

Magias, oferendas e feitiços: explorando as complexidades rituais e morais dos ‘trabalhos de amor’ no contexto afro-religioso

Magic, offerings and spells: exploring the ritual and moral complexities of “trabalhos de amor” in the Afro-religious context

Ava Cruz¹

RESUMO

Este artigo investiga as dinâmicas rituais e morais relacionadas à execução dos trabalhos de amor, destacando seu fazer como um domínio altamente controverso no contexto afro-religioso brasileiro. Utilizando a experiência de certos praticantes que promovem serviços espirituais por meio de cartazes em postes e plataformas virtuais como ponto de partida, analiso a abrangente categoria de "trabalho de amor" como um termo guarda-chuva que engloba várias formas de magia, oferendas, simpatias e feitiços, cada qual aplicada em contextos específicos. Em particular, busco compreender as relações contingenciais que emergem entre esses ofertantes de serviços espirituais, seus clientes e a execução desses trabalhos, enfatizando a influência dos oráculos na delimitação de fronteiras morais específicas. Para isso, analiso as concepções nativas de "ter caminho", conforme mediado pelo oráculo, e seu impacto na perspectiva de certos agentes que operam a partir dessa noção em relação a noções de autonomia, destino e livre arbítrio no que se refere à execução desses serviços e sua moralidade situacional.

Palavras-chave: Religiões afro-brasileiras. Cartomantes. Serviços espirituais. Livre-arbítrio. Amarração amorosa.

ABSTRACT

This article investigates the ritual and moral dynamics associated with the execution of love spells, highlighting its status as a highly controversial domain within the Brazilian afro-religious context. Drawing upon the experiences of practitioners who advertise spiritual services through paste-ups and online platforms, I analyze the wide category of *trabalhos de amor* as an umbrella term encompassing various forms of magic, offerings, sympathies, and spells, each applied in specific contexts. In particular, it pursues an understanding of the contingent relationships that emerge between these practitioners and the execution of such works, emphasizing the influence of oracles in defining specific moral boundaries. I examine native conceptions of "ter caminho", as mediated by the oracle, and their impact on the perspective of the specific agents of this field who operate from this notion in relation to ideals of autonomy, destiny and free will with regard to the execution of these services and their situational morality.

Keywords: Afro-Brazilian religions. Cartomancy, Spiritual services. Free will. Love spells.

¹ Doutoranda em Antropologia pela Universidade de São Paulo. E-mail: ava.cruz001@gmail.com

Introdução

Ao percorrer os agitados centros urbanos do Brasil, é comum ir de encontro à vista os cartazes vibrantes e misteriosos de serviços espirituais que prometem solucionar uma miríade de problemas. Com seus famosos jargões, como “Trago seu amor de volta” e “Faço amarração amorosa”, esses serviços se debruçam sobre uma gama de problemas que possam acometer os indivíduos, desde questões amorosas, conflitos jurídicos, problemas de saúde, inveja, desemprego, entre outros. Com sua estética marcante, efetuada através de uma combinação eficaz de cores vibrantes, tipografia chamativa e linguagem persuasiva, há uma combinação de elementos que trabalham juntos para criar uma presença visual impactante no dinamismo da vida urbana.

Para além da diversidade de autodenominações possíveis de serem observadas em campo, tais como cartomantes, videntes, espiritistas, pais e mães de santo, Audrey Calvelli (2011) propõe a denominação teórica de “profissionais do sagrado” para se referir a esse conjunto de sujeitos, no sentido de diferenciá-los de outros agentes religiosos presentes na contemporaneidade. A autora compreende que sua prática profissional autônoma, comumente realizada dentro do próprio ambiente doméstico, cria a oportunidade de disponibilizar uma ampla gama de serviços, incluindo vidência, tarot, cartomancia, passes, benzeções, entre outros, em uma sociedade urbanizada e consumista, alinhada a um determinado *ethos* individualista.

Essa perspectiva se manifesta na forma como sua presença em locais de grande circulação estabelece um campo de oferta desses serviços, em consonância com o anonimato característico do ambiente urbano. A busca por serviços espirituais se torna uma alternativa para determinados problemas que transcende as limitações das afiliações religiosas, a partir da qual seus possíveis consulentes podem adotar uma abordagem pragmática na sua resolução.

De fato, colar cartazes nas ruas coloca esses agentes dentro de certas redes de alcance, no que se refere à produção, circulação e consumo de serviços espirituais, mas também de suspeição, que os distinguem fundamentalmente de outros profissionais *tanto dentro do campo religioso afro-brasileiro e espírita mais institucionalizado, quanto do movimento Nova Era*. Diante desse cenário, percebi a necessidade de abordar conceitualmente um processo específico de diferenciação social em trabalhos anteriores, a partir do conceito de *fronteira abjeta*² (Cruz, 2024), no qual esses agentes religiosos são frequentemente alvo de acusações de charlatanismo e encontravam-se

² Na minha dissertação de mestrado, propus o conceito de “fronteira abjeta” a partir de uma combinação entre aspectos teóricos do feminismo pós-estruturalista francês, na figura de Julia Kristeva (1982) e seu conceito de abjeção, e uma leitura específica da “religião” como categoria antropológica, tal qual operacionalizada por autores como Talal Asad (1991) e Emerson Giumbelli (1997, 2003). Localizadas nas bordas tanto das práticas afro-religiosas e espíritas kardecistas, inseridas dentro de um paradigma de religião “autêntica”, quanto da efervescência de práticas terapêuticas dentro da nebulosa místico-esotérica e da Nova Era, que de maneira crescente vem adotando uma postura secularizante e psicologicista na sua atuação, esses profissionais se encontravam em complexas redes de suspeição, acusações de charlatanismo e desidentificação. Essa dinâmica estava intrinsecamente relacionada à forma como um conjunto de agentes, identidades e práticas historicamente se autodefiniu, valendo-se da exclusão desses sujeitos na construção do estatuto de “religião” que resulta na criação de um exterior constitutivo – seu oposto negativo - que, paradoxalmente, é interior a esse domínio como seu próprio repúdio fundacional.

situados precisamente dentro de uma esfera categorizada como o "domínio do rejeitado e repudiado" - um desvinculo profundo para alguns agentes dentro do campo religioso -, embora fossem amplamente procurados para a resolução de questões cotidianas dentro de relações de sigilo e segredo por seus clientes.

Figura 1: Anúncio de cartomante em Salvador



Fonte: Acervo pessoal da autora

Figura 2: Anúncio de cartomante em Salvador



Fonte: Acervo pessoal da autora

Nilza Menezes (2018) nos mostra como a compra de feitiços adquire certos contornos de gênero, na maneira como homens e mulheres buscam serviços espirituais nas religiões afro-brasileiras de forma distinta. Conforme destacado em seu estudo, as mulheres emergem como a categoria predominante entre os adeptos desses serviços. De origem frequentemente católica ou evangélica, há uma busca situacional por serviços espirituais por parte delas na resolução de certas questões que lhes acometem a partir da lógica afro-brasileira. Em muitos casos, conforme Menezes nos mostra, elas enfrentam desafios familiares, buscando orientação para lidar com questões relacionadas ao cuidado dos filhos e outros entes queridos, muitas vezes envolvidos em situações relacionadas ao uso de substâncias químicas e atividades ilícitas. Além disso, abordam preocupações associadas a assuntos amorosos, sexuais e matrimoniais, buscando reconciliação ou aproximação de parceiros anteriores, incluindo ex-namorados ou ex-maridos, e, por vezes, almejando vingança contra ex-parceiros (Menezes, 2018, p. 133).

A centralidade nas questões familiares e amorosas/sexuais contrasta com as demandas preponderantes dos homens, que se concentram mais na busca por êxito nos negócios, problemas legais, dificuldades de ordem sexual e outras preocupações de saúde. Contudo, em ambos os casos, os clientes percebem a utilização de recursos

mágicos como uma ferramenta estratégica para alcançar seus anseios, seguindo uma abordagem mercadológica e pragmática que transcende a necessidade de conversão religiosa.

Ainda que isso dificilmente apareça já nos cartazes, a possibilidade de resolução de certas questões espirituais está intimamente ligada a um encadeamento entre oráculos, entidades e *trabalhos*. Antes de qualquer coisa, é necessária uma consulta aos oráculos no sentido de produzir um diagnóstico da situação. A partir do oráculo, é possível analisar aspectos múltiplos da vida do consulente de maneira interligada, como questões amorosas, materiais, espirituais, familiares, entre outras. Também é traçada a necessidade de realização ou não de um *trabalho*, isto é, rituais que se manifestam na forma de oferendas a certas divindades do panteão afro-brasileiro, como orixás e entidades, no sentido de buscar obter aquilo que se deseja, a partir de uma relação de troca com o mundo espiritual.

Partindo de uma abordagem antropológica, este artigo se debruça sobre as dinâmicas rituais, desejantes e morais que envolvem a execução desses serviços especificamente no que tange aos *problemas de amor*, entendendo que, dada a sua centralidade enquanto uma das demandas mais requisitadas pelos clientes na perspectiva desses profissionais, esses *trabalhos* merecem uma reflexão aprofundada à parte. A centralidade que o amor ocupa na iconografia desses cartazes, fazendo dele um dos tópicos principais anunciados, também nos mostra uma manifestação antropológica interessante na concatenação entre consumo, magia e o universo afro-brasileiro, no modo como o amor persiste como uma questão contemporânea, capaz de mobilizar uma clientela anônima considerável, ainda que ocultada pelo ritmo desenfreado da vida urbana.

Mais do que isso, minha hipótese é de que a realização de *trabalhos de amor* é um domínio altamente controverso em termos morais, responsável pela produção de certas fronteiras dentro do campo afro-religioso, no que tange a forma como diferentes cartomantes, videntes, espiritualistas, pais e mães de santo buscam se localizar em relação a essa temática. A polivalência de perspectivas em torno dos *trabalhos de amarração amorosa* também indica uma necessidade contextual de se pensar o seu exercício e a maneira como o oráculo emerge como uma tecnologia de mediação moral para uma série de agentes específicos.

É comum ocorrerem controvérsias entre os líderes religiosos e seus seguidores, bem como entre os próprios clientes, sobre o que é moralmente aceitável ou não dentro do campo afro-brasileiro. Essa constatação revelou que a dimensão moral da vida, a escolha e determinação do que é certo ou errado, tem um impacto significativo na maneira como certas fronteiras são construídas dentro desse universo. Como resultado, os modos de engajamento e atuação relacionados à execução dos *trabalhos de amor* destacam como a distinção entre várias modalidades de culto é estabelecida através de divergências em torno de certos princípios, expressos, por exemplo, na ideia de “*ter caminho*” como condição de possibilidade para realização de um trabalho de amor para certos agentes.

Neste artigo, busquei me valer de observações etnográficas ligadas a consultas que venho realizando com cartomantes, pais e mães de santo, entre outras denominações que divulgam seus serviços espirituais através dos cartazes, na cidade de Salvador. Também fiz uma seleção de um arquivo na internet de vídeos que buscam tratar da temática da realização de amarrações amorosas e outras magias de amor e sobre a ideia de “ter caminho”. Através da plataforma Youtube, selecionei vinte e um vídeos que tinham como palavra-chave “amarração amorosa” e quinze vídeos que tratavam da ideia de “ter caminho” para construir minha análise. Após a transcrição do conteúdo desse material, foram selecionados alguns trechos a título de argumentação ao longo deste artigo.

Nesse sentido, vale apontar que as considerações aqui colocadas se referem a uma parte específica do campo afro-religioso, caracterizados pela publicização de cartazes no espaço público e, mais recentemente, via internet, assim como, em termos de uma teoria crítica da religião, no espaço conceitual de uma fronteira abjeta. A própria categoria “ter caminho” se torna, nesse contexto, uma estratégia adotada por *certos* atores, como no contexto analisado, para se orientar moralmente em relação a execução dos trabalhos de amor, não se configurando como a única possível nesse universo de práticas tão diversas.

Uma série de dilemas me levaram a adentrar o espaço virtual como uma forma de conseguir acesso a essa temática. O primeiro deles diz respeito ao tabu envolvendo as práticas de magia de amor, que tornavam difícil a possibilidade de se construir diálogos mais profundos nas consultas em que eu era atendida presencialmente. A segunda dimensão diz respeito à grande quantidade de profissionais que vêm adentrando os meios virtuais e veem na sua inserção uma possibilidade não só de exercício de certos serviços espirituais, como a leitura oracular, mas também de mediação dos seus serviços. À luz de Meyer (2006; 2008), recuperando certos insights em torno de uma abordagem material da religião, podemos afirmar que a religião continua sendo uma força vital e contemporânea em um contexto pós-secular exatamente porque se mostra propensa a se transformar, incorporando novas formas de mobilização e conexão entre as pessoas.

Isso parte do pressuposto de que as transformações experienciadas pelo fenômeno religioso estão imbricadas com a reorganização e redefinição dessas práticas, na medida em que são tensionadas pelos processos e sistemas de mídia contemporâneos (Stolow, 2014), entre os quais podemos citar a internet e as redes sociais. Por estarem dentro de uma plataforma de ampla disseminação de conteúdo, com alto engajamento e ressonância, pensei que teria um valor antropológico em me debruçar sobre o saber que estava sendo construído dentro desses espaços, na forma como os serviços espirituais reinventam uma certa “política da espiritualidade” (Giumbelli & Toniol, 2020) na contemporaneidade, adotando novas estratégias de persuasão no espaço público e de mobilização de clientela.

1. Os trabalhos de amor

As religiões afro-brasileiras podem ser entendidas como um rico legado da diáspora africana, fruto de práticas espirituais sincréticas que surgiram no Brasil a partir do encontro entre as tradições religiosas dos povos africanos escravizados e os elementos do catolicismo e do espiritismo europeus, além de influências indígenas. Este sincretismo deu origem a diversas tradições religiosas, entre as quais se destacam o candomblé, a umbanda, o batuque, tambor de mina, entre muitas outras, cada uma com suas particularidades e estruturas próprias. Muitas dessas religiões se organizam em torno de "nações", que são linhagens espirituais ou casas de culto, como a nação Ketu, a Jeje, a Nagô, entre outras, cada uma preservando aspectos específicos da cultura africana de onde se originaram.

Segundo José Baptista (2007), o dinheiro é constitutivo das relações sociais nesses espaços, enfatizando que não há uma separação clara entre dons e mercadorias nas relações sociais. Ele destaca que os intercâmbios, como o pagamento por serviços religiosos (jogos de búzios, ebós, despachos, oferendas), ocorrem em um espaço onde essas práticas são entrelaçadas com a vida cotidiana. Ao mesmo tempo, aborda a tensão e o constrangimento que surgem quando se trata do envolvimento do dinheiro nas práticas religiosas, refletindo uma ambiguidade entre a sacralidade do espaço religioso e a intrusão de valores econômicos.

Contudo, dentre os serviços mais requisitados dentro do universo afro-religioso, estão aqueles buscados por clientes na resolução de problemas cotidianos relativos ao amor. De fato, os *trabalhos de amor* aparecem como um carro-chefe, já aparecendo nos próprios cartazes como uma instância central de possibilidade de intervenção espiritual. Frases como "Trago seu amor de volta em 3 dias" ou "Traz a pessoa amada rapidamente" disseminaram-se com grande intensidade na construção dos cartazes que ofertam esse tipo de serviço. De um lado, tais frases são colocadas sob extrema suspeição e são fortemente associadas ao charlatanismo. Por outro, sua força de disseminação nos meios de divulgação utilizados por esses profissionais, sejam os cartazes na rua, sejam as novas formas midiáticas virtuais no qual esses serviços espirituais vêm se capilarizando, indicam a força com que o amor mobiliza certas dimensões passíveis de serem agenciadas no campo espiritual, fazendo dos *trabalhos* uma possibilidade de intervenção.

Um dos estudos antropológicos que mais se aprofunda na realização dos *trabalhos de amor* talvez seja o de Kelson Chaves (2011, 2013) no qual o autor se debruça sobre a experiência mágico-religiosa de diferentes sujeitos frequentadores e adeptos de quatro terreiros de Umbanda na região de Limoeiro do Norte, no Ceará. Chaves assinala que a denominação dos *trabalhos de amor* abarca, na verdade, um conjunto de sortilégios, rituais e feitiços, cada qual com suas idiossincrasias, propósitos bem definidos e modos de fazer específicos (Chaves, 2011, p. 111).

Na sua perspectiva, os trabalhos de amor podem ser divididos em cinco subcategorias: arrasta, amarração, união, capação/broxamento e separação. Os trabalhos de *arrasta* têm como objetivo trazer a pessoa fisicamente para mais perto da convivalidade de quem o solicita. Os trabalhos de *união* são voltados principalmente

para fortalecer vínculos amorosos, seja em casais já estabelecidos, seja em relações ainda em construção. Já a *amarração* adentra o âmbito emocional e se destina a fazer com que a pessoa enfeitiçada se apaixone perdidamente por quem solicitou o trabalho. (Chaves; Queiroz, 2013, p.604)

As possibilidades não se encerram nos rituais voltados para a união entre pares: há aquelas também que buscam promover explicitamente efeitos negativos no âmbito amoroso. Os trabalhos de *capação*, mais comumente denominados como *brochamento* nos contextos etnográficos que presenciei, atuam na dimensão desejante fazendo com que o parceiro não se sinta atraído por mais ninguém, tendo seu desejo castrado para outras pessoas. Já os trabalhos de *separação* buscam promover intrigas entre um casal e desarmonias, de modo a levar ao fim do relacionamento. Para além daqueles tipos de *trabalhos* identificados por Chaves, também pude observar etnograficamente outras denominações como os trabalhos de *adoçamento*, *vira pensamento* e *dominação amorosa*, as quais buscarei me aprofundar sobre cada uma dessas modalidades, discorrendo sobre suas diferenças.

Para alguns dos meus interlocutores, enquanto trabalhos como de união amorosa e adoçamento são considerados mais “leves”, menos prejudiciais, por não interferirem no livre arbítrio, há outros que ativamente o fazem. O *adoçamento* é feito para acalmar brigas, trazer um olhar mais brando de outra pessoa, acalmado-a e apaziguando seu humor. Já os trabalhos de união amorosa servem para fortalecer vínculos de casais já estabelecidos, podendo ser feitos tanto na energia de orixás quanto de entidades. É comum que sejam usadas frutas de paladar doce, mel, melaço, flores, entre outra gama de materiais associados a essas divindades³.

Para Sena (2022), ainda que não exista uma obrigatoriedade de que entidades participem da realização dos serviços amorosos, quando solicitadas, desempenham um papel essencial. Sua atuação é fundamental, seja na execução das práticas, na recepção das demandas ou na emissão de energia, desempenhando um papel crucial na concretização das magias amorosas. É o caso da execução das *amarrações amorosas* que, na sua maioria, recorrem à atuação de entidades e buscam amarrar os sentimentos de uma pessoa a outra. Trata-se de um feitiço de (re)construção de relação, porque são

³ No universo afro-brasileiro, espírito, entidade e orixá são categorias que apontam para agentes não-humanos distintos. Os orixás podem ser entendidos como a força viva da natureza, assim como estão atrelados a elementos e aspectos da vida humana, como o amor, a guerra, a fertilidade, a justiça, entre outros. Cada orixá tem características, símbolos e cores específicos que o representam. Já “espírito” é uma denominação nativa do universo kardecista que diz respeito à alma de pessoas mortas conhecidas. Diferentemente dos processos de interação com os espíritos observados dentro do kardecismo, de caráter estritamente individual, na Umbanda vemos o transe como produtor de manifestações segundo certos “tipos socioculturais” expressos na figura das entidades, espíritos mais “coletivizados”, como de caboclos, ciganos e crianças. Entre os entendimentos nativos acerca da relação entre as entidades e os humanos no universo umbandista, existe a concepção da existência necessária de uma relação entre a linguagem cultural e psicológica das pessoas, e as aparências e missões dessas entidades, isto é, a forma como eles se apresentam aos humanos, de modo a fomentar corporeidades específicas. Conforme Espírito Santo (2016) coloca, alguns umbandistas contemporâneos, particularmente na cidade de São Paulo dentro de um movimento denominado de “Umbanda Sagrada”, liderada por sacerdotes como Rubens Saraceni, vêem que a “cultura”, lida como o imaginário histórico brasileiro, se torna o material pelo qual os espíritos autoreflectivamente vestem-se a si mesmos.

entendidos como uma forma de conquistar ou reconquistar a pessoa amada. As amarrações agem no sentido de conectar os pensamentos, a energia e promover uma união entre a pessoa que está sendo objeto da magia e o consulente, aquele indivíduo que solicita o serviço. São trabalhos que comumente são realizados juntamente da ação de certos guias espirituais e, para que sejam efetivos, é necessário que a pessoa tenha algum tipo de vínculo com essa pessoa, a fim de que a entidade possa trabalhar em cima dessa relação e desse sentimento que já existiu.

A materialidade envolvida nos trabalhos de amarração está comumente relacionada ao culto de exus e pomba-giras, incorporando elementos como maçãs, rosas e pétalas, fitas, cadeados, algemas, corações de boi, mel, espumantes e partes do corpo de cera. Esses itens compõem uma iconografia ritual fortemente associada ao amor e à amarração. Tais práticas estão inseridas em uma modalidade de culto chamada quimbanda, que pode ser entendida *tanto como um culto autônomo⁴ quanto como uma linha de trabalho dentro da umbanda*, que tem como foco práticas de descarrego, limpeza espiritual, fazer e desfazer feitiços, assim como quebra de demandas. No entanto, conforme aponta Giumbelli (2021), a quimbanda consolidou-se historicamente como um termo acusatório a partir dos anos 1940, período em que o movimento umbandista buscava se firmar como uma religião autônoma. Durante esse processo de institucionalização, a quimbanda foi definida como o oposto da umbanda, tanto em termos cosmológicos quanto morais.

Em certas situações, é necessário realizar uma sequência de trabalhos para que a pessoa consiga aquilo que deseja. Em casos de traição, por exemplo, para recuperar o parceiro, muitas vezes é necessário afastá-lo da pessoa com quem traiu. O processo envolve a criação de um encadeamento entre diversos trabalhos que envolvem magias de separação e união, e enquanto os rituais de atração e união usam-se elementos doces, nos rituais de separação são usados elementos amargos, fedidos e ardentes (De Luca; De Sena, 2021, p.134).

Os materiais utilizados na execução de um *trabalho espiritual*, conforme Chaves (2010) assinala, não estão necessariamente ligados a seus princípios químicos ativos, mas a um sistema simbólico no qual podem ser localizadas suas propriedades e as energias que mobilizam nesse processo, como o uso de cadeados na amarração. Em alguns casos, os materiais necessários na realização de um trabalho são revelados a partir de uma consulta aos oráculos. Em outros, trata-se de uma fonte de conhecimento canalizada pelas próprias entidades durante consultas e atendimentos presenciais nas giras.

Nesse aspecto, Chaves (2011, p.141) argumenta que o saber-fazer inerente às práticas dos trabalhos exige um conhecimento das propriedades intrínsecas das coisas do mundo que está intimamente relacionada a uma concepção de um universo constituído e atravessado por uma série de *energias*. A concepção de que existem *trabalhos leves e trabalhos pesados*, conforme um de seus interlocutores apresenta, denominado de Pai Gledson, articula certas diferenciações morais entre os trabalhos de

⁴ Como os estudos de Giumbelli (2021) nos mostram, é possível ver certos terreiros que se autodeclararam explicitamente de quimbanda, por seu cotidiano ritual focado apenas no culto aos Exus e Pomba-giras, principalmente no sul do Brasil, onde templos de quimbanda têm se despontado de maneira significativa.

cura são considerados “leves”, as demandas são tomadas como “pesadas” e os trabalhos de amor são “leves mas com uma pitada de tempero pesado” para que eles se agarrem e se amem (Chaves, 2011, p.143).

Tratando-se, por exemplo, do uso de cintos nas amarrações, Chaves argumenta que o significado simbólico “armazenado” no cinto confere ao objeto o poder de funcionar para amarrar em termos espirituais. Em um mundo constituído por *energias*, os objetos são dotados de propriedades energéticas que coincidem com o símbolo que o objeto representa, os símbolos são uma forma de mediação desse fluxo energético. Assim o cinto não é somente um objeto que prende, é um utensílio que possui uma energia para prender, para amarrar.

Os argumentos do autor parecem se valer de uma análise simbólica, mas que, contudo, aponta para seus próprios limites. Conforme o próprio autor assinala, a linguagem simbólica nesses contextos, como o cinto que prende, não se atém ao nome que identifica algo, isto é, não cumpre uma função exclusivamente referencial e mimética do símbolo, mas se manifesta num certo sentido mais amplo e profundo não expresso diretamente (Chaves, 2011, p.147) que, a meu ver, pode ser descrito como um modo de instanciar e modular essas *energias*. Nesse sentido, o ato de amarrar não se resume a certas proposições simbólicas, mas reside sua eficácia na capacidade de ter correlações metafísicas, de excitar um domínio invisível de espíritos e substâncias espirituais (Espírito Santo, 2013, p.8).

O que o trabalho de Chaves aponta, portanto, é que, se por um lado, a materialidade envolvida na execução dos trabalhos de amor parece funcionar com base em princípios simpáticos de contato e mimese (Mauss, 2003), as formas como eles instanciam as *energias* do mundo sugere que as performatividades atreladas à execução dos trabalhos não são tão exclusivamente simbólicas como pode-se pensar. Dentro das concepções nativas, a matérias e suas propriedades, assim como o movimento envolvido nos atos rituais, atuam como agentes diretos no instanciamento de um mundo de espíritos, na medida em que é utilizada para controlar, evocar ou direcionar mudanças dentro de um domínio espiritual (Espírito Santo, 2013, p.45). Por sua vez, esses processos transformativos de modulação das energias do mundo são eles mesmos responsáveis por certas manifestações concretas dentro de um plano fenomenológico, que podem ser expressas através dos efeitos corporais de uma amarração para a pessoa enfeitada.

Marcelo Alban é um profissional que se utiliza da plataforma *Youtube* como forma de divulgação dos seus serviços e de conhecimentos em torno de religiões afro-brasileiras. A partir de uma consulta em seu site, pude observar que ele se autodenomina como “*consultor espiritual, ocultista, esotérico e holístico*”. Também é babalorixá e especialista em Odulogia (geomancia africana), mestre em Alta Magia e especialista em aconselhamento afetivo, trabalha com “terapias energéticas de medicina africana e sumeriana, juremeiro e também Sacerdote de Ifá”. Penso que tal interlocutor é um caso paradigmático de reinvenção das práticas religiosas a partir da incorporação de novas mídias, tal qual apresentado por autoras como Meyer (2019), mostrando a maneira como religião e mercado podem estar em convergência. Seu site possui conteúdo extenso sobre os cultos sagrados com que atua, seu portfólio e biografia, assim como

links para ter acesso a certos produtos que ele vende como perfumes de prosperidade, perfumes de atração, sabonete de limpeza espiritual e para estruturar Ori (cabeça): uma reinvenção das formas de consumo do sagrado em um contexto pós-secular digitalizado. Discorrendo acerca dos efeitos de uma amarração, Marcelo Alban afirma:

A entidade trabalha com elemento físico, ela transmuta a energia do ebó para aquilo que é necessário para a pessoa lembrar de você. Então, o cheiro do perfume, um filme, uma lembrança, uma palavra, tudo aquilo a entidade joga ao redor e você não percebe que a entidade está trabalhando. (...) A entidade está trabalhando o subconsciente da pessoa, utilizando todos aqueles materiais que você deu para transformar em energia, porque a entidade não *come* tudo aquilo. “Ah, eu tô pagando pelo material”. Foi avaliado em uma consulta, foi avaliado em um trabalho espiritual, então aquilo é energia, a comida vai se transformar em energia para a entidade trabalhar a seu favor. (Alban, 2022, grifo próprio).

Emana daí uma complexa relação entre a dimensão material e imaterial em termos nativos, vital para a realização e a manipulação da presença do mundo espiritual no mundo físico e vice-versa. Autores como Diana Espirito Santo e Nico Tassi (2013, p.25), incitam-nos a investigar etnograficamente como diferentes conceituações de troca e de relação entre o mundano e o divino são reguladas e definidas por processos corporais e psicológicos, assim como por práticas de apropriação entre forças espirituais e entidades materiais, gerando uma concomitância de distintos desejos, poderes e valores entre espíritos, humanos e objetos.

Conforme argumentam, avessos a uma lógica exclusivamente representacionista ou simbólica, ícones, artefatos, representações espirituais, oferendas sacrificiais e objetos rituais não podem ser tomados apenas como representações transcendentais. Em vez disso, eles dão origem a uma rede intrincada de relações cosmológicas e sociais. Em Cuba, a importância desses elementos não reside apenas na sua representação de um mundo espiritual transcendente, mas é crucial para os praticantes religiosos que buscam realizar e manipular a presença do mundo espiritual no domínio físico.

Na fala de Marcelo Alban, vemos como certas conceitualizações nativas localizam os *ebós* como uma tecnologia que regula o contato entre o espiritual e o material, permitindo a transformação recíproca entre tais domínios. Partindo dessa compreensão, podemos pensar que o *ebó* é constituído por uma série de elementos e substâncias que agem no sentido de produzir disposições nos espíritos para que se movimentem e trabalhem, atraindo-os. As categorias de “coisa” e “entidade” não possuem significados fixos, portanto, na medida em que estão relacionadas a uma gama de possibilidades entre a coisificação e a espiritualização e seus fluxos de transformação e indeterminação (Espírito Santo, 2015, p.217).

Nesse sentido, conforme a fala do pai de santo, as substâncias da oferenda produzem regimes de presença desses seres espirituais produzindo um *fluxo de materialização* (I) capaz de atraí-los. Por outro lado, o ebó carrega um *excesso* de materialidade que é transmutado em energia pelas entidades, expresso na concepção de que a entidade “*come*” a oferenda. Nesse sentido, há um *fluxo de imaterialização*

(II) que virtualiza a ação do feitiço enquanto potência. Se, por um lado, as relações entre *ebó* e entidade são constituídas de maneira recíproca, as relações entre entidade e alvo do feitiço no caso das *amarrações*, por sua vez, não o são. Elas são marcadas por relações de *domínio*. Agindo de modo unilateral, o feitiço age através de um novo *fluxo de rematerialização* (III) de energia proveniente desse excesso material que é transmutada pela entidade em certos efeitos físicos para o alvo da amarração.

Esses efeitos físicos são descritos por alguns de meus interlocutores que produzem conteúdo sobre a temática a partir de certas etapas ou estágios da amarração que são vivenciados tanto pela pessoa enfeitiçada, quanto pela pessoa que requisita o feitiço, fazendo da amarração amorosa um feitiço de si também. O primeiro estágio seria o de *manifestação* e está relacionado à atuação da entidade na dimensão desejante da pessoa enfeitiçada através de lembranças, cheiros associados à pessoa, saudade, sonhos eróticos, etc. Em seguida, por se tratar de um feitiço que atua no livre arbítrio da pessoa, o segundo estágio é narrado como a etapa de *resistência*, no qual a pessoa enfeitiçada vivencia alguns efeitos fruto da resistência do corpo ao feitiço. Entre os sintomas dessa etapa, estão pesadelos, mudanças de comportamento brusca, primeiros contatos reativos entre as partes. Para alguns afro-religiosos com quem tive contato, a pessoa começa a buscar brigas, discussões, porque seu corpo resiste aos fluxos de materialização do trabalho. Há também a possibilidade de a pessoa buscar outras pessoas para se relacionar ou aparentar estar bem em um contexto pós-término. Já por parte da pessoa que solicita o feitiço, é comum ela pensar que não vai dar certo o feitiço, que “não tem caminho”, etc. O terceiro momento é o da *aceitação*, em que a pessoa para de ir contra os efeitos do feitiço promovidos pela entidade. Em seguida, há o estágio das *oportunidades*, em que a entidade cria contextos de encontro entre as partes, através de ligações ou de situações que são entendidas como mero “acaso”. A pessoa vai voltando aos poucos, chegando ao final com a *união* como último estágio, caso o feitiço seja efetivo.

Pude ver também algumas distinções em campo em relação aos trabalhos de *amarração e dominação*. De modo geral, os trabalhos de *dominação* envolvem a manipulação de diversos elementos a fim de moldar e manipular a mente da pessoa alvo, com o objetivo de dominar sua vontade e fazer com que ela execute as ações desejadas por quem solicita. Dessa forma, possuem um aspecto mais mental em detrimento dos trabalhos de amarração, que atuam de forma mais profunda no âmbito emocional. Isso se traduz também na sua materialidade envolvida: os trabalhos de dominação podem ser feitos com cérebro de animais, cabeças de cera, etc, enquanto os trabalhos de amarração valem-se de uma iconografia cardíaca comumente.

Há também os trabalhos de *vira pensamento* que atuam exclusivamente no âmbito mental, podendo ser aplicado em diversos contextos, não apenas no âmbito amoroso, como no caso de um chefe que está pensando em demitir um funcionário, buscando que ele mude de ideia. Ainda que seja utilizado em situações amorosas, o *vira pensamento* não atua sobre os sentimentos, ainda que possa trazer consequências na relação amorosa. No caso desse feitiço, ele pode ser útil em contextos em que a pessoa está pensando em terminar, sente que a relação não está se desenvolvendo e então

busca-se que ela mude seu posicionamento. Nesse aspecto, cada situação exige que sejam realizados trabalhos específicos.

Por fim, a realização de magias de ataque pode ser combinada com outros tipos de trabalhos, considerados trabalhos complementares. É o caso dos trabalhos de *quebra de anjo da guarda*, considerado um trabalho de quebra das forças da pessoa, atua sobre a resistência de uma pessoa em relação aos efeitos de um feitiço, tornando-a mais suscetível aos seus efeitos. Há também os trabalhos de *fechamento de caminho amoroso*, conjugados com as amarrações, que tem como finalidade impedir que a pessoa enfeitada se relacione com outras pessoas enquanto a amarração está em curso.

2. Ter caminho

Em muitos dos discursos relativos aos saberes da amarração com que tive contato é discutida a questão da necessidade ou não de se *ter caminho* antes da realização de um *trabalho*. Alguns interlocutores do campo afro-brasileiro, nesse aspecto, articulam a execução desses trabalhos de amor a partir de uma *estratégia específica*, entre muitas outras, expressa na ideia de *ter caminho*. Nos cultos afro-latino-americanos e oeste-africanos, há uma forte valorização da noção de *caminho* como um elemento-chave para o discurso espiritual, a magia e a cura. O *caminho* representa tanto o destino pessoal de uma pessoa quanto as escolhas feitas ao longo da sua vida, que podem influenciar positiva ou negativamente no seu desenvolvimento pessoal.

Da mesma forma, dentro do candomblé, a noção de caminho também é central na compreensão das dinâmicas oraculares dentro dos jogos de búzios. Através da manipulação de dezesseis conchas, constitui-se uma combinação de um conjunto de 256 signos gráficos chamados de *odus*, que podem ser entendidos como o destino de uma pessoa. A palavra *odu* por si mesma quer dizer destino e também se associa à ideia de caminho, pois é aquilo que a pessoa traz ao mundo quando nasce e é o que vai regê-la durante o curso da sua vida. Cada um dos dezesseis *odus* principais se constitui pela configuração das conchas dentro do jogo e remetem a um conjunto de mensagens, que possuem dimensões positivas e negativas, relacionadas aos orixás e os caminhos resultantes de suas experiências míticas.

Tratando-se da realização de *trabalhos* ou *ebós*, o *caminho* conforme pude averiguar etnograficamente assume **duas concepções principais**: a de *caminho como uma possibilidade de intervenção mágica*, no sentido de uma *dimensão prática*, e a de *caminho como destino*, no sentido de uma *dimensão moral*. Anteriormente à realização de um trabalho de amor, é comum que se utilize o jogo de búzios no sentido de averiguar se *tem caminho* e se a magia em questão é a mais propícia para a situação do consulente. Quando se tem caminhos abertos, quando existe caminho, significa que é possível fazer a magia, as entidades estão a favor da situação da pessoa e auxiliarão na execução do trabalho espiritual. Os caminhos, então, nessa **primeira acepção**, indicam possibilidades de resultado, oportunidades de atuação espiritual em conjunção com as entidades.

Em sua **segunda acepção**, o *caminho* é entendido em uma chave mais próxima da ideia de *destino*. Nesse aspecto, *ter caminho* junto está associado a uma ideia de que existe uma missão espiritual regida por uma força maior que justifica a realização de uma magia amorosa em termos morais. Mãe Glinca de Iansã é uma dessas profissionais que divulga seus serviços espirituais pelas redes virtuais e dissemina conhecimento acerca dos *trabalhos*. Em uma de suas falas, a profissional apresenta seu ponto de vista mais próximo de uma perspectiva da ideia do que eu considero *caminho* como *destino*. Segundo ela:

Gente, quando você de casa procura um pai de santo ou uma mãe de santo para fazer um trabalho de amarração amorosa, ali é feito uma consulta no jogo de búzios com o seu nome e o nome da pessoa que você quer. Se o jogo de búzios está mostrando que não há caminho mais entre você e a pessoa que você quer, e você insiste em mandar fazer mesmo sem caminho um trabalho de amarração amorosa, isso é um pecado. Isso é um crime, é você pecar contra Deus, contra a lei divina, contra a lei da vida. Isso é um crime que você está cometendo, tanto contra a sua vida quanto contra a da pessoa que você quer. É um crime. Se o búzios, os orixás, já estão dizendo que não tem caminho, não tem autorização mais entre você a pessoa que você quer e você insistir, *você vai tirar aquela pessoa do destino dela ou dele para trazer para a sua vida*. Você vai interromper o caminho daquela pessoa para trazer para você. Você acha que alguma coisa à força presta? Você acha que você vai ser feliz com aquele homem ou aquela mulher que não há mais caminho e autorização e não tem mais como vocês ficarem juntos? (Mãe Glinca de Iansã, 2023).

Da fala de Mãe Glinca é interessante analisar como as dimensões morais em torno da amarração são articuladas a partir de certos princípios operantes em torno da ideia de *ter caminho* e a maneira como sua fala se conjuga com princípios cristãos ligados à noção de pecado. Na sua perspectiva, fazer uma amarração é viável eticamente, caso a partir do oráculo seja inferido que há um destino que ainda precise ser cumprido entre as partes. Por outro lado, realizar um trabalho de amor sem que haja esse *caminho* significa interromper o destino da pessoa e alterar o curso dos eventos aos quais ela possa estar predestinada. Sua fala sugere que, longe de ser uma prática amoral, os trabalhos de amor negociam de maneiras complexas a moralidade, mostrando como a noção de *ter caminho* é um elo articulador importante nesse processo.

Da mesma forma, Pai Laércio articula noções de caminho como destino para justificar a realização das magias de amarração. O interlocutor é dirigente do Centro Sagrado Coração de Jesus, um centro religioso com sede em Curitiba e trabalha conforme apresentado pelo seu canal no Youtube com Umbanda, Nação Angola, Quimbanda, Magia Negra e Bruxaria. Autointitulando-se como especialista em trabalhos de amarração amorosa e pacto de riqueza, ele atua com as ferramentas oraculares dos búzios, cartas, assim como realiza consulta com as entidades da casa de forma presencial e à distância. Seu canal no Youtube, denominado de Centro Sagrado, consta no momento da pesquisa com 69,4 mil inscritos e totaliza um total de 1200 vídeos que, na sua maioria, trata de certos tutoriais para a realização de todo tipo de simpatia, trabalho e magia. Na sua perspectiva:

Fazer um trabalho isso não significa que você vai ter consequência negativa. Se a pessoa está no seu caminho, não existe consequência. Aí sim você vai ter o seu resultado. *Traz consequência aquilo que não está destinado a você*, mas se a pessoa está no seu caminho não tem consequência alguma. Isso eu posso afirmar e garantir para você. (Centro Sagrado, 2023, *grifo próprio*).

Essas negociações ocorrem, inclusive, em termos rituais, no qual diante de uma situação de *caminho fechado*, alguns interlocutores assinalam que ainda há alguma possibilidade de atuação espiritual em certos contextos. Isso pode ocorrer nos casos em que os caminhos fechados são fruto de alguma *demand*a que atua como uma força externa fechando os caminhos entre duas pessoas, como no caso de trabalhos de separação, sendo necessário recorrer a uma série de práticas ritualísticas para contornar esses obstáculos.

Higor Ty Odé é um desses cartomantes que divulgam seus serviços espirituais utilizando-se da plataforma *Youtube* a partir do seu canal “Um pouco de Axé”. Tendo-o criado há cerca de um ano, Higor realiza consultas com oráculos, faz limpezas espirituais e trabalhos para todos os fins, de modo presencial e, em alguns casos, à distância. Também realiza consultas com entidades pessoais como Exu Rei e pomba-gira Maria Padilha. No momento da realização da pesquisa, Higor possuía cerca de 10 mil seguidores, um número não tão grande se comparado com outros produtores de conteúdo na mesma temática, mas seus vídeos são tomados pela plataforma virtual como sendo “de relevância”, de tal forma que aparecem rapidamente nas primeiras buscas sobre o tema. Conforme Higor Ty Odé assinala:

Você foi lá, se consultou, a pessoa lá abriu o jogo, olhou tudo e aí veio a coisa que você não queria escutar: não tem caminho. Se não tem caminho, não dá para fazer o trabalho de amarração. Mas existe um trabalho que é feito para abrir os caminhos e assim se criar um caminho. Então, saiba que se você quer fazer um trabalho de amarração para uma pessoa que não tem mais caminho, você vai gastar muito dinheiro, esteja preparado para isso, porque aí dá ali para manipular, só que tem que ter tido ou deve haver sentimento na pessoa que você quer magiar, se não, esquece. Então, a gente vai lá mexe com o trabalho onde a gente vai abrir os caminhos, ver o que está acontecendo, por que? Porque muitas das vezes não tem caminho porque a pessoa fez um trabalho de separação para a pessoa magiada, né? A pessoa que você quer magiar sofreu um ataque de um trabalho de separação, então fechou os caminhos dela. Ou a pessoa fez alguma demanda lá que prejudicou. (...) *É aquilo que eu falei, às vezes o caminho está fechado por motivo de trabalho. Não é que fechou porque o destino fechou o caminho. Acontece também de haver um trabalho. A pessoa fazer um tranca de caminho para você, a pessoa fez uma tranca de caminho para a pessoa amada, a pessoa fez uma separação entre vocês, a pessoa fez uma destruição para que ele não se relacione com ninguém. Então, a gente vê que se tem essa situação, aí entra esse trabalho que resolve. A gente vai lá, faz uma quebra de demanda, faz uma abertura de caminho e aí faz uma amarração e dá seguimento a essas três tentativas (Um pouco de Axé, 2022, *grifo próprio*).*

Na fala do profissional, é abordada a questão de tranca de caminhos amorosos a partir de ação de feitiços e como, em algumas situações, é necessário fazer um trabalho de abertura de caminhos antes de realizar a amarração. Isso ocorre quando há uma interferência espiritual que fecha os caminhos, como trabalhos de separação feitos por outras pessoas. Tratam-se de casos específicos no qual, como ele assinala, não é o destino que fecha os caminhos, mas a própria ação mágica, o que gera a necessidade de um encadeamento entre diversos trabalhos espirituais como forma de resolução.

Nesse sentido, *ter caminho* é uma noção extremamente moralizada que atua na base de um processo de diferenciação e constituição de fronteiras morais. O fato de alguns seguidores religiosos afro-brasileiros agirem no sentido de *reforçar, negar ou negociar* essa oposição de maneiras diversas conforme seus interesses e pontos de vista morais indica que tal noção necessariamente compreende um objeto-chave de investigação etnográfica, que é particularmente revelador dos tipos de processos de diferenciação social e constituição de fronteiras dentro do universo afro-brasileiro.

Tratando da produção e policiamento das fronteiras da religião em relação ao Obeah⁵ em Trinidad pelo Estado, Diana Paton (2009) argumenta que tal fenômeno não possui uma natureza ou significado estáveis, mas sim formas mutáveis pelas quais ele foi produzido e as implicações disso dentro de um contexto colonial. Sua polivalência deve-se ao fato de que o Obeah pode ser, ao mesmo tempo, fonte de cura religiosa, de danos espirituais, tradições africanas, ilegalidade e intervenção estatal, fazendo dele um complexo e multifacetado sistema de significação.

As perspectivas oficiais dos países caribenhos onde as leis anti-Obeah eram vigentes sempre foram desfavoráveis, embora tenham variado ao longo do tempo na sua justificativa. No período pós-escravidão, a abordagem legal deixa de ser predominantemente relacionada à bruxaria para se concentrar principalmente em uma problemática em torno da fraude durante o século XX. Paton (2009, p.2) compara as leis anti-Obeah com um conjunto de outras proibições legais sobre práticas espirituais ligadas aos Batistas Espirituais, aprovadas em São Vicente em 1912 e Trinidad e Tobago em 1917, contra as ordenações de Shakers e Shouters⁶, mostrando como a continuidade

⁵ Obeah é uma prática espiritual e mística que possui raízes em tradições culturais afro-caribenhas, notadamente em regiões como o Caribe e partes da América Latina. Esta expressão religiosa é caracterizada por uma fusão de crenças, rituais e elementos provenientes de diversas fontes, incluindo religiões africanas tradicionais, cristianismo e influências indígenas. O termo "Obeah" é frequentemente associado a sistemas de crenças espirituais específicos, e é utilizado para descrever uma forma de magia, cura e divinação. É importante destacar que a prática do Obeah muitas vezes é mal compreendida e, em alguns contextos, enfrentou estigmatização e perseguição histórica devido a associações negativas e estereótipos. Os praticantes de Obeah, conhecidos como "obeahmen" ou "obeahwomen", são frequentemente detentores de conhecimentos transmitidos oralmente e acumulados ao longo de gerações.

⁶ Ao longo de sua obra, Paton (2009) utiliza as ordenanças de proibição do Shakers e Shouters, promulgadas em São Vicente em 1912 e em Trinidad e Tobago em 1917, como um referencial comparativo para esclarecer as legislações relacionadas ao Obeah. A autora empreende tal comparação devido à convergência na experiência de ambas as práticas religiosas serem expressamente proibidas pela legislação colonial. Apesar das notáveis similaridades, as leis pertinentes ao Obeah evidenciaram uma durabilidade notavelmente superior em relação às ordenanças de proibição do Shakers e Shouters. Este fenômeno se deve à eficaz mobilização por parte dos seguidores da fé Batista Espiritual e seus apoiadores,

das práticas punitivas em torno do Obeah tem no seu centro uma definição do estatuto de religião. Isso porque, enquanto os batistas espirituais obtiveram sucesso em reivindicar sua legitimidade de culto sob a ótica iluminista da liberdade religiosa, o Obeah enfrentava dificuldades de se enquadrar dentro da categoria “religião”, sendo relegado ao estatuto de “magia”, “feitiço” e “charlatanismo”.

Crosson (2015), por outro lado, critica certas interpretações hegemônicas em torno do Obeah como produtor de danos que o tomam de forma totalizante como resultado da estigmatização e proibição colonial. Na sua perspectiva, a maioria dos acadêmicos localizam o Obeah na sua relação com o dano como fruto da sua longa história repressiva estatal, sugerindo que as atitudes ambivalentes contemporâneas das pessoas no Caribe são meramente uma internalização do discurso colonial. Nessa perspectiva, o Obeah seria, no contexto pré-colonial, práticas de cura e proteção inspiradas nas tradições africanas, que eram positivamente valorizadas antes da insurgência das leis repressivas coloniais. Para Crosson (2015, p.153), contudo, essa abordagem tende a simplificar excessivamente as atitudes que os seus interlocutores assumem frente ao Obeah, ignorando a diversidade de valores que ele detém em contextos diversos. Isso porque o antropólogo observa etnograficamente que a categoria de dano associada ao Obeah é mobilizada de formas distintas, associando-se, em certos contextos, à produção de discursos de justiça contra a brutalidade da violência policial, e em outros à produção de danos sociais, como no caso de eventos etnografados pelo autor no qual ocorrem manifestações coletivas de possessões dentro de escolas com jovens estudantes mulheres.

Está entre os objetivos de Crosson tencionar o conceito ocidental de poder ao colocá-lo sob escrutínio da experiência etnográfica relativa ao Obeah. Seus argumentos passam por uma outra linha argumentativa ao sugerir que a relação polivalente etnograficamente assumida pelo Obeah frente à possibilidade de causar dano incita uma visão mais complexa acerca do poder, seja ele espiritual ou político, na forma como a polivalência moral é inerente ao exercício de força. Isso porque, comumente, as atitudes de seus interlocutores frente ao Obeah na sua relação ambivalente entre dano-cura dependem de contextos de exercício de poder que levam em consideração com quem se está falando e com que fim o discurso do Obeah é mobilizado. Assim como as avaliações divergentes de valor do Obeah são situacionais e contingentes, sua delimitação de forma como prejudicial ou curativa também o são. Nesse sentido, o Obeah poderia ser pensado como um sistema de justiça e de exercício da lei que, assim como formas de exercício legal hegemônicas, tem como virtualidade constitutiva a possibilidade de produzir danos ao exercer o poder.

A polivalência moral em torno dos trabalhos de amarração amorosa também indica uma necessidade contextual de se pensar o seu exercício e a maneira como o oráculo emerge como uma tecnologia de mediação na constituição dessas fronteiras.

os quais conseguiram reivindicar com sucesso a liberdade religiosa, resultando na revogação dessas leis na segunda metade do século XX. Contudo, tal mobilização tem se revelado mais desafiadora no contexto das leis relacionadas ao Obeah, visto que se torna substancialmente mais árduo enquadrar o Obeah na categoria de "religião" em comparação com o processo equivalente para o Batismo Espiritual (Paton, 2009, p. 2).

São os búzios que indicam a existência do *caminho* ou não, de tal forma que produzir dano ou cura através das magias de amor depende desse modo de produção de diagnósticos. Nesse aspecto, fazer um trabalho de amor tendo *caminho* pode trazer “cura” para a vida de um casal, ainda que a custo do livre arbítrio, se diagnosticado que há um destino a ser traçado juntos pelo oráculo. Assim, *ter caminho* ou não parece produzir, em certos casos, um estado de suspensão do livre arbítrio em termos morais em virtude de um “projeto maior”, o destino.

Temos aqui certos indícios de como a polivalência moral no exercício do poder revela sua natureza ambígua e contingente, produzindo certos estados de suspensão de um ideal de livre arbítrio e autonomia, frente a forças que podem ser usadas tanto para opressão quanto para libertação, a depender do contexto e das intenções dos agentes envolvidos.

Conclusão

Neste artigo, busquei explorar as complexas dinâmicas rituais e morais ligadas à execução dos trabalhos de amor. Vimos como a categoria de *trabalho de amor* se trata de um termo guarda-chuva que abarca uma série de magias, simpatias e feitiços, cada qual utilizado em certos contextos específicos. Na construção das fronteiras distintivas entre essas magias, a ideia de livre arbítrio atua como uma mediadora que traça distinções entre certos tipos de magia de outros para muitos interlocutores. Isso faz dos trabalhos de amor um domínio altamente controverso em termos morais, responsável pela produção de certas fronteiras dentro do campo afro-religioso.

Adentramos na materialidade envolvida na realização ritual dos trabalhos de amor através dos ebós. Nesse aspecto, as oferendas podem ser entendidas como uma tecnologia que regula o contato entre o espiritual e o material, permitindo uma transformação mútua entre esses domínios. As conceituações nativas apontam para um excesso de materialidade que se transmuda em energia e é manipulado pelas entidades no sentido de gerar efeitos que são sentidos na dimensão desejante dos alvos da magia.

Vimos também como a contingência moral dos trabalhos de amor está configurada, em diversos contextos, pela ideia de se ter caminho ou não. Em sua primeira acepção, os caminhos representam a possibilidade de atuação espiritual em parceria com entidades, possuindo um sentido mais pragmático. Os jogos de búzios são centrais na definição das informações sobre o tipo de trabalho amoroso a ser realizado, os materiais necessários e os preceitos a serem realizados para sua execução. Já em uma segunda acepção, o caminho é visto como destino. Nessa perspectiva, *ter caminho* está relacionado à ideia de ter uma missão espiritual guiada por uma força maior, o que justifica a prática de magia amorosa sob um aspecto moral, ainda que a custo de um ideal de livre arbítrio, em muitos casos.

O oráculo, nesse sentido, é uma tecnologia de mediação na produção dessas fronteiras ao estar relacionada a produção de diagnósticos espirituais. Quando se tem caminho, realizar um trabalho amoroso pode trazer benefícios para um casal, mesmo

que isso implique na restrição do livre arbítrio frente ao destino. Esses indícios revelam como a polivalência moral no exercício do poder revela sua natureza ambígua e contingente, criando estados de suspensão do ideal de livre arbítrio e autonomia diante de forças que podem ser usadas tanto para opressão quanto para libertação, dependendo do contexto, os rituais executados e as intenções dos agentes envolvidos.

Referências

ALBAN, Marcelo. Cinco efeitos que a amarração está pegando e você não percebe. Youtube: 25 de maio de 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=M98gK1IQGWM>. Acesso em: 30/06/2023

ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. **Cadernos de Campo**, São Paulo, 1991.

BAPTISTA, J. R. DE C. Os deuses vendem quando dão: os sentidos do dinheiro nas relações de troca no candomblé. *Mana*, v. 13, n. 1, p. 7–40, abr. 2007.

CALVELLI, Audrey Germiniani. Um olhar antropológico sobre as benzedeadas, cartomantes e videntes na Zona da Mata mineira. **Revista de C. Humanas**, Viçosa, v. 11, n. 2, p. 359-373, jul./dez, 2011.

CENTRO SAGRADO. Macumba/Magia de amarração amorosa quando não tem caminho?. Youtube. 27 de fevereiro de 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=L8QxaPI7USs>. Acesso em: 30/06/2023

CHAVES, Kelson Gérison O. **Os trabalhos de amor e outras mandingas: a experiência mágico-religiosa em terreiros de umbanda**. Fortaleza: Premius, 2011.

CHAVES, Kelson Gérison O.; QUEIROZ, Marcos Alexandre de S. Dilemas morais de amor: controles, conflitos e negociações em terreiros de umbanda. **DILEMAS: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social** - Vol. 6 - no 4 - OUT/NOV/DEZ, 2013

CROSSON, J.B. What Obeah Does Do: Healing, Harm, and the Limits of Religion. *Journal of African Religions*, Vol. 3, No. 2 (2015)

CRUZ, Ava. A fronteira abjeta: cartomantes, videntes, espíritistas e outras ofertantes de serviços espirituais. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2024.

DE LUCA, Taissa T.; DE SENA, Fábio O. As magias de amor: das notícias históricas aos sortilégios realizados nos terreiros de Belém. **Revista Caminhos**, Goiânia, v. 19, p.120-140, 2021.

ESPÍRITO SANTO, Diana. Desagregando o espiritual: a fabricação de pessoas e de complexos espírito-matéria em práticas mediúnicas afro-cubanas. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 35(1): 216-236, 2015.

ESPÍRITO SANTO, Diana. Spiritist Boundary-Work and the Morality of Materiality in Afro-Cuban Religion. *Journal of Material Culture*, 15(1), 64–82, 2010

ESPÍRITO SANTO, Diana; TASSI, Nico. **Making Spirits: Materiality and Transcendence in Contemporary Religions**. I.B Tauris, 2013.

GIUMBELLI, Emerson A.; ALMEIDA, Leandro O. de. O enigma da quimbanda: formas de existência e de exposição de uma modalidade religiosa afro-brasileira no Rio Grande do Sul. *Revista de Antropologia*, [S. l.], v. 64, n. 2, p. e186652, 2021.

GIUMBELLI, Emerson. O “baixo espiritismo” e a história dos cultos mediúnicos. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 9, n. 19, p. 247-281, julho de 2003.

GIUMBELLI, Emerson. **O cuidado dos mortos: uma história da condenação e da legitimação do espiritismo**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

GIUMBELLI, Emerson; TONIOL, Rodrigo. Espiritualidade em perspectiva: debates e aproximações do tema pelas ciências sociais. Rio de Janeiro: *Religião e Sociedade*, 40(3), 2020.

HENARE, Amiria; HOLBRAAD, Martin; WESTELL, Sari (Orgs.). **Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically**. London: Routledge, 2007

KRISTEVA, Julia. **Powers of Horror: an essay on abjection**. Nova Iorque: Editora Columbia University Press, 1982.

MAUSS, Marcel. Esboço de uma teoria geral da magia. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, Cosac Naify, 2003.

MENEZES, Nilza. Comprando feitiços: As diferentes formas de experimentar a espiritualidade entre homens e mulheres nas religiões afro-brasileiras. São Paulo: *Mandrágora*, v.24. n. 1, p. 127-140, 2018.

MEYER, Birgit. ‘Media and the senses in the making of religious experience: an introduction’, *Material Religion*, p. 124–135, 2008.

MEYER, Birgit. *Religious Sensations: Why Media, Aesthetics and Power Matter in the Study of Contemporary Religion*. Inaugural Lecture, Free University, Amsterdam, 2006

MEYER, Birgit; HOUTMAN, Dick. Religião material: como as coisas importam. In: GIUMBELLI, E.; RICKLI, J.; TONIOL, R. (orgs.). **Como as coisas importam: uma abordagem material da religião: Textos de Birgit Meyer**, 2019

PATON, Diana. Obeah Acts: Producing and Policing the Boundaries of Religion in the Caribbean. *Small Axe* 28, Março, 2009.

SENA, Fabio Oliveira de. As entidades do amor: Um estudo sobre orixás, “pombo-giras” e “cabocos” acionados em trabalhos de magia de amor nos terreiros em Belém/PA. *Anais dos Simpósios da ABHR*, [S. l.], 2022.

STOLOW, Jeremy. Religião e Mídia: notas sobre pesquisas e direções futuras para um estudo interdisciplinar. **Religião & Sociedade**, 34(2), p. 146-160, 2014.

UM POUCO DE AXÉ. Como fazer amarração quando não tem caminho?. Youtube. 26 de Agosto de 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=iz1ADEPfGAY>. Acesso em: 30/06/2023.

Enviado em 26/01/2024
Aprovado em 23/07/2024