

Dilemas morais de amor: Controle, conflitos e negociações em terreiros de umbanda

Kelson Gérison Oliveira Chaves

Doutorando do PPGCS/UFRN

Marcos Alexandre de Souza Queiroz

Professor da Secretaria Municipal de Educação de Natal (RN)

O presente texto discute, a partir de uma pesquisa em Limoeiro do Norte, interior do Ceará, dilemas e conflitos morais vivenciados por pessoas que realizam os chamados trabalhos de amor, prática mágico-religiosa muito difundida em terreiros de umbanda pelo Brasil. Colocados em prática para resolver inúmeros problemas amorosos, em alguns casos esses rituais podem visar a separação de um casal ou “forçar” uma pessoa a se apaixonar por outra. É especialmente nessas situações que surgem questões e, ao mesmo tempo, elaboram-se construções sobre o que seria certo ou errado fazer, donde emergem regras de controle moral e tentativas de negociação.

Palavras-chave: amor, umbanda, práticas mágico-religiosas, conflitos morais, trabalhos de amor

The article **Moral Dilemmas of Love: Control, Conflicts and Negotiations In Umbanda Rituals** draws on research in Limoeiro do Norte, inner-state Ceará, to discuss moral conflicts and dilemmas experienced by people who perform so-called love work, a magical-religious practice widespread throughout umbanda gatherings in Brazil. Carried out to resolve countless problems of an amorous nature, in some cases these rituals can be intended to separate a couple or “force” a person to fall in love with another. It is especially in these situations that issues arise and, at the same time, constructions develop regarding the right or wrong thing to do, whereby rules of moral control and attempts at negotiations emerge.

Keywords: love, umbanda, magical religious practices, crack-cocaine; moral conflicts, love work

Conflitos morais individuais

Este texto discorre sobre questões morais surgidas da prática mágico-religiosa¹ em terreiros de umbanda, mais especificamente da realização dos chamados *trabalhos de amor*². Esses rituais, denominados pelos pais e mães de santo, são conhecidos e extensamente praticados, de diversas formas, em muitos terreiros de umbanda por todo o Brasil. Este estudo, entretanto, teve campo empírico concentrado em terreiros do município de Limoeiro do Norte³, no interior do Ceará. O interesse pela relação entre a prática mágico-religiosa e a dimensão da moralidade surgiu quando buscávamos compreender, de maneira ampla, a dimensão da experiência mágico-religiosa nos terreiros de umbanda do referido município e, em um dado momento, percebemos o quanto as concepções de moralidade, sua diversidade, conflitos e polêmicas morais permeavam tal experiência, especialmente quando se tratava da realização de ritos visando resolver problemas de amor.

Recebido em: 02/04/2013

Aprovado em: 01/08/2013

1 Usamos quase sempre o termo “mágico-religioso”, em vez de falar somente de magia, por considerar que não “existe religião sem magia, nem magia que não contenha pelo menos um grão de religião” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 247).

2 A categoria trabalho tem muitos significados na umbanda, mas é como sinônimo daquilo que em antropologia se entende por ato mágico-religioso que ela é mais recorrente no cotidiano dos terreiros.

3 Limoeiro do Norte fica na região Vale do Jaguaribe, Ceará, e dista cerca de 200 km de Fortaleza. Possui uma população, segundo dados de 2009 do IBGE, de aproximadamente 56.098 habitantes.

Desde os estudos de Roger Bastide, a recorrência a ritos mágico-religiosos com finalidades de cura, amor e dinheiro foi constatada nos templos das religiões afro-brasileiras⁴. São muitos os estudos merecedores de respeito⁵, em diferentes épocas e com diferentes campos empíricos, que mencionam o fato, mesmo que de forma passageira. No que diz respeito a nosso campo de pesquisa, os trabalhos de amor, juntamente com os *trabalhos de cura*, destinados a resolver problemas de saúde, e os *trabalhos de destranca*, que visam resolver problemas financeiros, são indubitavelmente os mais procurados.

Os trabalhos referentes ao amor, no entanto, possuem a peculiaridade de suscitar debates e discórdias entre pais e mães de santo, bem como entre os *clientes*, em torno do que é ou não é certo fazer. Isso nos fez perceber que a dimensão da vida moral, a seleção e decisão do que é considerado correto ou incorreto, marcava profundamente a experiência da realização desses trabalhos. Nas narrativas de pais e mães de santo e clientes, inúmeros conflitos e distintas concepções se revelam quando os sujeitos da pesquisa tentam justificar e legitimar suas escolhas e posições.

As práticas comumente qualificadas como trabalhos de amor podem ser reunidas, em resumo, em cinco subcategorias: *arrasta*, *amarração*, *união*, *capação* e *separação*. Todas possuem idiossincrasias e propósitos bem definidos.

A *arrasta* é feita com a intenção de trazer, fisicamente, a pessoa desejada para perto. É o primeiro passo para a conquista. A *amarração* já adentra o âmbito emocional, e se destina a fazer com que a pessoa desejada se apaixone perdidamente por quem solicitou o trabalho. A *união*, como o próprio nome sugere, é feita para que um casal fique unido, em estado de harmonia. Esse trabalho pode ser solicitado tanto por membros de casais já estabelecidos quanto por um membro do novo casal resultante da *arrasta* e da *amarração* que deseje mais esse acréscimo ao relacionamento. A *capação*, por sua vez, objetiva fazer com que a pessoa não se sinta atraída por mais ninguém, estando, dessa forma, com seu desejo castrado em relação às demais. Já a *separação* entra mais fundo na intervenção sobre os fatos e visa separar um casal para “tomar” o marido ou a esposa de alguém. Nesse caso, o que é trabalho de amor para um pode ser encarado como *demanda* – que visa prejudicar alguém – por outro, isto é, por quem é atingido. Assim, trabalho de amor ou demanda, este último visando causar prejuízos a outrem, nem sempre se definem de maneira absoluta, podendo haver interferência do contexto nessa demarcação.

4 Em termos de religiosidade, encontramos em Limoeiro do Norte a Igreja Católica, inúmeras igrejas pentecostais e neopentecostais, Testemunhas de Jeová, 11 terreiros de umbanda e três centros de espiritismo kardecista. A umbanda está presente na cidade, segundo relatos que colhemos, há pelo menos 50 anos.

5 Sobre esse fato, indicamos: Bastide (1971); Assunção (2010, 2006); Ferretti (2001); Negrão (1996, 1996b); Concione (2008, 1987); Maggie (1992); e Ortiz (1999).

Deve-se reconhecer que a umbanda está inserida e faz parte de uma sociedade na qual uma macromoral de fundamento religioso judaico-cristão orienta de maneira hegemônica as ações, valores e julgamentos dos indivíduos. Apesar disso, alguns aspectos dessa moral hegemônica são transgredidos, negociados, flexibilizados, transformados ou substituídos pelos agentes no momento em que tentam resolver certas aflições por meio do recurso mágico-religioso. Por isso, as intervenções na realidade passíveis de realização pelos trabalhos trazem à discussão inúmeros temas relativos à moral, como, por exemplo, o livre-arbítrio, o bem ao próximo, o amor como um dom, entre outros.

Com o exemplo a seguir, a discussão pode ser iniciada quando Sofia⁶, uma das clientes do terreiro São Jorge Guerreiro, naquele momento universitária, mas já tendo passado certo tempo em um convento, experiência da qual não se despiu por completo, sentiu algum incômodo ao justificar sua decisão de realizar um trabalho de amor:

Porque, muitas vezes, talvez não seja nem correto, mas a gente quer tanto uma pessoa que, por isso, as pessoas recorrem a esses meios na tentativa de trazer a pessoa para perto da gente. Não sei nem se isso é bom. Não sei se seria bom influenciar as pessoas usando outros meios; já que a pessoa não ama, por que a gente usaria métodos, outros métodos, para trazê-la e para fazer com que essa pessoa fique do meu lado? (Diálogo realizado em julho de 2005)

Vemos que Sofia, em sua fala, suscita para si mesma algumas interrogações do tipo bom e mau, quando diz “Não sei nem se isso é bom”, e certo ou errado, ao dizer que “talvez não seja nem correto”. Essas questões lhe trouxeram dúvidas que podem ser traduzidas nas perguntas: impedir ou não a liberdade de escolha do outro? Tenho esse direito? É certo fazer isso? Em que valores posso me basear para tomar essa decisão? Essas dúvidas, ressalte-se, não a impediram de realizar o trabalho, talvez porque ela via nessa realização uma possibilidade de dar fim a seu infortúnio individual.

Esse conflito inicial de Sofia é um mote frutífero para se repensar grande parte das ideias teóricas acerca do tema da moralidade na prática de magia. Em uma vasta literatura sociológica e antropológica de embasamento durkheimia-

6 Para preservar as identidades das entrevistadas que solicitaram trabalhos de amor, usamos nomes fictícios.

no, por exemplo, é corriqueiro nos depararmos com um “preconceito teológico” ligando os atos mágico-religiosos à amoralidade e à imoralidade. Conforme pensa Georges Gurvitch (1968), a magia não é avessa à moralidade; é antes uma afirmação do desejo e do diverso ante à moralidade tradicional estabelecida. Não se tratando da clássica oposição do individual em relação ao social, argumento também corriqueiro na literatura supracitada, representaria antes um princípio distinto: uma moralidade de autonomia diante da moral hegemônica nesse mundo social.

Talvez a ideia de uma “moral de autonomia” diante de uma moral tradicional, peque por excesso de pureza, pois, na própria fala de Sofia, citada anteriormente, vê-se o quanto a cliente não estava convicta de que sua ação fosse ou não correta, o que a fazia balançar entre a ação tida previamente como a certa e a nova opção que se apresentava, tendo o desejo como imperativo. A hesitação de Sofia no uso da primeira ou terceira pessoa também revela o conflito, que ora assume sua atitude, ora busca se esquivar em um discurso distanciado: “Porque muitas vezes, talvez não seja nem correto, mas a gente quer tanto uma pessoa que, por isso, as pessoas recorrem a esses meios na tentativa de trazer a pessoa para perto da gente”. De qualquer modo, a afirmação de Gurvitch serve para nos lembrar do trânsito entre modelos de moral presentes na sociedade. É entre eles que Sofia hesita.

Como se vê, alguns trabalhos da umbanda acabam colocando frente a frente modelos de moral diferentes para discutir, dialogar, repelir-se ou se adaptar. Mesmo existindo em nossa sociedade diversos “programas” de moral, à medida que se aciona aquele que não seja o hegemônico entra-se de imediato no campo da transgressão, como no caso observado.

Se as normas falam de como se deve agir é porque, ao menos teoricamente, existe a possibilidade de não agir desse modo. Assim, na busca pela felicidade e bem-estar, Sofia transgredir os próprios valores, que estavam de acordo com a moral hegemônica. O desejo a fez pensar e repensar suas concepções preestabelecidas. Quando perguntada sobre o que sabia dos terreiros de umbanda antes que começasse a frequentar um deles, ela respondeu:

– Eu conhecia como “macumba” e a visão que eu tinha era que lá se praticava o mal, que ia lá para fazer determinados trabalhos para prejudicar as pessoas, e que não havia rituais mais, digamos assim, mais sagrados.

– “Rituais sagrados”? Como assim?

– Tipo para cultuar entidades... E eu não sabia também que dentro daquele ambiente, daquele contexto, havia também as questões culturais. Então, a visão que eu tinha era mais dessa prática do mal.

– Como assim, “questões culturais”?

– Não há as misturas dos elementos afros, da dança, das entidades, dos pretos velhos que são vindos dos escravos, herdados dos escravos?

– Se você achava que lá se praticava o mal, o que a levou até lá?

– Primeiro eu tive medo, muito medo. Como a visão que eu tinha era do mal, então isso me dava medo. Mas também me dava curiosidade e me desafiava a ver na realidade como eram as práticas.

– Foi isso?

– A princípio, sim. Mas como eu estava buscando algo que me desse respostas, que me desse motivações, que me norteasse para o que eu estava vivendo, então eu achei que seria bom também ir lá e de repente eu pudesse descobrir ali as respostas que eu estava buscando. (Diálogo realizado em julho de 2005)

Assim como Sofia, muitos dos que vão ao terreiro sob a mesma condição, isto é, não se considerando umbandistas e desejando apenas uma solução imediata para uma situação já de desespero, são tomadas por um ecletismo religioso que, por vezes, gera um conflito interno relativo aos preceitos morais da própria pertença religiosa, ou mesmo da moral hegemônica socialmente aprendida. Na tentativa de se justificar, Sofia também opera com os preconceitos difundidos sobre religião e magia de forma separada e hierarquizada. Religião como algo legítimo, associado ao bem coletivo, e magia como ilegítima, vista como expressão egoísta de desejos individuais. Essa dicotomia instaura modelos de normalidade e define que práticas são consideradas corretas. Tal divisão taxativa serve apenas para manter uma estrutura pré-existente (DOUGLAS, 1976). Ou seja, a hesitação de Sofia surge quando ela decide ultrapassar os limites morais aprendidos ao longo da vida, sem querer, ao mesmo tempo, distanciar-se daquilo que lhe é familiar.

Nesse conflito existencial, a mulher parece corroborar a ideia de que essa prática não seria correta, mas também acredita que pode ser sua última opção de conseguir as respostas desejadas. Quando interpelada por uma pessoa que contingencialmente soube do evento, ela demonstra certa necessidade de conectar, de forma lógica, teoria e prática. A insegurança de como discorrer de forma objetivada a faz optar por uma argumentação que não justifica a busca por esse local (o terreiro) e por esse meio de intervenção (o trabalho mágico-religioso). As ditas *questões culturais* são acionadas na tentativa de acomodar uma visão antiga e assumir uma nova postura mais compreensiva desse contexto mágico-religioso. A preocupação maior é consigo mesma, pois é desconsiderada a opinião geral dos religiosos sobre esse tipo de trabalho.

É possível compreender também, ainda sobre a fala de Sofia, que suas dúvidas relativas à moralidade perpassam essencialmente o ponto no qual se sabe que fazer o trabalho é interferir no curso natural das coisas, manipulando o sentimento alheio. A questão é a da liberdade. Isso é muito perceptível quando ela diz: “Não sei se seria bom influenciar as pessoas usando outros meios; já que a pessoa não ama por que a gente usaria métodos?” O ideal de amor gratuito e a liberdade de escolha, a noção de livre-arbítrio, pesam muito no momento da autoanálise. Quando o amor é conseguido ao se excluir a liberdade de escolha, seriam as duas instâncias adversárias?

Liberdade e amor: o bem de si e o bem do outro

É comum, obviamente, que no dia a dia algumas concepções muito pessoais confrontem as normas sociais mais hegemônicas relativas à moralidade. Além disso, a subjetividade, mais especificamente o modo como se encara o sofrimento do “outro” e o próprio sofrimento afetivo, são elementos influenciadores nas decisões pessoais. No caso da realização de trabalhos de amor isso é ainda mais verdadeiro. E ambas as esferas, da subjetividade das aflições cotidianas por um lado, e dos valores morais por outro, interpenetram-se e decisivamente se influenciam de forma mútua.

Assim se deu com Ivna, mais uma das que adentraram o terreiro umbandista a fim de acabar com suas angústias amorosas, que nos conta sobre sua experiência no espaço religioso de Pai Gledson:

– Como você chegou, primeiramente, ao terreiro de Gledson?
– Eu cheguei através do irmão dele. A gente trabalhava na campanha [eleitora] e eu peguei amizade com ele e comecei a contar as coisas da minha vida. De princípio, eu já estava sofrendo por causa dessa pessoa, certo? Aí Paulinho [irmão do Pai Gledson] viu assim meu jeito... aí, de princípio, ele não queria me dizer onde ele frequentava pelo fato assim... de eu criticar ou alguma coisa do tipo, mas ele não sabia que eu já frequentava outros... outros lugares [terreiros]. Aí foi onde ele me falou: Ivna, quero te levar num lugar... não sei o quê... pronto. Aí foi através dele que eu vim para cá. A princípio, eu vim conversar com Gledson, antes de frequentar a gira. Conversei com ele e tudo mais, e gostei. Só na conversa ele me colocou para cima. A conversa foi muito boa. Cheguei aqui muito pesada, muito negativa mesmo, estava sofrendo mesmo! Aí só na conversa Gledson me colocou para cima. Aí foi onde eu senti firmeza, aí foi onde eu vim. No outro dia eu vim para a gira. Eu fui muito bem recebida, gostei muito, inclusive achei até um pouco diferente dos outros lugares que eu frequentei, os caboclos e tudo mais. E gostei e até hoje estou. Graças a Deus! (...)

– E quando você veio conversar com Gledson, antes de vir para a gira, era sobre o quê?

– Era sobre o que eu estava sofrendo. Era um problema amoroso. Eu gostava... eu gosto muito e não queria desistir dele, estava assim, é... estava uma coisa difícil de lidar, eu não estava conseguindo fazer nada! As coisas da minha vida eu estava deixando em último lugar. Só ele! Estava me atrapalhando em tudo! E não estava conseguindo me alimentar direito, aquela coisa toda. Aí quando eu cheguei aqui, Gledson me deu uma luz...

– E você teve conforto só por conta das conversas, ou, de alguma forma, por meio da umbanda, você tentou "ajeitar" os problemas que você tinha?

– Ótimo! A conversa me ajudou muito, muito mesmo, como eu falei, né? A princípio, eu conversei primeiro com ele para poder assistir a uma gira. Aí, quando eu comecei a assistir à gira, lógico que, de princípio, a gente acha tudo esquisito. Mas depois eu fui conhecendo. Aí, às vezes quando eu vinha para a gira, assim, eu vinha muito negativa, muito pesada, mas quando eu saía parecia, assim, que não tinha acontecido nada! Sabe, assim, parecia que não tinha acontecido nada comigo, nada negativo tinha acontecido, sabe? Eu chegava pesada, ave Maria, saía flutuando... Tudo

bem, depende muito da positividade da gente. Depois que a gente chega, cada caboclo vai passando, e depende do que cada caboclo venha fazer, cada problema, cada propósito da pessoa. E eu saía... flutuando... Sempre que eu vinha para a gira, o meu objetivo era esse problema... amoroso. Eu gostava... gosto duma pessoa, não quero perder ele por nada nesse mundo, o que eu sinto por ele é maior do que eu... do que tudo! Minha cabeça pedia uma coisa, mas meu coração queria outra... e a gente não pode ir contra o coração, não. Quando o coração quer, manda e manda mesmo! Pelo menos, assim, eu não consegui controlar, entendeu? É tanto que até hoje eu estou brigando por isso, estou lutando... e muita coisa eu já consegui... porque se não fosse através daqui, eu acho que eu não estava mais com ele. Se eu não estivesse frequentando aqui pode ter certeza que eu não estava mais com ele. (Diálogo realizado em janeiro de 2009)

Ao dizer essas palavras, Ivna caracteriza uma “paixão amorosa” acompanhada de sofrimento, em termos de modelos culturais, como um sentimento incontrolável, que tira o apetite, a atenção, e traz o esquecimento de si mesmo, ocupando-se somente do ser amado. A ideia de posse desse ser, a qualquer esforço, é permanente; mas a existência coletiva de tais realidades não funciona como uma máscara de ferro em que todas as maneiras de se expressar dos sujeitos se nivelam, ao contrário.

A conversa com Ivna demonstra veemente rejeição de uma moral que, nas palavras de Nietzsche (2009), é chamada de “moral dos ressentidos”, moral racionalista, avessa às paixões, aos desejos e às vontades fortes que fazem os corpos explodirem de força vital e que é vista como má pelo viés que lhe é contrário ou, para retomar o filósofo, que a teme. A moral judaico-cristã, em sua valorização da “sobriedade” e da “castidade”, designadas como “virtudes morais”, e da “temperança” e “prudência”, alçadas ao patamar das “virtudes cardeais”, das quais as anteriores dependeriam, rejeita essa maneira passional e intervencionista de conduta.

Ivna também fez um trabalho de amor com Pai Gledson. Contudo, ela elaborou respostas diferentes das de Sofia para o tema da intervenção sobre o livre-arbítrio, o aprisionamento da liberdade dos sentimentos alheios. O tema surgiu por acaso. Durante uma entrevista, a todo o mo-

mento ela falava de seu problema amoroso e da tentativa de resolvê-lo no terreiro, por meio da ajuda da Pombajira. Em nenhum instante, porém, ela pronunciava a expressão trabalho de amor, que sabíamos ser uma categoria consagrada entre os pais e mães de santo colaboradores desta pesquisa. Então, foi preciso indagá-la:

– Alguma hora você chama isso [*que ela vinha contando*] de trabalho de amor?

– De trabalho...?

– Sim, fazer um trabalho de amor...?

Foi então que ela ficou indignada:

– *Trabalho?* Não digo bem trabaalho... porque, assim, olhe: muita gente já chegou para mim, algumas pessoas assim próximas já chegaram para mim e disseram assim: “Eu não seria capaz de estar querendo conseguir alguma coisa através disso!” Mas eu acho, sinceramente, a minha opinião, quando se gosta e quer uma pessoa de verdade, quando é um sentimento puro, eu não acho que seja errado. Eu não estou matando, não estou roubando, né? Eu não estou prejudicando ninguém, o que eu quero é a pessoa que eu gosto do meu lado, e eu não vou maltratar, não vou fazer ele sofrer, pelo contrário, se eu gosto dele, vou fazer ele feliz, entendeu? Eu não acho que seja assim, trabaalho, simplesmente trabalho! Porque eu estou aqui por amor, porque eu gosto muito, através do meu coração. Meu coração está pedindo, certo? E se eu sei que isso aqui pode me dar... por que eu... não é? (Diálogo realizado em janeiro de 2009)

Fica claro que, apesar de estar inserida no meio umbanista como religiosa, Ivna ainda demonstra certa limitação com a ideia de trabalho e sua complexidade. Talvez na concepção dela trabalho seja algo prejudicial e condenável. A diferença de intensidade no tom ao se referir a essa categoria reproduz uma concepção externa ao contexto, negando a polissemia. Qualquer ação executada no terreiro é comumente chamada de trabalho. A valoração moral de cada um é que varia de acordo com a apreciação social. Uma cura é um trabalho como outro qualquer, mas qualquer esforço para reabilitar a saúde de alguém é sempre considerado legítimo e benéfico. Já os trabalhos de amor não possuem o mesmo status, havendo reservas em relação à possibilidade de sua execução.

Outro aspecto diz respeito à propriedade sobre o outro. Nesse ponto, Ivna não mostra a mesma hesitação de Sofia. Sua preocupação não consiste em justificar as decisões tomadas, pois não há conflito de certo e errado em relação à sua decisão. A forma como afirma a positividade da ação é a de quem está convencida de que esse desejo é legítimo: “É um sentimento puro”. Para ela, errado é matar ou roubar. E seu modo de se expressar coloca esses valores como verdades inquestionáveis, imutáveis, diferentemente da sua ação, que pode ter outras interpretações. Ainda nas palavras de Ivna, é indiscutivelmente errado maltratar. Dar amor só pode ser certo. Agir de acordo com a moral que se tem como correta é como se sentir agindo de concordância com o bem.

Outra história é como se determina o que será visto como o bem. Quando uma ação vai contra a moral hegemônica é rapidamente avaliada como má, gerando reação defensiva de Ivna, que ressignifica sua ação, construindo, portanto, uma contestação ao que era de antemão moralmente visto como o bem. Para ela, dar amor, mesmo que o outro não tenha a opção de escolher receber *esse amor*, é correto, e inquestionável.

Segundo Bourdieu (1994), é indiscutível que as estruturas internalizadas de um habitus inclinam os atores a agir e pensar dentro de alguns limites. Ninguém toma decisões com embasamento no nada, mas sim com o suporte de normas e orientações socialmente aprendidas. Apesar de não termos a toda hora consciência de quais valores estão nos guiando no instante das decisões, o habitus regula nossas decisões mais do que gostaríamos. Dentro mesmo do habitus, entretanto, há inúmeras opções de ação, escolhidas de acordo com a história de cada indivíduo, sua sensibilidade, sua subjetividade.

Sob esse novo prisma, perceba-se que a fala de Ivna não vai, em momento algum, contra outro discurso dominante: o de que o amor é o bem maior. Ao mesmo tempo, porém, revela uma concepção na qual o fim, isto é, seu objeto de amor, justifica o meio utilizado para alcançá-lo, o que comumente vai contra o discurso moral dominante. A vida moral é imensamente flexível e de uma mobilidade desconcertante para quem idealiza que uma única moralidade possa ou deva ser aplicada a todas as situações. Além disso, como propõe Gurvitch (1968, p. 222), enquanto a experiência jurídica e suas leis são inteiramente coletivas, “a realidade e a experiência morais podem ser tanto individuais como coletivas”, sendo muito comum que o vetor individual seja mais fortemente acentuado.

O ato mágico-religioso buscado por Ivna carrega consigo o desejo de dominar um sentimento de outrem, de se assebhorear de seu cotidiano, o que desestabiliza a moral hegemônica como única forma de enxergar o mundo das ações corretas. A leitura do problema vivido é feita por meio de valores adquiridos na cultura, mas em diálogo com seus sentimentos pessoais: tristezas, carências, entre outras instâncias. Quando ela falava, o fazia bastante emocionada, demonstrando que seu amor e intenção de fazer o amado feliz tornavam, do ponto de vista de sua moral, a intervenção mágico-religiosa, na realidade, um ato absolutamente correto, pois, segundo sua consideração, era para o bem do outro também. Nessa situação, Ivna revisa os valores tradicionais e, em uma relação dialógica com o discurso sobre o amor presente na cultura, cria os próprios, que lhe servem sem deixá-la com sentimento de culpa no atual contexto de vida. Desse modo, o caráter coletivo e comumente coercitivo da moral dominante não se impõe como algo asfixiante à sua individualidade.

Ante esse acontecimento, diante desse modo de pensar, o termo *trabalho* lhe pareceu muito ofensivo, conforme sua tonalidade de voz e sua argumentação, ao reafirmar com veemência: “Eu acho, eu acho isso, não é simplesmente um trabalho!”

Acredito que o uso do termo lhe causou tanta indignação porque pode ter parecido a ela um vocábulo muito técnico, e isso acarretou duas coisas: primeiramente, colocava às claras que sua ação tinha consequências dominadoras, de aprisionamento sentimental, e isso significava pôr o dedo na ferida do ponto crucial e moralmente polêmico e conflitivo; ademais, esse caráter aparentemente técnico do vocábulo carrega consigo uma frieza que acabava deixando ausente toda a carga amorosa e emocional que a ação dela implicava, toda a realidade que sentia individualmente. Para ela, não se tratava de executar algo, e sim de conquistar um amor. Um amor que, com certeza, no coração dela, era lindo, mas que precisava de uma ajuda da entidade Pombajira para se concretizar. Além dos clientes, como Sofia e Ivna, todos os pais e mães de santo também discorriam sobre o assunto. Vejamos, por exemplo, uma fala de Pai Salviano, quando este explicava por que não gosta muito de realizar determinados tipos de trabalhos de amor:

– Quando é um amor que acaba... porque assim como começou também tem um fim. Aí eu não gosto de lutar por isso aí não. Eu desanimo logo, porque todo mundo tem o direito de começar e de acabar a hora que quiser. Começar a hora que quiser e acabar a hora que quiser. Agora, quando é um amor, uma união de um casal que foi através de demanda⁷, aquela separação, uma demanda para destruir, aí eu trabalho com gosto, procuro ajeitar e resolver aquele casal, porque a gente pensa nas crianças, na família, numa luta de muitos anos do casal. (Diálogo realizado em junho de 2007)

Fica evidente que, entre outras questões, Pai Salviano valoriza em seu julgamento o livre-arbítrio como fundamental na decisão de fazer ou não certos trabalhos de amor. O único caso de exceção é quando terceiros tentam prejudicar um casal, destruí-lo com uma demanda. Há uma espécie de proteção ao casamento e à família, símbolos socialmente vistos como mantenedores da ordem e do bem. Um trabalho dessa natureza pode ser executado desde que sirva a esse modelo, isso imprime a legitimidade necessária o seu desempenho. Se Pai Salviano tem essa concepção a respeito dos trabalhos de amor, dona Luiza tem ideias parecidas, mas levanta outros problemas e questionamentos, como se vê no seguinte diálogo:

– A senhora me disse uma vez que não recomenda muito os trabalhos de amor, no sentido de que acha que é um amor forçado...
– É! O amor forçado eu acho que não dá... não serve, né! Então é assim, você, vamos supor, você tem sua mulher. Então aí vocês, por um motivo às vezes até muito bobo, vocês dois brigam e se afastam, não é? Aí estão os dois naquele negócio: "Não, não vou pedir desculpas a fulano porque foi fulano o culpado." Aí a mulher diz: "Não, foi ele quem foi o culpado." E fica naquela dúvida medonha! Nesse caso, se a pessoa chegar a mim e falar: "Dona Luiza, eu quero que a senhora... [longa pausa] por intermédio dos guias faça alguma coisa para fulano ter coragem de se chegar a mim." Aí sim, eu faço. Mas negócio assim: só porque você quer a dona ali! E a dona não lhe quer! Para mim isso não... eu acho muito errado. Assim, cada um faça do seu jeito, não tenho nada contra. Mas para eu fazer... acho muito esquisito...
– E os que a senhora já fez... não fez de todo gosto, então?
– De jeito nenhum! Têm pessoas que chega choram! Porque você

7 Em síntese, vistos antropologicamente, tanto os trabalhos quanto as demandas são ritos mágico-religiosos. Só que há uma diferença entre eles: os trabalhos em geral têm fins auxiliares, enquanto as demandas servem para derrubar, prejudicar intencionalmente alguém. Pode ocorrer também de o próprio termo trabalho ser utilizado como sinônimo de demanda. Nesse caso, a distinção é compreendida pelos atores inseridos no contexto.

sabe que as pessoas às vezes aprendem tanto a conviver com o outro que fica difícil de conviver distante. Tem um caso de uma mulher, que tem 13 anos de casada, e agora estão... o marido arrumou outra pessoa. Ou se arrumou ele e ela, ele e a criatura. E essa mulher está sofrendo muito (...). Aí ela tem insistido muito para eu fazer alguma coisa para que voltem as pazes, fazerem as pazes e viverem felizes. Já essa parte assim eu acho que... logo que ela quer porque ela gosta daquele outro ainda muito, não sabe viver sem aquele, não aprendeu a viver sem aquele outro, né? Assim, nesses casos eu tento ajudar os dois a se reaproximar novamente. Mas em outros casos de casal... vamos dizer uma mulher, uma mulher da vida livre, e quer o marido daquela, de outra mulher acolá... por dinheiro nenhum eu trabalho para essa pessoa! De jeito nenhum! Porque eu tenho marido e não quero que ninguém faça isso comigo. Minhas filhas são casadas e eu não gostaria que ninguém fizesse isso com uma filha minha também. E eu já tenho várias coisas assim para pensar... (Diálogo realizado em junho de 2007)

Nessas palavras, percebe-se que o livre-arbítrio não é visto como um valor universal e irrevogável, pois não é em toda e qualquer situação que ele merece a mesma atenção. Se se faz certos tipos de trabalho de amor para trazer de volta um marido que se debandou, porque certos valores consideram o matrimônio importante, então, neste caso, a relevância própria do livre-arbítrio como um valor em si deixa de importar. São outros valores morais, o matrimônio e a questão subjetiva do sofrimento da mulher abandonada, que passam a ser mais imperativos. Aliás, a categoria sofrimento se mostra como grande responsável por flexibilizações e negociações morais, donde também se vê o quanto as duas esferas, da emoção e da moral, andam em diálogo. O desejo da mulher abandonada é mais justo que o livre-arbítrio do ex-marido. Isso se torna claro quando dona Luiza indica o status social da mulher que sofre por amor e apresenta a dicotomia esposa/mulher de vida livre – como o que é legítimo e ilegítimo.

Ao mesmo tempo que transgride valores tradicionais, as palavras de dona Luiza revelam uma moral também ortodoxa, de modo que os trabalhos de amor que ela concebe fazer são somente para salvar o “sagrado matrimônio”. Quem deseja pessoas casadas não merece ajuda, mesmo que esteja sofrendo. Quem era casado e está sofrendo pelo fim do

relacionamento, merece. O próprio sofrimento, portanto, é também avaliado segundo critérios específicos e necessita de legitimação. E mesmo que seja importante e quase sempre levado em consideração, não justifica, por si só, qualquer trabalho. Não há contradição alguma nisso tudo. O que temos aqui é uma constante negociação entre o que se pode chamar de diferentes “programas” de moralidade.

Em um outro ponto, vê-se a decisão de não fazer trabalhos de separação porque não gostaria que ela e suas filhas casadas fossem alvo do mesmo veneno. Nesse momento, sua consciência moral não parece pensar baseada em conceitos preestabelecidos do que seria certo ou errado, mas sim, no caso, partindo de uma reflexão comparativa: pondo-se no lugar do outro, e tomando para si seus sentimentos. Constata-se, porém, que pôr-se no lugar do outro antes de tomar qualquer atitude é um preceito moral imperativo em nossa sociedade, de modo que se pode ter aí também esse dever normativo aliado a uma visão estritamente pessoal, de quem conhece os efeitos de um trabalho de modo diferenciado, se comparado aos clientes e tem demasiado amor pelos filhos e pelo marido, desejando preservá-los de tais intervenções. Os interesses pessoais de dona Luiza entram em sintonia com o preceito moral e ela toma uma premissa individual para afirmar a norma coletiva, o que, de outra maneira, seria moralmente errado. A definição de uma conduta correta sugere os modelos errados. Douglas (1976) afirma que, para estabelecer um modelo de ordem, é selecionado um conjunto limitado de elementos. Os que estão fora desse modelo têm um infinito potencial para a padronização – representam modelos condenáveis. Não é à toa que dona Luiza acusa o tipo de mulher para a qual não se deve executar trabalhos de amor.

Quando se se depara com um conjunto de questões morais relativas aos atos mágico-religiosos, é preciso ressaltar que se trata de um agrupamento de questões para conjuntos diferenciados de pessoas. O coletivo é repleto de nuances e idiosincrasias. Sendo assim, é preciso introduzir “uma ruptura nessa ideia de que todas as pessoas sonham juntas” (CARVALHO, 2000, p. 4). De forma que, seguindo o autor, talvez seja mais importante pensar as identificações individuais, ou as identificações de secções, ou de subgru-

pos dentro da mesma comunidade, do que a questão da estabilidade. Acompanhando seu modo de pensar, a ideia é abandonar denominações que pressupõem que todos os membros desses grupos ou comunidades se identificariam individualmente, mas de um modo comum.

Também por isso a representação do diálogo e a inserção extensa de vozes no texto etnográfico tornam-se importantes, na medida em que possibilitam expor a multiplicidade de significados e escolhas que envolvem a experiência moral de pessoas diversas com os trabalhos mágico-religiosos da umbanda.

Os chefes de terreiros e as entidades: divergências e negociações morais

Os trabalhos de amor são indubitavelmente os que suscitam mais divergências entre clientes e pais e mães de santo a respeito das questões morais. Os chamados trabalhos de destranca, que visam resolver problemas de cunho financeiro, quase nunca são discutidos sob tais temáticas, e os de cura são apresentados, com certa unanimidade, como um ato de caridade. Dona Luiza nos dá um exemplo da recorrência desse discurso:

– Na umbanda mesmo diz: a umbanda é paz e amor e caridade. Se eu não pratico a caridade, como é que eu vou receber uma graça dos meus espíritos? Porque eu, para mim, eles vêm aqui com essa missão de ajudar, de curar. Você está desempregado... quer um emprego, um trabalho, uma coisa, você vai pedir aquilo... então dali a gente ajuda. Tanto eu da minha parte, eu mesmo da minha parte sem estar manifestada, ajudo as pessoas, faço, acendo ponto para a pessoa arrumar um emprego, para que seu caminho seja limpo... sua vida tenha prosperidade. Para mim, o que importa é você conseguir aquilo ali que você veio atrás: seu emprego, viver em paz, ter felicidade na sua vida. O dinheiro para mim não importa, porque eu tenho casa, eu tenho comida, eu tenho um marido que tem um emprego bom. A gente não vive à custa de espírito. Jamais eu invoco um espírito meu para eu ter que ganhar o dinheiro através da minha entidade. (Diálogo realizado em junho de 2007)

Segundo Lísias Negrão, que desenvolveu pesquisas em São Paulo, foi pela influência kardecista que a umbanda, em sua formação, se impregnou do ideal do amor cristão desinteressado, caridoso, tendo a realização de curas se tornado o ponto central do valor da caridade umbandista. Para o mesmo autor, porém, essa prática se choca profundamente com a realização de demandas, que visam causar danos a outrem, ou com a cobrança por outros serviços mágico-religiosos comuns na religião (NEGRÃO, 1996). A demanda, considerada “magia negra”, é uma das categorias de explicação dos males e aflições que afetam os indivíduos. Qualquer doença pode ter sido uma vingança de um inimigo que encomendou uma demanda a outro pai ou mãe de santo. A perda do emprego pode também ter sido uma *coisa-feita*, como às vezes são chamadas as demandas, por alguém que sente inveja de uma pessoa e quis *trancar* seus caminhos. O sumiço do amor e da paixão do ser amado pode ter sido obra de outra pessoa que também o deseja.

Nenhum dos pais e mães de santo que fizeram parte desta pesquisa disse realizar demandas, todos tendo se posicionado inclusive contra. Vários problemas resolvidos por eles são, entretanto, diagnosticados como causados pelas mesmas. A história se dá, então, como expressou Ferretti (2001), da seguinte maneira: a chamada “magia negra” funcionando sempre como uma categoria de acusação, e nunca de autodefinição. Ninguém, entre os sujeitos pesquisados, quer associar à sua identidade moral um ato desse nível, porque ele é associado ao mal. É nesse ponto que surge, porém, outra encruzilhada moral, a da agência das entidades, independentemente da vontade e caráter do pai ou mãe de santo. Elas têm moralidade autônoma e, conforme revela a fala da cambona⁸ de Pai Gledson, conhecida por Cecília, a moralidade delas, das entidades, pode estar em desacordo com a do próprio pai de santo:

– A Pombajira, chega uma pessoa aqui: “Eu quero fulano.” Ela não quer nem saber se é casado, o que é, o que não é (...). Pombajira não está nem aí, não. Ela quer saber se está ganhando o dela! (Diálogo realizado em junho de 2005)

Para a Pombajira, em relação ao amor, tudo é permitido. Por isso é que todos acabam chegando até ela. Se for para destruir um casamento, o pai ou a mãe de santo é quem se opõem, porque no que depender delas, tudo é permitido. Reginaldo Prandi faz uma interessante observação acerca desse radical caráter libertário da entidade:

8 Cambono, cambone ou cambona designa a pessoa que auxilia o pai de santo quando este está inconsciente, sob o transe de posseção.

Para a Pombajira e seus companheiros exus, qualquer desejo pode ser atendido. Por meio dos pedidos feitos às Pombajiras, podemos entender algo das aspirações e frustrações de parcelas da população que estão de certo modo distantes de um código de ética e moralidade embasado em valores da tradição ocidental cristã. O culto dá acesso às dimensões mais próximas do mundo da natureza, dos instintos, das pulsões sexuais, das aspirações e desejos inconfessos. Revela esse lado “menos nobre” da concepção de mundo e de agir no mundo. Umbanda e candomblé são religiões que aceitam o mundo como ele é e ensinam que cada um deve lutar para realizar seus desejos. Por isso, com frequência são vistas como liberadoras. Não se crê no pecado nem em premiação ou punição após a morte. A vida é boa e deve ser levada com prazer e alegria. Nessa busca da realização dos anseios humanos mais íntimos, exus e Pombajiras reforçam sem dúvida uma importante valorização da intimidade, às vezes obscura, de cada um de nós, pois para os Exus e Pombajiras não há desejo ilegítimo nem aspiração inalcançável nem fantasia reprovável (PRANDI, 2008).

Não obstante terem moralidade própria, as entidades não têm liberdade para tudo. Sua moral estará em constante diálogo e conflito com a do médium. O que é o “exu batizado”, senão um exu um pouco mais condicionado aos preceitos judaico-cristãos do próprio médium que o doutrinou? É preciso destacar esse elemento de contraste entre o médium e suas entidades. O médium comumente evoca uma retórica de diferenciação da entidade incorporada para assegurar a veracidade daquele fenômeno. A forma como se dá a relação com os orixás é diferente de como se dá com as entidades. Nesse caso, a construção da personalidade da pessoa se estabelece no espelhamento diante da imagem da divindade. Já em relação aos espíritos umbandistas, eles são pensados como sujeitos autônomos, mais como amigos que uma mera expressão da personalidade do médium. Por isso, as entidades se manifestam com tendências morais divergentes do médium e, às escondidas, executam contravenções às normas do terreiro.

Um problema aí colocado é o da alteração mnemônica causada pelo transe de possessão, isto é, a perda de consciência durante a incorporação, o que teoricamente daria total liberdade de ação à entidade que ocupa seu *cavalo* (o médium). Para resolver esse im-

passa é que a cambona ou cambono tem de estar sempre presentes no instante das consultas, fiscalizando se o cliente não pedirá à entidade algo que o pai ou a mãe de santo não se permita fazer.

A esse respeito, Pai Salviano contou que certa vez chegou ao terreiro um cliente com todo um material comprado para se realizar um trabalho. Segundo o cliente, o material foi indicado pela Pombajira Maria Padilha. Mas essa consulta, por algum motivo, a cambona deixou escapar. Conhecedor dos meandros da tradição mágico-religiosa afro-brasileira, Pai Salviano contou que achou o material meio “suspeito”. Por isso, advertiu o tal cliente de que só se prepararia para incorporar a entidade quando ele expusesse para qual trabalho, sua finalidade exata, destinava-se aquele material. Com isso, o religioso evitava a possibilidade de realização de qualquer trabalho contra a própria vontade.

Várias entidades transgridem os valores morais dominantes na sociedade, o que não as torna menos poderosas. O caso de Zé Malandro, muito querido no terreiro de Pai Gledson, é exemplar. Essa entidade, como o valor semântico de seu nome sugere, não possui comportamento aprovado pelos padrões morais e sociais de nossa sociedade, sendo um sujeito “deslocado das regras formais” (DAMATTA, 1997, p. 263). Falando arrastado e se utilizando de gírias, anda de forma sinuosa e não se limita a pedir cachaça ou cerveja, comum a muitas entidades, mas também drogas ilícitas, como narra o próprio Pai Gledson:

– Esse Zé Malandro é o seguinte: têm pedras [*terreiros*] por aí, não vou dizer aqui, mas têm pedras que ele usa realmente o negócio, está entendendo? Quer dizer, ele é mais esse tipo de coisa assim... Mas têm terreiros que preservam. Ele chega e pede. É só não dar. Porque fica ruim, digamos, numa gira, uma pessoa consumir drogas, essas coisas. Quer dizer, está dando má influência. Só que ele vem pedindo. Mas é assim... a forma dele, o jeito dele pedir droga, pedir cocaína, pedir, vamos dizer, maconha, essas coisas todas (...). Ele é malandro, assim, ele é malandro mesmo (...), no sentido assim de malandragem (...). Agora é o seguinte: de trabalho, ele é pesado no trabalho! (Diálogo realizado em fevereiro de 2005)

Fica evidente que o próprio Pai Gledson, apesar de incorporar essa entidade, não concorda com seu comportamento, o que o faz negar seus pedidos, que são uma “má influência”. Assunção (2010) aponta que “a umbanda corresponde à difusão dos aspectos morais e valores dominantes da sociedade” e, ao mesmo tempo, possui um espaço que possibilita o atravessamento desses mesmos valores. Essa dimensão está associada a valores desviantes e as entidades situadas aí vão expressar comportamento diverso daquela ideia de conduta correta. Zé Malando é um bom exemplo disso. Primeiramente, sua alcunha nos alerta para a imagem de alguém conhecido dessa maneira, a imagem de um sujeito perigoso e que abusa da confiança alheia. De alguém que não se pode confiar, espera-se de tudo. E a expressão que afirma que Zé é “pesado no trabalho” denota que ele participa dessa dimensão na qual valores desviantes podem se expressar.

É preciso retomar aqui a ideia de que as pessoas e as entidades não são as mesmas, não possuem as mesmas vidas, e que por isso ambas projetam maneiras diversas de moralidades. As entidades situam-se no passado, em um tempo ideal. A ética de sua construção evidencia a importância sobre a experiência de vida que lhes dá propriedade para aconselhar e ajudar, além de assegurar a eficácia de seus poderes. Elas estão em um plano moral que não é o das relações entre as pessoas. Por isso, exercitam, como bem disse Carvalho (1994), uma liberação frente a esquemas previstos. Em vida, essas entidades preferiram o questionamento e a liberdade. Elas são perigosas por atravessarem valores morais – para os religiosos, essa é a fonte de poder. Carvalho (1994) propõe enxergar uma dimensão libertária na transgressão dessas entidades; elas representariam personagens que não se deixam cercear diante dos mecanismos de controle social.

Reveja-se, assim, o caso da entidade Zé Malandro, que apenas é chamada de malandro em virtude de seu jeito de ser, pois, aparentemente contraditório, Zé é um malandro que *trabalha*, e que é *pesado no trabalho*. Ou seja: em se tratando das forças invisíveis que permeiam o mundo, Zé Malandro é poderoso e é essa face ameaçadora e capaz de transgredir que sustenta seu poder. Para os umbandistas, o fato de ele pedir drogas ilícitas só sugere um princípio de realidade possível. O que conta mais, e é mais importan-

te, é o poder mágico-religioso, o trabalho. Como bem expressiu Patrícia Birman, moral e poder, na umbanda, são duas coisas que funcionam de forma separada (BIRMAN, 1985), diferentemente do que ocorre na concepção católica, segundo a qual aqueles que têm poderes, de “obrar milagres”, os têm por serem considerados moralmente virtuosos, de acordo com o que essa doutrina considera virtude.

É possível, assim, sintetizar, dizendo que alguns trabalhos realizados em terreiros de umbanda, mais especificamente os trabalhos de amor, levantam problemáticas que levam à transgressão de valores tradicionais, à transição entre diferentes modelos de moralidade ou à negociação entre tais modelos. A pluralidade de modos de pensar as mesmas questões, expostas nas reflexões dos sujeitos pesquisados, fala-nos dessa igual pluralidade de moralidades presentes na cultura. E é entre conflitos, certezas, dúvidas e reflexões, sobre os valores e ações consideradas certas e erradas, que esses sujeitos tentam superar suas aflições de amor cotidianas e se entregam a viver a experiência mágico-religiosa dos trabalhos.

Referências

- ASSUNÇÃO, Luiz. (2010), “A transgressão no religioso: Exus e mestres nos rituais de umbanda”. Revista *Anthropológicas*, Vol. 21, nº 1.
- _____. (2006), *O reino dos mestres: A tradição da jurema na umbanda nordestina*. Rio de Janeiro, Pallas.
- BASTIDE, Roger. (1971), *As religiões africanas no Brasil: Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*, Vols. 1 e 2. São Paulo, Livraria Pioneira Editora.
- BIRMAN, Patrícia. (1985), *O que é umbanda*. São Paulo, Abril Cultural/Brasiliense.
- BOURDIEU, Pierre. (1994), “Esboço de uma teoria da prática”. Em: ORTIZ, Renato (org). Pierre Bourdieu. São Paulo, Ática.
- CARVALHO, José Jorge de. (2000), “A religião como sistema simbólico: Uma atualização teórica”. Brasília, *Série Antropologia*, UnB, pp. 1-17.
- _____. (1994), “Violência e caos na experiência religiosa: A dimensão dionisiaca dos cultos afro-brasileiros”. Em: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org). *As senhoras do pássaro da noite: Escritos sobre a religião dos orixás V*. São Paulo, Edusp/Axis Mundi.
- CHAUI, Marilena. (2003), *Convite à filosofia*. São Paulo, Ática.
- CONCONE, Maria Helena Villas Boas. (2008), “Cura e visão de mundo”. Em: MAUÉS, Raimundo Heraldo [e] VILLACORTA, Gisela Macambira (orgs). *Pajelança e religiões africanas na Amazônia*. Belém, EDUFPA.
- _____. (1987), *Umbanda: Uma religião brasileira*. São Paulo, FFLCH/USP-CER.
- DAMATTA, Roberto. (1997), *Carnavais, malandros e heróis: Para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro, Rocco.

- DOUGLAS, Mary. (1976), *Pureza e perigo*. São Paulo. Perspectiva.
- FERRETTI, Mundicarmo. (2001), *Encantaria de “Barba Soeira”*: Codó, capital da magia negra? São Paulo, Arx.
- GURVITCH, Georges. (1968), *A vocação atual da sociologia*, Vol. 2. Lisboa, Cosmos/Martins Fontes.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1989), *O pensamento selvagem*. Campinas, Papyrus.
- MAGGIE, Yvonne. (1992), *Medo do feitiço: Relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. (1996), *Entre a cruz e a encruzilhada: Formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo, Edusp.
- _____. (1996b), “Magia e religião na umbanda”. *Revista USP*, nº 31, pp. 76-89.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2009), *Genealogia da moral*. São Paulo, Companhia das Letras.
- ORTIZ, Renato. (1999), *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo, Brasiliense.
- PRANDI, Reginaldo. (30/03/2008), “Coração de Pombajira”. *Folha de S. Paulo, Mais*, São Paulo. Disponível (on-line) em: <http://www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/>

RESUMEN: El texto **Dilemas morales de amor: Control, conflictos y negociaciones en ‘terreiros de umbanda’** discute, a partir de una investigación en la localidad de Limoeiro del Norte, interior del Ceará, dilemas y conflictos morales vividos por personas que realizan los llamados trabajos de amor, práctica mágico-religiosa muy difundida en “terreiros de umbanda” en Brasil. Colocados en práctica para resolver incontables problemas amorosos, en algunos casos esos rituales pueden intentar separar una pareja o “forzar” una persona a enamorarse de otra. Es especialmente en esas situaciones que surgen cuestiones y, a la vez, se elaboran construcciones sobre lo que sería correcto o equivocado hacer, donde emergen reglas de control moral y tentativas de negociación.

Palabras clave: ‘umbanda’, prácticas mágico-religiosas, conflictos morales, trabajos de amor

KELSON GÉRISON OLIVEIRA CHAVES (kelsongok@yahoo.com.br) é doutorando em antropologia social pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS) da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) e mestre na mesma disciplina pelo mesmo programa. Tem graduação em história pela Faculdade de Filosofia Dom Aureliano Matos (Fafidam), da Universidade Estadual do Ceará (Uece).

MARCOS ALEXANDRE DE SOUZA QUEIROZ (madesq@hotmail.com) é professor da Secretaria Municipal de Educação de Natal (RN). É mestre em antropologia social pelo PPGCS da UFRN e bacharel em educação artística com habilitação em desenho pela UFRN.