebido em 27.09.10

Aprovado em 20.12.10