

A geometria do axé: o sincretismo como topologia

Edgar Rodrigues Barbosa Neto

Doutor em Antropologia Social / Professor da UFMG

edbneto@yahoo.com.br

Resumo

As casas de religião de matriz africana com as quais trabalhei em minha pesquisa de campo caracterizam-se pela coexistência em seu interior de diferentes lados rituais. O termo lado pode ser usado tanto para designar formas mais abrangentes, tais como batuque, umbanda, quimbanda, quanto para nomear práticas mais específicas do ritual, tal como o culto dos seres sobrenaturais, como orixás, exus, etc. Mesmo o batuque, que se define como um lado, tem os seus diferentes lados internos, as chamadas nações, como, por exemplo, cabinda, jeje e ijexá. O objetivo deste texto é descrever alguns dos agenciamentos topológicos implicados nos procedimentos de corte e de conexão entre esses múltiplos lados. Para isso tomarei como referência a atividade musical dos responsáveis pela percussão dos tambores rituais, os quais circulam entre diferentes casas de religião e seus respectivos lados. Sugiro, por fim, que essa topologia ou geometria, associada ao axé dos tamboreiros, nos permite pensar de outro modo o sincretismo.

Palavras-chave: religiões de matriz africana; axé; topologia; sincretismo.

Abstract

The houses of African matrix religion with which I researched in my fieldwork are characterized by the coexistence within them of different ritual sides. The term side can be used both to designate more general forms, such as batuque, umbanda, quimbanda, and to name more specific practices of ritual, as the worship of supernatural beings such as orixás, exus, etc. Even the batuque, defined as a side, has its different internal sides, the so-called nations, such as cabinda, jeje and ijexá. My aim is to describe some of the topological arrangements involved in the cutting and connecting procedures between these multiple sides. For this I will take as reference the musical activity of those responsible for the percussive of ritual drums, which circulate between different houses of religion and their respective sides. I suggest, as a conclusion, that this topology or geometry, associated with the axé of the sacred drummers, allows us to think in a different way of syncretism.

Keywords: African matrix religions; axé; topology; syncretism.

As religiões de matriz africana constituem um rico e diversificado conjunto de modos de existência, estilos rituais e sistemas de pensamento, no interior do qual é perfeitamente possível distinguir a presença de significativas regularidades, o que sugere a existência de uma unidade que, conforme observado desde as primeiras pesquisas, não apresenta qualquer uniformidade (Carneiro 1991: 16). Os trabalhos mais recentes, entre os quais gostaria de incluir a pesquisa coletiva da qual é parte a minha tese de doutorado, parecem dedicados a encontrar a melhor maneira de descrever essa variação, isto é, a inventar um modo (ou vários) que seja fundamentalmente capaz de apreender, ao mesmo tempo, as conexões e as separações existentes entre as diferentes formas assumidas por essas religiões no Brasil¹. É provável que o conceito de axé, ou termo congênere que designe uma noção de força semelhante, corresponda a uma dessas constâncias, virtualmente presente na maioria dos casos registrados pela etnografia afro-brasileira. É a ele, ou mais especificamente a um de seus múltiplos aspectos, a saber, aquele concernente ao axé implicado na atividade ritual dos músicos, que pretendo dedicar este texto. Retomo aqui parte do material etnográfico ao qual dediquei o segundo capítulo de minha tese, resultado da pesquisa de campo conduzida junto a três ‘casas de religião’ (expressão mais comum do que, por exemplo, terreiro) localizadas na cidade de Pelotas, no sul do Rio Grande do Sul (Barbosa Neto 2012).

As casas de Pai Luis da Oyá e de Pai Mano de Oxalá não têm qualquer relação direta entre si. A primeira, pelo ‘lado do batuque’, um lado no qual são cultuados os orixás e os eguns, segue as ‘nações jeje’ e ‘ijexá’, ao passo que a segunda, também pelo batuque, pertence à ‘nação cabinda’. Em cada uma dessas duas casas, ainda que de modo muito diferente, estão presentes também alguns dos vários ‘lados’ da umbanda, tais como o de exu, o de caboclo, o de cigano e o de preto-velho². Essa coexistência de lados ou linhas talvez seja aquilo que caracteriza as diferentes casas que conheci, conformando o importantíssimo fenômeno da ‘linha cruzada’, ao qual José Carlos dos Anjos dedicou o seu conhecido trabalho (Anjos 2006).

A existência de vários lados rituais em uma mesma casa de religião não implica, como sabemos, que a sua performance seja simultânea. Em geral, mas com importantíssimas variações de um caso para outro, os ritos vinculados a cada lado seguem uma separação marcada por tempos e espaços diferentes. Devemos ainda notar que essa ‘confluência’ (Santos 2015: 89) não leva necessariamente as pessoas, pais e mães-de-santo, a definirem as suas casas como sendo de ‘linha cruzada’, o que também sugere que as suas diferentes práticas rituais não cruzam do mesmo modo os múltiplos lados que as atravessam. Pai

1 Esse projeto de pesquisa, coordenado por Marcio Goldman e intitulado ‘Sistemas de Transformação nas Religiões de Matriz Africana no Brasil’, tem sido a matriz de diversos trabalhos, os quais têm contribuído para a sua realização transformando-o etnograficamente, isto é, fazendo aparecer novas possibilidades para a descrição e a comparação ‘das’ e ‘nas’ religiões de matriz africana no Brasil (Arruda 2014; Banaggia 2008, 2015; Barbosa Neto 2012; Flaksman 2014; Lucinda 2016; Siqueira 2012 e Goldman 2005, 2009, 2011, 2012).

2 A terceira casa, aquela de Mãe Rita da Molambo, também dispõe de mais de um lado ritual, mas não terei espaço para descrevê-la aqui.

Mano define a sua casa como ‘cabinda’, uma das nações do batuque, e a maneira como nela coabitam esse lado e aquele outro de exu não é equivalente àquela de Pai Luis. O fato de suas duas casas cultuarem os lados de orixá e de exu não significa, portanto, que elas o façam da mesma maneira. A ‘linha cruzada’, como se vê, dispõe de várias linhas cruzadas. Em outras palavras, o que varia, entre as casas, é a própria maneira de cruzar e de descruzar os lados, variação presente até mesmo quando um único lado for o caso de duas casas.

Seguindo a classificação nativa, Corrêa (2006: 57), cuja etnografia consta entre as mais importantes sobre o batuque, distingue três formas rituais dentro das religiões de matriz africana no Rio Grande do Sul: ‘a Umbanda “pura”, a Linha-Cruzada e o Batuque “puro”, dedicando, a esse último, o seu trabalho. De um modo geral, argumenta ele, as pessoas sabem identificar as diferenças entre essas formas, sendo capazes de distinguir quando estão dentro e quando estão fora de cada uma delas. Acontece, no entanto, que ‘no discurso de alguém que se declare pertencer a uma delas podem aparecer expressões características das outras’ (Corrêa 2006: 57). Assim, por exemplo,

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

Corrêa, no entanto, não retira dessa sua observação o resultado que ela permite e acaba por reduzir essa classificação tripartite a uma tipologia, limitando-se a oferecer uma listagem daqueles itens rituais que parecem ser particularidades de cada uma dessas formas. É pouco provável que essa classificação seja a única disponível e, de resto, não seria muito difícil demonstrar que esses itens podem circular entre os vários ‘tipos’, ora conectando-se, ora separando-se, e mesmo, eventualmente, desdobrando-se em outros, ao invés de serem privativos a cada um. Essas religiões tornam particularmente arriscada e especialmente difícil a transposição da morfologia para uma tipologia, precisamente porque o aspecto discreto das formas é derivado de uma ação sobre forças que tanto podem aproximar o que está separado quanto afastar o que está junto, um fenômeno que neste texto procuro nomear por meio da expressão geometria do axé. O próprio exemplo da relação entre o Exu e o Bará, cujo encaixe Corrêa distingue no plano dos cantos litúrgicos e da onomástica, parece representativo desse movimento simultâneo de aproximação e afastamento.

É significativo que Corrêa, como se antecipasse os limites de sua hipótese tipológica, proceda à multiplicação de cada um dos nomes que designam as três formas. Assim, a umbanda pode ser chamada também de “Magia branca”, “Linha branca”, “Linha do caboclo” ou “Caboclo”, já o batuque de “Nação”, “Linha-negra” ou “Magia-negra” e a Linha-Cruzada, por fim, de “Quimbanda”, “Linha-negra” ou “Magia-negra” (Corrêa 2006: 58-61). Corrêa toma esses diferentes nomes como sinônimos de cada uma das três formas basilares, mas não se pode descartar que, em certos contextos e de acordo com determinadas posições, eles funcionem como designativos de práticas convergentes. Note-se, por exemplo, que deve existir pelo menos uma perspectiva a partir da qual o batuque e a linha cruzada sejam tomados como equivalentes, já que, pelo que se pode notar acima,

um ou dois termos (“Linha-negra” ou “Magia-negra”) podem ser usados para designar a ambos. Aquilo que na perspectiva de um lado está separado é reunido quando passamos para a perspectiva de um outro.

Um depoimento recolhido por ele fornece um exemplo bastante expressivo quanto à natureza dessa variação topológica. ‘Terreira de Umbanda, na verdade, faz é aressum (culto aos mortos) porque ninguém me convence que caboclo não é egum’ (Corrêa 2006: 64). Assim, o ritual que uns talvez façam pelo lado da ‘Magia branca’ ou da ‘Linha branca’, e que vêm como distante da ‘Magia-negra’ ou da ‘Linha-negra’, é precisamente o ritual no qual, pelo lado desses outros, são cultuados os eguns, um ritual que, de resto, é bastante ‘pesado’, com muitos perigos e exigindo inúmeros cuidados.

Uma interpretação reversa desse comentário permite uma rotação de perspectiva, sugerindo a possibilidade de substituímos a tipologia por uma descrição topológica, na qual as formas, ao invés de pensadas enquanto ‘tipos’, seriam entendidas como composições heterogêneas de forças. É isso, como ficará mais claro na seqüência do texto, que considero poder caracterizar pela aproximação entre o sincretismo e a topologia. Se o caboclo de uns é o egum de outros é porque o lado de umbanda dos primeiros seria apenas uma parte do lado dos segundos, isto é, do batuque e da linha cruzada. O depoimento anterior parece importante não somente por sua explicação a respeito do afastamento em relação à umbanda, mas também por demonstrar que esse afastamento não é absoluto, tendo em vista que a umbanda, desde que transformada em culto aos mortos, teria um lugar dentro do próprio batuque e da linha cruzada.

A não-coincidência presente na observação acima é uma das muitas com as quais podemos nos deparar, como veremos mais adiante. A questão nesse caso é saber qual o tratamento etnográfico mais adequado que se deve conferir a ela. Corrêa entendeu que se poderia fazê-lo pela adoção do conceito de tipo-ideal, e orientado pelo modo de raciocínio indutivo implicado nele, atribuiu as divergências entre uma parte das informações dadas por chefes de casas diferentes à existência de ‘contradições [nas] definições internas do grupo’, fato que lhe permitiu abstrai-las em favor daquilo que lhe pareceu ser ‘um núcleo comum de conhecimentos, dominado por todos e em torno do qual a identidade batuqueira é construída’ (Corrêa 2006: 28). É claro que um ‘núcleo comum’ deve existir, mas poderemos abstrair, em nome de uma generalidade ideal, as tais ‘contradições [nas] definições internas do grupo’? Devo esclarecer que não creio que a noção de contradição seja aplicável a esse caso. A sua utilização parece muito marcada por um esforço de abstrair a variação, quando o mais importante, do meu ponto de vista, é criar maneiras para que ela realize todas as suas possibilidades na própria etnografia.

O problema com esse conceito de tipo-ideal, pelo menos no modo como Corrêa enuncia o seu uso, é que para ele dar conta das semelhanças precisa totalizá-las pelo pertencimento a uma mesma categoria, como, por exemplo, ‘comunidade batuqueira’, ‘identidade batuqueira’, etc., as quais, em certo plano da análise, estão corretas, porém, em outro, parecem gerar a inconveniente impressão de estarmos diante de um coletivo cujas relações internas parecem mais unitárias do que de fato são. Corrêa reconhece e descreve a diversidade existente dentro do batuque, mas, ao mesmo tempo, recorre ‘a um ‘modelo típico-ideal propositalmente maniqueísta, para depois, a partir dele, voltar à concretude’. Essa volta, no entanto, parece obstruída pelo fato de que, nessa construção, o enfoque termina

por recair sobre aquilo que ele define como ‘o batuqueiro mais ortodoxo’ (Corrêa 2006: 31). Quem quer que tenha tido algum tipo de experiência com coletivos religiosos de matriz africana sabe muito bem que dificilmente algum chefe considerará a sua casa como menos ‘ortodoxa’ (o termo, de qualquer modo, não é bom) do que outras. Quais seriam os batuqueiros menos ortodoxos que ficariam de fora do ‘modelo típico-ideal’? Vê-se, portanto, a natureza da dificuldade. Não há uma posição a partir da qual se possa deduzir o conjunto. O que estou querendo dizer, enfim, é que o tipo-ideal tende a se encarnar em um tipo-real, o qual, por não existir como um tipo, só pode mesmo ser idealizado, deixando de fora o ‘menos ortodoxo’, isto é, o próprio real. Penso que é aqui que as noções gêmeas de geometria e topologia podem ajudar.

No seu ‘Candomblés da Bahia’, Edson Carneiro constatava que ‘os homens do candomblé quase nunca se contentam com ver apenas as festas de sua casa’ e atribuía a esse ‘hábito andejo’ o sincretismo interno às ‘seitas africanas’ (Carneiro 1991: 54-55). A etnografia das religiões afro-brasileiras localizadas no Rio Grande do Sul sugere que esse ‘hábito andejo’ esteja particularmente associado à figura do ‘alabê’, doravante ‘tamboreiro’, o responsável pela percussão dos tambores rituais. Trata-se da função litúrgica cuja posição parece dispor da maior mobilidade, como ocorre, aliás, em outros contextos, a exemplo daquele do ‘jarê’ (Banaggia 2015: 191). A filiação do ‘tamboreiro’ é com uma única ‘casa de religião’, aquela na qual ele foi iniciado ou mesmo da qual ele próprio é o pai-de-santo, mas a sua atividade percussiva pode fazer dele alguém que circula entre as diferentes casas e seus vários lados rituais.

O movimento associado a essa posição ritual nos permite observar, para voltarmos à ideia anterior, a possibilidade de uma ‘não-coincidência’ entre o modo como as pessoas definem o ‘lado’ de sua casa e a maneira pela qual ele pode ser reconhecido por pessoas ligadas à outra casa. É o que nos diz o ‘tamboreiro’ Alfredo do Xangô:

‘O tamboreiro tem que saber distinguir os *lados*. [...] Não [estou] criticando ninguém, mas, às vezes, tem *casas*, tem certos *pais-de-santo*, que [...] não sabem nem o *lado* que são, porque [...] contratam um *tamboreiro* e [...] dizem assim: “O meu lado é tal”, aí, se é um *tamboreiro* bom, ele vai *tirar* aquele *lado*. Quer dizer, se for tocar o *tambor*, aquele lado ali é aquele lado ali, não tem mistério. [...] Eu fui tocar numa *casa*, a mulher disse: “O meu *lado* é Cabinda”. Tudo bem, vou *tirar* Cabinda. Aí eu *tirei* uma reza e ela disse: “Ah, não, o meu *lado* não *tira* isso”. “Então a senhora me desculpe, mas a senhora não é Cabinda”. Nem eles sabem o que [...] estão *tirando*’ (Braga 2003: 146).

O movimento dos ‘tamboreiros’, importantíssimos geômetras do axé, sugere que a essa função ritual corresponda uma perspectiva comparativa que pode orientar as próprias comparações etnográficas. O antropólogo poderia então comparar a própria variação interna que resulta das comparações feitas pelos ‘tamboreiros’. Não conheci nenhuma ‘pessoa de religião’ que não soubesse, com efeito, distinguir os ‘lados’, mas o que pode

acontecer, tal como no caso acima, é que à diferenciação dos 'lados' acrescenta-se uma diferenciação da própria maneira de distingui-los. Um 'lado' se diferencia de outro, mas também de si mesmo, conforme a 'casa de religião', a qual, por sua vez, é inseparável do chefe (pai ou mãe-de-santo) e da sua sempre singular história ritual.

Pai Luis da Oyá costuma dizer que os orixás adoram o movimento e, por essa razão, muda periodicamente de lugar a posição de todos os móveis de sua casa, para que assim, nos seus próprios termos, possa fazer 'circular o axé'. Como o 'axé' de uma casa deve também ser 'plantado', literalmente enterrado sob um ou vários pontos específicos de seu chão, o ideal é que ela permaneça onde está, mas, por outro lado, uma parte muito importante daquilo que se encontra no seu interior deve continuamente trocar de lugar. As casas que conheci eram, cada uma à sua maneira, o resultado de uma cuidadosa composição ritual para a qual confluíam a força da raiz e a potência do movimento. Em outras palavras, o que a circulação de pessoas, a dos 'tamboreiros' em particular, nos permite compreender é que uma casa, mesmo quando, por assim dizer, não se mexe na direção de outros lugares, é sempre atravessada, em seu interior, por diferentes movimentos. O movimento acontece quando se está (aparentemente) parado e não apenas quando se está (evidentemente) andando.

O 'axé' dos 'tamboreiros', como de resto todos os axés (poderíamos também dizer todos os dons), inspira profundos cuidados, dentre os quais se destacam aqueles que dizem respeito às relações de aproximação e afastamento entre os diferentes 'lados', particularmente importantes para quem desempenha uma função ritual dotada de grande mobilidade. A notável etnografia de Reginaldo Braga (2003), que tomarei aqui como referência, é aquela na qual esse tema aparece de forma mais significativa. Borel de Xangô foi iniciado ('lavou a cabeça') no 'lado de cabinda' pelas mãos do falecido Pai Waldemar do Xangô Kamucá, quando tinha apenas quatro anos de idade, mas Braga, na época de sua pesquisa, observou que Borel, então com setenta anos, definia-se como uma 'mescla de Oió com Ijexá', já que, posteriormente ao seu primeiro ritual, mudou-se para a casa de mãe Andreza, que cultuava o 'lado de oió', e quando essa veio a falecer, mudou-se novamente, indo para a casa de Mãe Ritinha, cujo 'lado' era 'ijexá', e de quem recebeu todos os 'axés', aprontando-se ritualmente (Braga 2003: 52). O fato de Borel se definir como uma mescla de dois 'lados' não o impede de dizer sobre dois 'tamboreiros' mais jovens que eles 'vão dar bons, [mas] desde que não se mesclen nisso aí, [pois] eles têm uma raiz muito forte, não só por serem filhos do Pedro da Iemanjá como também [por serem] netos e bisnetos dos ancestrais do Pedro (Braga 2003: 57-58).

Borel parece estar se referindo à mescla com um 'lado de exu', já que, nessa acepção, ele seria externo ao 'lado da nação', dotado, portanto, de um estilo diferente de percussão ritual e também de uma outra 'modulação do axé' (Goldman 2005: 109). No entanto, como se pode observar, a nação aparece como um 'lado' quando posta em relação, por exemplo, com aquele de exu, mas se divide em vários quando relacionada consigo mesma. Toda mistura pode virtualmente enfraquecer o axé, mas o caso é que não há somente uma única mistura. Misturar os 'lados' contidos dentro de um único 'lado' parece não comprometer as 'raízes', as quais, contudo, correm o risco de se perder se a mistura ocorrer entre 'lados' que se encontram um pouco mais afastados.

Mas sobre isso, como de resto sobre tudo, não há consenso. Pai Mano de Oxalá acharia ambas as misturas igualmente graves e arriscadas, e por isso sempre insistia, como uma

prova de seu 'fundamento', a respeito de sua constância em uma única 'nação', a 'cabinda', o que não o impede, por outro lado, de ter igualmente o seu culto de exu. Mesmo Borel parece também reconhecer essa possibilidade ao criticar um outro 'tamboreiro' que se diz 'cabinda' quando, na verdade, 'canta o repertório do Ijexá com alguns *axés* [axés nesse contexto são sinônimos de rezas] da Cabinda na *abertura do toque*'. E acrescenta: 'o que eles não sabem é se definir' (Braga 2003: 62, grifos do próprio autor).

'O que eles não sabem é se definir'. Vê-se, com essa frase, que a variação interna à nação não constitui necessariamente segmentos a respeito dos quais exista um acordo geral. Alguém pode se definir como sendo de um 'lado' e, no entanto, ser definido por outrem como pertencendo a um 'lado' diferente. Essa possibilidade, como já observado, manifesta-se de várias maneiras. Pai Pirica diz que 'quem fazia Cabinda já se foi, não existe mais', e por isso os atuais chefes de cabinda seriam, para ele, um embuste. Assim, um 'lado' na sua relação com outros pode, eventualmente, mudar de lado. E Pai Pirica acrescenta: 'o fulano (pai de santo) diz que é Cambinda, mas aquilo que ele faz é Oió' (Braga 2003: 80). A relação entre o 'lado' e a sua lateralização é seguramente análoga àquela entre o segmento e a sua segmentação, de modo que a relação entre as 'casas de religião' poderia ser pensada como disposta em uma 'geometria operatória' na qual o segmento mantém uma 'relação dinâmica com as segmentações em ato, que se fazem e se desfazem' (Deleuze & Guattari 1996: 88). Voltarei em seguida a esse argumento.

O 'tamboreiro' Adãozinho do Bará, aparentemente menos preocupado com a mistura em si do que com o fato de as pessoas nem sempre demonstrarem saber que estão misturando, notava que em muitas casas uma parte do ritual (a feitura) era feita por um 'lado', enquanto a festa (segunda e última parte do ritual) era feita por outro³. É que na festa, explicava ele, as pessoas gostam de misturar os três 'lados' (oió, ijexá e cabinda) para agradar o povo que vem visitar a casa. Podemos encontrar algo similar na etnografia do candomblé e no destacado valor que se pode atribuir à hospitalidade como um aspecto das relações entre as diferentes casas. Assim, por exemplo, os autores do bastante conhecido 'Galinhá d'Angola' ofereceram uma cuidadosa descrição de sua presença nos terreiros com os quais fizeram a sua pesquisa.

'É praxe [...] homenagear os visitantes entregando-lhes a condução de determinados atos ou funções do ritual [...] A hospitalidade vai além disso, a ponto de admitir que na casa do anfitrião se expresse, também, a casa do hóspede. Assim, uma casa *jeje* poderia homenagear uma *ialorixá* "de angola" tocando e cantando à maneira dessa *nação*; ou uma casa "de angola" bater os atabaques com os *akidavis* por cortesia para com um pai-(ou mãe)-de santo de *kétu*. Esse tipo de exigência de hospitalidade requer um amplo domínio dos vários idiomas rituais. Para consegui-lo é necessário circular. Visitar outras casas; participar das festas dos outros, concordando, implicitamente, em servir-lhes como parâmetro e platéia para seus sucessos ou fracassos' (Vogel, Mello & Barros 2001: 80)

3 O mesmo dizia Alfredo do Xangô (também conhecido como Ecó) sobre sua casa: '[...] no batuque eu já toco o outro lado, porque o pessoal está acostumado [...] Mas a minha matança é Oió, a feitura dos meus orixás e todo o procedimento é Oió' (Braga 2003: 144).

É a essa diplomacia ritual, uma diplomacia que, como vimos antes, pode incluir a divergência e prescindir, portanto, de qualquer univocidade, é a ela, enfim, que Adãozinho parece se referir. O ‘lado de oió’, acrescenta ele, tem menos casas que os dois outros e assim, para melhor receber os visitantes, decide-se tocar o ‘lado’ deles e não o da casa que os recebe, ou então, decisão mais comum, tocar os três juntos, deixando de ‘fazer um lado completo’, tocando o que ele chama de ‘três em um’⁴. Sempre que o chefe de uma casa vem convidar Adãozinho para tocar, ele pergunta: ‘como é que é o seu lado?’. ‘Eu gosto de Oió puro’, dizem uns; ‘eu sou de Oió, mas tenho uma passagenzinha de Cambina, tenho uma passagenzinha de Jexá’, dizem outros. E esses últimos acrescentam que gostam que sejam ‘tirados’ esses outros ‘lados’ porque receberão todo o seu pessoal, ‘aquele pessoal antigo que foi [seu] irmão de santo, outros que foram da bacia do seu fulano, coisa e tal’ (Braga 2003: 130)⁵.

Mesmo para misturar é preciso saber distinguir e, nesse caso, parece tratar-se antes de uma coexistência, ou de uma ‘confluência’ (Santos 2015: 89), do que propriamente de uma fusão. Cada ‘lado’ é um ‘lado’, mas daí não se segue que ele não possa ter uma passagenzinha com algum outro, a qual se explica pela própria história ritual dos chefes, os quais, em inúmeros casos, passaram por mais de um deles, eventualmente dentro da sua própria família, onde não é incomum que os ascendentes (mesmo que apenas pela linha materna) pertençam a ‘lados’ diferentes. Aquele que passou por mais de um pode fazer desse ‘lado’ uma passagenzinha daquele que, circunstancial ou definitivamente, se tornou o seu. É um caso em que eles não exatamente se misturam, mas também não se excluem, aproximando-se por dentro de suas diferenças.

Não misturar os ‘lados’, sobretudo para um ‘tamboreiro’ que toque em várias casas, não significa desconhecer aqueles dos outros. Ele pode se orgulhar de nunca ter trocado de ‘lado’ e, no entanto, ser capaz de tocar os demais, habilidade que pode lhe render profundo respeito e admiração. ‘O pai de santo [observa Pai Airton], tem a obrigação de saber cantar pelo menos duas nações [...]’ (Braga 2003: 86). ‘Pureza’ e ‘ecumenismo’, como já notava Ordep Serra (1995) para o candomblé baiano, nem sempre são excludentes. ‘Mãe Menininha se orgulhava de conhecer o *orô* (a liturgia) de diferentes “nações”, pois isso a tornava capaz de iniciar um filho-de-santo no rito angola ou no rito jeje, por exemplo, se fosse o caso – sem deixar de ser “nagô pura” (Serra, 1995 62-63). Esse ‘pluralismo religioso de princípio’, tal como o denomina Ordep Serra, indica a possibilidade de que, em um horizonte comparativo mais amplo, deve existir para cada exemplo de uma diferença que

4 ‘[...] principalmente o pessoal do nosso lado, eles não estão tocando o nosso lado. [...] Eles querem agradecer o povo, [pois] a maioria das visitas que estão na casa deste povo de Oió, não são Oió, são o povo de Jexá e povo de Cambina [...] a feitura até pode ser feita a do Jexá, do Oió, da Cambina, mas [na] festa o povo [está] usando a mistura dos três lados: o Jexá, o Cambina e o Oió [...] Então eles não fazem um lado completo. [Para] encher o repertório, eles botam os três lados juntos e fica um batuque enorme, é um três em um’ (Braga 2003: 130).

5 ‘Existe lado e [existem] casas, isto vai do dono da casa. Porque, logicamente, no momento em que o dono da casa vem aqui pra fechar contrato comigo: “Olha Adão, eu vou precisar que tu vás tocar [para] mim [...]”. “Como é que é o seu lado?” “Eu sou de Oió. Eu gosto de Oió puro”. “Oió puro vai ter”. “Eu sou de Oió, mas tenho uma passagenzinha de Cambina. Tenho uma passagenzinha de Jexá”. “Então o senhor gosta que atire um pouquinho de... [de outros lados]. “Eu gosto, porque vai o meu pessoal todo, aquele pessoal antigo que foi meu *irmão de santo*, outros que foram da bacia do seu fulano e coisa e tal”. Tu podes [então] ajeitar a coisa, com a permissão do dono da casa. Não é diretamente armar o três em um. Se é Oió é Oió, somente Oió, Cambina é Cambina, e Jexá é Jexá’ (Braga 2003: 130).

separa um contra-exemplo de uma separação que inclui, e vice-versa. Penso que aquilo que nos estudos afro-brasileiros tradicionalmente foi chamado de sincretismo poderia ser proveitosamente relido como um variado conjunto de ‘sínteses disjuntivas’ nas quais veríamos o adversativo ‘ou’ e o conjuntivo ‘e’ alternando-se entre diferentes posições de continente e de conteúdo.

A mesma separação descrita antes é, com efeito, replicada aqui. É o que vemos no comentário feito pelo Seu Ademir de Ogum (a vida toda vinculado ao ‘ijexá’): ‘Já toquei Batuque pra todos os *lados*. Só pra Nação. Nunca misturei [com] Exú, [com] Umbanda, [com] Caboclo. Só dentro da Naçãozinha [...]’ (Braga 2003: 70). Tocar mais de um ‘lado’ pode ser parcialmente trocar de ‘lado’, mas com uma significativa variação de intensidade conforme se esteja dentro ou fora da nação. Ser de ‘ijexá’ e tocar ‘cabinda’ (dois ‘lados’ da nação, do batuque) não é a mesma coisa, pelo menos do ponto de vista de alguns, que ser de ‘ijexá’ e tocar umbanda. Pode-se ‘perder a mão’ no segundo caso, mas não necessariamente no primeiro⁶.

Pablo de Xangô é filho-de-santo de Pai Luis e um dos ‘tamboreiros’ de sua casa. Certa vez, ele externou para mim a sua completa falta de interesse de tocar para os exus. ‘Para caboclo e preto-velho ainda toco, mas para exu não’. Perguntei o motivo, e ele disse que não sabia, mas acrescentou que era o que sentia desde que foi para o ‘chão’ e que o seu ‘tambor comeu’, isto é, desde que ele e o seu atabaque receberam o ‘banho de axorô’ (sangue ritual) pelo ‘lado da nação’. Pai Luis observou que depois que a pessoa vai para o ‘chão’ é isso mesmo o que acontece. Pablo agora só gostaria de tocar para os orixás, e disse que cobraria sessenta centavos para tocar na casa de Pai Luis. ‘Mas entre cobrar sessenta centavos ou nada, por que então cobrar?’, perguntei eu. Ele explicou que sempre é preciso cobrar alguma coisa, por mínimo que seja, porque, do contrário, é ‘axé de miséria’. Pai Luis, que estava ali conosco, confirmou a resposta e acrescentou: ‘quando a casa tem o seu próprio ‘tamboreiro’, o pai-de-santo deve pagar a obrigação [a iniciação] dele’.

Pablo sempre tocou para os exus, mas foi a sua iniciação, e também a do seu atabaque, pelo ‘lado dos orixás’ que o afastou dos primeiros. Essa separação não coincide perfeitamente com a separação entre o batuque e a umbanda, como é o caso daqueles outros ‘tamboreiros’ que preferem tocar apenas para o primeiro. Pablo somente se distanciou de um ‘lado’ dessa forma mais ampla que é a umbanda, o mesmo que para algumas outras pessoas seria a sua ‘linha de quimbanda’, o afastamento importante sendo, para ele, aquele entre orixá e exu. Ele poderia, portanto, tocar em um ritual de umbanda até o momento em que os pretos-velhos ou os caboclos ‘dessem passagem’ para os exus, o que geralmente acontece por volta da meia noite, e então alguém assumiria em seu lugar a percussão do tambor.

A dissociação presente em sua cabeça, na qual apenas um orixá comeu, transfere-se parcialmente para as suas mãos, as quais seriam usadas para os orixás e para esses outros seres que, embora não sendo orixás, não são, sobretudo, exus. Mesmo que Pablo não

6 O ‘tamboreiro’ Passarinho do Ogum foi iniciado pela avó no ‘Nagô’ (um ‘lado’, segundo ele, quase igual ao ‘Oió’), até que, com quinze anos, foi para a mão de outro pai-de-santo, este do ‘lado de Oió’ (Braga 2003: 114). Manteve-se, desde então, no ‘Oió puro’, embora tenha acompanhado o seu pai-de-santo quando este passou pelo *lado* de ‘Cabinda’ (Braga 2003: 114). Essa passagem teria trazido algumas consequências indesejáveis para a sua mão: ‘Com esse negócio de tocar Oió com Cambinda eu comecei a esquecer o Oió puro [...] Tinha reza que eu esquecia’ (Braga 2003: 121).

toque para esses últimos, ele, no entanto, poderia perfeitamente permanecer durante o seu ritual, já que na casa de Pai Luis eles também estão presentes, e de um modo muito importante. A sua distância em relação aos exus não é absoluta, como se fosse um jogo de tudo ou nada, limitando-se somente ao seu 'axé', ao seu 'dom'.

Na casa de Pai Luis, portanto, o 'tamboreiro' que toca para os orixás não é o mesmo que toca para os exus e, nesse segundo caso, algumas mulheres podem muitas vezes assumir o tambor, o mesmo não acontecendo no primeiro. Note-se ainda que há em sua casa 'tamboreiros' que não experimentam a mesma separação que Pablo e assim podem perfeitamente tocar nos dois rituais. O 'axé de tambor' pode ser tão diversificado quanto a heterogeneidade dos seres sobrenaturais, mas daí não resulta que a sua exclusão, presente no plano musical, se estenda necessariamente para todos os outros planos da vida cerimonial. Nada impede, por exemplo, que Pablo tenha o seu próprio exu, como é o caso da maioria ou mesmo da totalidade das pessoas. A diversidade dos seres sobrenaturais não se separa das maneiras variadas através das quais as pessoas se relacionam com eles.

Outros dois 'tamboreiros' demonstram estilos particulares de fazer essa relação entre os orixás e os exus. Alfredo do Xangô, também conhecido como Ecó, observa que 'hoje o Exú virou moda', todo mundo, até mesmo os batuqueiros mais antigos que não trabalhavam com ele, começaram a recebê-lo, com efeitos negativos sobre o seu ritual: 'vai *cruzando* e o orixá vai perdendo a força, a *casa* vai perdendo a força. O Exú vai tomando conta da *casa* e aquela *casa* vai perdendo o efeito porque o orixá vai dando o lado'. Apesar de não gostar dessa inovação, disse fazer toques de orixá em algumas *casas cruzadas* para ganhar o seu troco, mas que, em algumas delas, 'precisa passar alguma coisa para tirar aquele axé ruim da casa' (Braga 2003: 145).

O 'tamboreiro' Carlinhos da Oxum, por sua vez, costuma recomendar a seus alunos que não 'misturem as pancadas de Exú com as de Nação', o que acontece quando eles começam a 'florear', aumentando desnecessariamente o número de batidas. Ao mesmo tempo, contudo, observa que aqueles alunos que já tocavam para exu antes de vir procurá-lo, aprendem com mais facilidade o 'tambor de nação', a tarefa sendo apenas a de 'lapidar' (Braga 2003: 157).

Beatriz Dantas (1988) já havia observado essa variação da 'mistura' para o caso das religiões afro-brasileiras da cidade de Laranjeiras (SE). Não há, com efeito, uma única maneira de misturar, mas algumas dessas misturas ameaçam mais a 'pureza' do que outras. Dantas, contudo, rebate essa variação sobre a 'hierarquia social' e constata que a 'mistura' só compromete a 'pureza' quando se dá 'com formas socialmente definidas como inferiores' (a toré, o pentecostalismo, etc.), enquanto 'a mistura com o superior (catolicismo) não degenera a pureza africana' (Dantas 1988: 143-144), tudo isso, acrescento eu, como se o sistema de classificação pudesse distribuir de modo perfeitamente simétrico as perspectivas de 'pureza' e 'mistura' que constituem cada casa. Os materiais etnográficos com os quais trabalhei em minha pesquisa demonstram que essa correlação sociológica nada tem de necessário, e sugerem que a interpretação da oposição entre 'pureza' e 'mistura' concerne mais a uma noção de força e a um agenciamento topológico. Banaggia (2008) observava que 'pensar a herança tradicional da nação na qual se é iniciado como mais pura faz parte de uma *diferenciação gradativa* estabelecida pelos participantes das religiões afro-brasileiras entre os cultos, não de uma *divisão monocrômica*' (Banaggia 2008: 101, grifos

meus)⁷. A ‘pureza’ dispõe assim de um aspecto cromático e os intervalos que ela ajuda a compor não podem ser descritos apenas como uma separação exclusiva. O problema não se resume a uma divisão entre ‘o ser e o nada’, remetendo antes àquele de uma gradação entre ‘o mais e o menos’, a saber, de uma diferenciação intensiva, mas também quantitativa, entre o maior e o menor axé, para a qual, contudo, não parece haver uma medida comum compartilhada pelas diferentes casas. O que estou sugerindo é que a diferenciação, precisamente por ser uma constante observável nas várias casas, é imanente à variação, ou seja, as diferentes formas que dela resultam não necessariamente coincidem entre si.

‘Pureza’ e ‘mistura’, ou conceitos cognatos, são termos que designam operações que talvez possam ser encontradas em todas as formas assumidas pelas religiões afro-brasileiras. Há sempre alguém, em algum lugar, ‘purificando’ e ‘misturando’ algo. Mais importante, no sentido de mais adequado ao material etnográfico, do que dizer que a ‘pureza’ não é igual pela variação da sua referência, como se ela nunca fosse suficientemente pura para aqueles que pensam que ela não existe, é dizer que a ‘pureza’ (e obviamente a ‘mistura’) constitui-se em um dos modos através dos quais as pessoas lidam com a variação que virtualmente as atravessa. A ‘pureza’ pode servir para cortar em um mundo onde tudo sempre pode se conectar, em que há sempre alguém misturando, e por essa razão o ponto de corte, que já é múltiplo em si mesmo, não necessariamente coincidirá entre as diferentes casas. O corte (e aqui o menor detalhe ritual pode fazer uma enorme diferença) que constitui o ‘lado’ ou os ‘lados’ que fazem de uma casa um caso, poderá ser definido, pelo chefe de outra casa, como um mistura imprudente, e vice-versa. Aquilo que em um caso se define como um grande intervalo, pode, em outro, se transformar em um pequeno intervalo, e, assim, a distância suficiente de uns pode perfeitamente ser a proximidade indevida de outros. No intervalo entre as casas é também o intervalo que varia. O fato de não haver casa sem alguma ‘raiz’ (sem algum ‘lado’) é o movimento reverso de uma raiz que, em outro plano, existe como variação (rizoma).

Pensar o sincretismo como topologia é um modo, seguramente existem vários outros, de não pensá-lo como uma tipologia. A ‘confluência’ entre raiz e movimento abre a possibilidade de descrever o sincretismo, pelo menos no caso afro-brasileiro, como um sistema de operações que pode simultânea e alternadamente estriar e alisar o espaço: o espaço entre as diferentes ‘casas de religião’, mas também aquele, inseparável do anterior, entre os vários seres sobrenaturais que as cortam transversalmente. Entendo que essa maneira de descrever o sincretismo, que me parece igualmente válida para pensar a relação entre as diferentes religiões a partir de uma perspectiva afro-brasileira, sugere uma importante aproximação com aquilo que se pode chamar de a ‘confluência [que] rege os processos de mobilização do pensamento plurista dos povos politeístas’ (Santos 2015: 89). E concluo,

7 A favor de seu argumento, Banaggia (2008) cita uma significativa passagem em que Birman (1985: 87-89) escreve o seguinte: ‘Vê-se que em nenhum momento esse médium considerou o candomblé melhor ou pior que a umbanda, mas tratou simplesmente de encontrar aquele adequado à sua pessoa, de acordo com o seu dom particular, determinado pelos santos da sua cabeça. [...] As razões e contextos particulares à vida dos indivíduos apresentam-se como legítimos pelo simples motivo de que são estas as razões de seus orixás. Sendo assim, não há a preocupação em estabelecer um critério de verdade que diga qual é o orixá “certo”, o terreiro “verdadeiro” (Banaggia 2008: 103).

nesse sentido, com as palavras de Antônio Bispo dos Santos, mais conhecido como Nêgo Bispo, notável ativista e pensador quilombola que, em seu livro 'Colonização, Quilombos – Modos e Significações', dedicou-se a comparar as leis que organizam o que ele definiu como os modos confluentes e transfluentes de existir. 'Confluência é a lei que rege a relação de convivência entre os elementos da natureza e nos ensina que nem tudo que se ajunta se mistura, ou seja, nada é igual' (Santos 2015: 89). Lei da confluência que bem poderia, nesse caso, se ajuntar com a topologia sincrética que a arte musical dos 'tamboreiros', inseparável da complexa geometria implicada no seu axé, contribui para fazer existir: confluência (contra) mestiça.

Referências

- ANJOS, José Carlos Gomes dos. 2006. *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- ARRUDA, Bianca. 2014. *Os candomblés de Belmonte: variação e convenção no sul da Bahia*. Tese de Doutorado. PPGAS, Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- BANAGGIA, Gabriel. 2008. *Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- _____. 2015. *As forças do jarê, religião de matriz africana da Chapada Diamantina*. Rio de Janeiro: Garamond.
- BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. 2012. *A máquina do mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros*. Tese de Doutorado. PPGAS, Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- BRAGA, Reginaldo. 2003. *Modernidade religiosa entre tamboreiros de nação: concepções e práticas musicais em uma tradição percussiva do extremo sul do Brasil*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Música, UFRGS.
- _____. 2013. *Tamboreiros de Nação: música e modernidade no extremo sul do Brasil*. Porto Alegre: Editora da UFRGS. (Série Estudos Musicais)
- CARNEIRO, Édison. 1991 (1948). *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Corrêa, Norton. 2006 (1992). *O batuque do Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião afro-rio-grandense*. Porto Alegre: Editora Cultura e Arte.
- DANTAS, Beatriz Gois. 1988. *Vovó nagô e papai branco. Usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. 1996. *Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia, vol. 3*. São Paulo: Editora 34.
- FLAKSMAN, Clara. 2014. *Narrativas, relações e emaranhados: os enredos do candomblé no Terreiro do Gantois, Salvador, Bahia*. Tese de Doutorado. PPGAS, Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- GOLDMAN, Marcio. 2005. 'Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplici-

- dade e ontologia no candomblé'. *Religião e Sociedade*, 25 (2): 102-120.
- _____. 2009. 'Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetriação antropológica'. *Análise Social*, XLIV (190): 105-137.
- _____. 2011. 'Cavalo dos deuses: Roger Bastide e as transformações das religiões de matriz africana no Brasil'. *Revista de Antropologia*, 54 (1): 407-432.
- _____. 2012. 'O dom e a iniciação revisitados: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil'. *Mana*, 18 (2): 269-288.
- LUCINDA, Maria da Consolação. 2016. *Territórios religiosos: conexões entre passado e presente*. Curitiba: Appris.
- SANTOS, Antônio Bispo (Nêgo Bispo). 2015. *Colonização, Quilombos – modos e significações*. Brasília: INCT.
- SERRA, Ordep J. Trindade. 1995. *Águas do Rei*. Petrópolis: Vozes.
- SIQUEIRA, Paula. 2012. *O sotaque dos santos: movimentos de captura e composição no candomblé do interior da Bahia*. Tese de Doutorado. PPGAS, Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- VOGEL, Arno; MELLO, Marco Antônio da Silva; BARROS, José Flávio Pessoa de. 2001. *A Galinha d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas.

Recebido em 21 jul. 2017.

Aceito em 30 ago. 2017.