



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA MULTIDISCIPLINAR DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS
ÉTNICOS E AFRICANOS

TAÍSA DOMICIANO CASTANHA

TEMPO, MOVIMENTO E EXISTÊNCIAS CONJUNTAS: Magia negra,
quimbanda e umbanda no norte de Minas Gerais

Salvador

2023

TAISA DOMICIANO CASTANHA

TEMPO, MOVIMENTO E EXISTÊNCIAS CONJUNTAS: Magia negra,
quimbanda e umbanda no norte de Minas Gerais

Tese apresentada ao Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Estudos Étnicos e Africanos.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Miriam Cristina Rabelo

Salvador

2023

Biblioteca CEAO - UFBA

C346 Castanha, Taisa Domiciano.

Tempo, movimento e existências conjuntas: magia negra, quimbanda e umbanda no norte de Minas Gerais / Taisa Domiciano Castanha. - 2023.

247f.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Míriam Cristina Rabelo.

Tese (doutorado) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2023.



Universidade Federal da Bahia

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS ÉTNICOS E AFRICANOS (POSAFRO)

ATA Nº 32

Ata da sessão pública do Colegiado do PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS ÉTNICOS E AFRICANOS (POSAFRO), realizada em 16/06/2023 para procedimento de defesa da Tese de DOUTORADO EM ESTUDOS ÉTNICOS E AFRICANOS no. 32, área de concentração Estudos Étnicos e Africanos, do(a) candidato(a) TAÍSA DOMICIANO CASTANHA, de matrícula 218122921, intitulada TEMPO, MOVIMENTO E EXISTÊNCIAS CONJUNTAS: Magia negra, quimbanda e umbanda no norte de Minas Gerais. Às 14:00 do citado dia, POSAFRO - Centro de Estudos Afro-Orientais (UFBA), foi aberta a sessão pelo(a) presidente da banca examinadora Prof^o. Dra. MIRIAM CRISTINA MARCILIO RABELO que apresentou os outros membros da banca: Prof^o. MARIA ROSARIO GONCALVES DE CARVALHO, Prof^o. Dra. ALLINE TORRES DIAS DA CRUZ, Prof^o. Dra. LUCIANA DUCCINI e Prof^o. Dra. Martina Ahlert. Em seguida foram esclarecidos os procedimentos pelo(a) presidente que passou a palavra ao(à) examinado(a) para apresentação do trabalho de Doutorado. Ao final da apresentação, passou-se à arguição por parte da banca, a qual, em seguida, reuniu-se para a elaboração do parecer. No seu retorno, foi lido o parecer final a respeito do trabalho apresentado pelo candidato, tendo a banca examinadora aprovado o trabalho apresentado, sendo esta aprovação um requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor. Em seguida, nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão pelo(a) presidente da banca, tendo sido, logo a seguir, lavrada a presente ata, abaixo assinada por todos os membros da banca.

Dra. Martina Ahlert, UFMA

Examinadora Externa à Instituição

Dra. ALLINE TORRES DIAS DA CRUZ, UFBA

Examinadora Externa ao Programa

Dra. LUCIANA DUCCINI, UFBA

Examinadora Externa ao Programa

MARIA ROSARIO GONCALVES DE CARVALHO, UFBA

Examinadora Interna

Dra. MIRIAM CRISTINA MARCILIO RABELO, UFBA

Presidente

TAÍSA DOMICIANO CASTANHA

Doutorando(a)

AO ORIXÁ EXU-ELEGBÁRA

O senhor do poder mágico

*Eu posso me restaurar
Eu retornarei para a encruzilhada
E lá me renovarei por meio de escolhas frescas
Que a água entre na terra e Seu Elegbára
Se faça em minha existência
Que eu também seja Exu Elegbára
Que seja eu também uma devoradora da vida
Que não me falte fome
Que não me falte sabor
Que não me falte desejo
Que não me falte vida
Que eu seja Exu Elegbára
Laroyê!*

Para Zélia Domiciano Lima

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais, Zélia e Geraldo, por todo amor, incentivo, apoio e suporte. À minha mãe, que faleceu na fase final do doutorado, dedico esta tese.

Agradeço a Miriam Rabelo, minha orientadora, pela sua grandeza e generosidade, além do apoio e confiança que sempre depositou em mim e no meu trabalho.

Agradeço aos meus interlocutores: dona Rosa, Pássaro Preto, mãe Mara, dona Reis, Ilka, Márcia, dona Lourdes, Silvana, dona Maria (*in memoriam*), seu Silvano, seu Raimundo, dona Nair, seu Chico (*in memoriam*), Parente, Miguel, Larissa, Thiago, Naninha e todos aqueles com quem tive a oportunidade de conviver e aprender no *Centro Espírita Estrela do Oriente* e no *Terreiro de Umbanda Oxóssi Caçador*. Agradeço também aos demais terreiros, sacerdotes e fiéis com os quais tive a oportunidade de conversar e conviver em Montes Claros durante a realização dessa tese.

Agradeço aos colegas do grupo de estudos e pesquisa em Religiões Afro-Indígenas: Lu Duccini, Fábio Lima, Ricardo Aragão, Ana Sheldon, Andrea Barbosa, Thaís Verçosa, Ritinha Brito, Veridiana Machado, Vanderlea, Lorena e Roosevelt.

Agradeço ao Pós-Afro, especialmente ao ex-coordenador Lívio Sansone. Agradeço à professora Ângela Luhnning pela oportunidade de ter sido sua aluna, pelo diálogo e incentivo. À professora Maria Rosário de Carvalho, agradeço por ter acreditado nessa tese quando ela ainda era um projeto, por participar da banca de qualificação e da banca final, bem como agradeço toda a acolhida, carinho e consideração durante o doutorado.

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (Fapesb), pela bolsa de doutorado concedida para realização dessa pesquisa.

Agradeço às integrantes da banca de defesa da tese: Luciana Duccini, Maria Rosário de Carvalho, Aline Torres Dias da Cruz e Martina Ahlert.

Agradeço às professoras Andréa Narciso e Felisa Caçado no PPGDS/Unimontes. Na Unimontes, agradeço também ao professor Fabiano José de Souza e sua família e ao professor Heiberle Horácio. Na UFMG, agradeço à professora Raquel de Oliveira, pela atenção e confiança desde a graduação, bem como a indicação do estágio docente no PPGDS/Unimontes.

Agradeço ao coletivo Juventude de Terreiro (Cenarab – norte de Minas) pelas trocas, parceria e acolhida, especialmente à Manu, Isabella Gomes e à makota Janete.

Agradeço ao meu pai Paulo de Odé, à minha mãe Débora de Oxum e a todos os irmãos da roça São Miguel Arcanjo (Ilê Axé Olomi em Belo Horizonte) e da roça Nossa Senhora das Candeias (Ilê Axé Iyá Nassô Oká Ilê Oxum em Miguel Couto). Em Salvador, agradeço à família Mussurunga, nas pessoas de dona Angelita, tia Ângela, Gil, Agelson e Beleco.

Agradeço aos amigos que se tornaram família e alicerces de minha vida: Marcielo Lopes de Moraes, que me apresentou Tim Ingold e gestou o projeto desta tese junto comigo nos gramados da faculdade de música e de letras na UFMG; Mercedes Soares, imperatriz chinesa e rainha do “derruba o toco”; Fernanda Paiva e Marcelo Fonseca, por serem a base em Salvador, no Gantois ou na Boca do Rio. Se essa tese tem uma trilha sonora, é o disco *Subindo o São Francisco*, de Marcelo Fonseca.

Pela amizade de sempre e apoio, agradeço aos amigos espalhados pelo mundo: Isabella Gomes, Flávia Santos (dofona de Oya), Larissa Hohenfeld, Monique Brito, Carolina Rosa, Sofi Sereno Repolês, Lorena Oliveira, Helena Santos, Pedro Ivo, João Pedro, Maria Letícia, Clarissa Prates, Wanessa Juliana, Luísa Roedel, Jailane Pereira, Frederico Simans, Valdilene Eduardo e LuzMarina.

Agradeço aos colegas da UFBA: Larissa, Marluce Santana, Felipe Tuxá, Silvinha Figueiredo, Nathalie Pavelic, Jardel Rodrigues, Fernanda Almeida, Renato Nascimento, Gleide Sacramento e Rafael Fontes.

Agradeço à professora Christine Zonzon, à mestra de capoeira Brisa do Mar e ao grupo Mulheres do Mar pela acolhida.

Agradeço a Bianca Goes Soares, que além de ser a leveza de meus dias, também ajudou com as representações espaciais dos terreiros.

Agradeço aos familiares: meus irmãos Tiago, Leandro, Simone e Andréa e aos melhores presentes que eles já me deram, minhas sobrinhas e meus sobrinhos Brenda, Sofia, Ananda, Beatriz, Alice, Noah, Maya, Zoe e João. Agradeço aos tios e tias pelas orações e carinho. Agradeço às primas que encontrei na BR, Yale Bethânia, Bruna e Bianca, por todo amor envolvido. A Bruna e Hugo, agradeço mais uma vez pela ajuda com a revisão e formatação do texto da qualificação e do texto final. Em Montes Claros, agradeço ainda à Jordana Godinho e família.

Por fim, agradeço a exu, aos orixás, às forças, às entidades e toda espiritualidade que me conduziu até aqui. Gratidão infinita! Axé! Salve as forças!

CASTANHA, Taísa Domiciano. **TEMPO, MOVIMENTO E EXISTÊNCIAS CONJUNTAS: Magia negra, quimbanda e umbanda no norte de Minas Gerais.** Orientadora: Miriam Cristina Rabelo. 2023. 260 f. il. Tese (Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 2023.

RESUMO

Esta tese é uma etnografia das práticas religiosas de dois terreiros, o “Centro Espírita Estrela do Oriente” e “Terreiro de Umbanda Oxossi Caçador”, situados no norte de Minas Gerais. O objetivo do trabalho é abordar a quimbanda, a umbanda e a magia negra explorando os modos de composição e enredamento entre pessoas, entidades, espaços e práticas características dessas religiões de inspiração africana. Ao privilegiar as trajetórias, movimentos e transformações que se desenrolam e dão vida aos dois terreiros estudados espera-se contribuir para o entendimento da quimbanda, da umbanda e da magia negra, bem como superar leituras dominantes dessas modalidades religiosas, centradas em dicotomias como bem x mal e direita x esquerda.

Através da composição espacial dos dois terreiros, é dada atenção ao modo como diferentes práticas se conectam no espaço. Para cada uma delas, há um espaço separado (o quarto de magia negra, o salão de quimbanda e o salão de umbanda), compondo assim, as três dimensões dos terreiros. Enquanto espaços de multiplicidade, os terreiros apontam para um mundo aberto a ser construído, que envolve negociações, movimentos, hesitações e experimentações com coisas, lugares, entidades, pessoas e outros seres.

Nas trajetórias dos sacerdotes e fiéis, bem como em suas relações com as entidades, percebe-se que há um modo de engajamento que envolve um processo de aprendizagem e sensibilidade. Nesse processo de engajamento, o dom e os procedimentos de iniciação são essenciais. Além disso, buscou-se discutir sobre parentesco, envelhecimento, consequências corporais da relação com entidades, importância da música (pontos cantados) e dos sons nessa relação.

Atenção é dada ao período da quaresma, no qual a magia negra vigora. Essa linha da quimbanda está permeada por uma ideia de pesos e forças, sendo que essas forças são tanto um princípio dinâmico, como também um elemento de composição dos seres, lugares e coisas e estão relacionadas à capacidade de agência e poder de realização. Atentando aos dualismos presentes na umbanda e na quimbanda, ressalta-se que nessas práticas é possível a convivência com a contradição. Buscou-se mostrar que o universo da quimbanda envolve cromatismos, escalas, dimensões e movimentos, muito mais do que rígidas divisões entre domínios particulares (como bem e mal, direita ou esquerda), pois esses dualismos não equivalem a polaridades fixas, mas sistemas abertos conectados a processos de transformação.

Palavras-chave: Quimbanda; Magia Negra; Umbanda; Exu; Lucifér.

CASTANHA, Taísa Domiciano. **TIME, MOVEMENT AND JOINT EXISTENCES: Black magic, quimbanda and umbanda in the north of Minas Gerais.** Advisor: Miriam Cristina Rabelo. 2023. 260 f. il. Thesis (Doctorate in Ethnic and African Studies) – School of Philosophy and Humanities, Federal University of Bahia, 2023.

ABSTRACT

This dissertation is an ethnography of the religious practices of two terreiros, the “Centro Espírita Estrela do Oriente” and “Terreiro de Umbanda Oxossi Caçador”, located in the North of the State of Minas Gerais. The objective of this work is to approach Quimbanda, Umbanda and Black Magic, exploring the modes of composition and intertwining between people, entities, spaces and practices characteristic of these African-inspired religions. By privileging the trajectories, movements and transformations that unfold and give life to the two studied terreiros, it is hoped to contribute to the understanding of quimbanda, umbanda and black magic, as well as to overcome dominant readings of these religious modalities, centered on dichotomies as good x evil and right x left.

Through the spatial composition of the two terreiros, attention is paid to how different practices connect in space. For each of them, there is a separate space (the black magic room, the quimbanda room and the umbanda room), thus composing the three dimensions of the terreiros. As spaces of multiplicity, the terreiros point to an open world to be built, which involves negotiations, movements, hesitations and experiments with things, places, entities, people and other beings.

In the trajectories of priests and faithful, as well as in their relationships with entities, it is perceived that there is a way of engagement that involves a process of learning and sensitivity. In this engagement process, the gift and initiation procedures are essential. In addition, we sought to discuss kinship, aging, bodily consequences of the relationship with entities, the importance of music (sung points) and sounds in this relationship.

Attention is paid to the period of Lent, in which black magic prevails. This line of quimbanda is permeated by an idea of weights and forces, and these forces are both a dynamic principle, as well as an element of composition of beings, places and things and are related to the capacity of agency and power of accomplishment. Paying attention to the dualisms present in umbanda and quimbanda, it is emphasized that in these practices it is possible to coexist with contradiction. We sought to show that the universe of quimbanda involves chromatisms, scales, dimensions and movements, much more than rigid divisions between particular domains (such as good and evil, right or left), as these dualisms are not equivalent to fixed polarities, but open systems connected to transformation processes.

Keywords: Quimbanda; Black Magic; Umbanda; Exu; Lucifér.

CASTANHA, Taísa Domiciano. **TIEMPO, MOVIMIENTO Y EXISTENCIAS CONJUNTAS: Magia negra, quimbanda y umbanda en el norte de Minas Gerais**. Asesora: Miriam Cristina Rabelo. 2023. 260 f. il Illinois. Tesis (Doctorado en Estudios Étnicos y Africanos) – Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas, Universidad Federal de Bahía, 2023.

RESUMEN

Esta tesis es una etnografía de las prácticas religiosas de dos terreiros, el “Centro Espírita Estrela do Oriente” y el “Terreiro de Umbanda Oxossi Caçador”, ubicados en el norte de Minas Gerais. El objetivo de este trabajo es aproximarse a la Quimbanda, la Umbanda y la Magia Negra, explorando los modos de composición y entrelazamiento entre personas, entidades, espacios y prácticas propias de estas religiones de inspiración africana. Privilegiando las trayectorias, movimientos y transformaciones que se despliegan y dan vida a los dos terreiros estudiados, se espera contribuir a la comprensión de la quimbanda, la umbanda y la magia negra, así como superar las lecturas dominantes de estas modalidades religiosas, centradas en dicotomías así x mal y derecha x izquierda.

A través de la composición espacial de los dos terreiros, se presta atención a cómo las diferentes prácticas se conectan en el espacio. Para cada uno de ellos existe un espacio separado (la sala de magia negra, la sala de quimbanda y la sala de umbanda), componiendo así las tres dimensiones de los terreiros. Como espacios de multiplicidad, los terreiros apuntan a un mundo abierto por construir, que involucra negociaciones, movimientos, vacilaciones y experimentos con cosas, lugares, entidades, personas y otros seres.

En las trayectorias de los sacerdotes y fieles, así como en sus relaciones con las entidades, se percibe que hay una forma de compromiso que implica un proceso de aprendizaje y sensibilidad. En este proceso de compromiso, los procedimientos de regalo e iniciación son esenciales. Además, buscamos discutir el parentesco, el envejecimiento, las consecuencias corporales de la relación con las entidades, la importancia de la música (puntos cantados) y los sonidos en esa relación.

Se presta atención al período de Cuaresma, en el que prevalece la magia negra. Esta línea de quimbanda está permeada por una idea de pesos y fuerzas, y estas fuerzas son tanto un principio dinámico, como un elemento de composición de los seres, lugares y cosas y están relacionadas con la capacidad de agencia y el poder de realización. . Atendiendo a los dualismos presentes en umbanda y quimbanda, se destaca que en estas prácticas es posible coexistir con la contradicción. Buscamos mostrar que el universo de la kimbanda involucra cromatismos, escalas, dimensiones y movimientos, mucho más que divisiones rígidas entre dominios particulares (como el bien y el mal, la derecha o la izquierda), ya que estos dualismos no equivalen a polaridades fijas, sino abiertas. sistemas conectados a procesos de transformación

Palabras llave: Quimbanda; Magia negra; Umbanda; Exú; Lucifer.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: De volta à minha terra	13
CAPÍTULO 1: [QUIMBANDA, TERREIROS, ESPAÇOS, COISAS]	21
1.1 A Quimbanda nas Ciências Sociais	21
1.2 Centro Espírita Estrela do Oriente: o terreiro-encruzilhada	34
1.3 Terreiro de Umbanda Oxóssi Caçador: o terreiro-filho	63
CAPÍTULO 2 – [TRAJETÓRIAS, MÉDIUNS E PESSOAS]	77
2.1 Chico Preto: o instaurador que virou encantado	80
2.2 Dona Rosa e seu sucessor Pássaro Preto	102
2.3 As médiuns da casa: trajetória de mulheres negras	121
2.4 Clientes, consultas e trabalhos: quimbanda, feitiço e profissão	133
CAPÍTULO 3 – [TRAJETÓRIAS, ENTIDADES E MUNDOS]	149
3.1 Entidades como herança: a Pombagira Corina	153
3.2 “Uma família que veio para mim”: seu Sete Encruzilhadas, Corina, Trinca e Ciganinha	162
3.3 Seu Zé da Palha Seca: escoras, polícia, favela, festa e malandragem	171
3.4 Os pontos cantados e os ogãs	182
3.5 Existências conjuntas	193
CAPÍTULO 4 – [TEMPO E MOVIMENTO]	203
4.1 Entre a força e a fraqueza: movimentos na quimbanda e na umbanda	203
4.2 Abertura de Quaresma: conhecendo Maioral, Lucifér e Belzebu	212
4.3 Encerramento da quaresma: limpeza, sangue, sacrifício, movimento	221
4.4 Tempo e movimentos	234
CONCLUSÃO	238
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	245
ANEXO DE FOTOS	250

INTRODUÇÃO: De volta à minha terra

Tal qual Tieta do Agreste, personagem de Jorge Amado que migrou do Nordeste para São Paulo e, depois de adulta, voltou à sua cidade de origem, eu também retornei à minha terra depois de um período distante, mais precisamente depois de 10 anos morando fora, divididos entre a capital mineira, Belo Horizonte, e a capital baiana, Salvador. No entanto, diferentemente de Tieta, que retornou para Mangue Seco próspera, rica e com uma visão empreendedora sobre o lugar, eu voltei a Montes Claros sem recursos materiais e com um projeto de doutorado a ser executado. Foi em Montes Claros, cidade polo do norte de Minas, atualmente com cerca de 400 mil habitantes, que meu avô paterno enterrou meu umbigo. Tenho com essa terra, conforme escreveu João Pacheco de Oliveira, “uma poderosa conexão entre o sentimento de pertencimento étnico e um lugar de origem específico”¹.

Montes Claros, cidade situada no interstício entre os estados de Minas Gerais e da Bahia, agrega suas particularidades regionais, bem como toda a região do norte de Minas, que já teve recentes ideais emancipatórios e devido ao pouco capital político não se tornou o vigésimo oitavo estado da federação brasileira – e por aqui há ainda quem advogue em prol da criação da unidade federativa do Estado do São Francisco. Como há muito tempo se sabe, as divisões políticas e geográficas dos territórios não correspondem às diferenças culturais e identitárias de suas populações e este parece ser o caso do norte de Minas Gerais, região que possui grandes semelhanças e proximidades com o estado da Bahia. A expressão “baiano”, fruto da conjugação das palavras baiano e mineiro, revela bem a identidade do povo do norte de Minas e as especificidades deste lugar, que devido às poucas chuvas e precipitações, às altas temperaturas e à baixa umidade, é caracterizado como sertão, tal qual algumas partes da Bahia e do nordeste brasileiro (COSTA, 2003; NOGUEIRA, 2017; BARBOSA E PORTO, 2018)². Não obstante as adversidades vindas

¹ “Nas áreas rurais há um costume de as mães enterrarem o umbigo dos recém-nascidos para que eles se mantenham emocionalmente ligados a ela e à sua terra de origem. Como é frequente nessas regiões a migração em busca de melhores oportunidades de trabalho, tal ato mágico (uma "simpatia") aumentaria as chances de a criança retornar um dia à sua terra natal. O que a figura poética sugere é uma poderosa conexão entre o sentimento de pertencimento étnico e um lugar de origem específico, onde o indivíduo e seus componentes mágicos se unem e identificam com a própria terra, passando a integrar um destino comum” (OLIVEIRA, 1998: 64).

²COSTA, João Batista. *Mineiros e Baianos: Englobamento, Exclusão e Resistência*. Doutorado em Antropologia, Universidade de Brasília, 2003. NOGUEIRA, Mônica. *Gerais a dentro a fora: identidade e territorialidade entre Geraizeiros do Norte de Minas Gerais*. Brasília: Mil Folhas. 240 pp, 2017. BARBOSA, Carla; PORTO, Carlos. *Sertão: tradição, cultura e poder*. Ed. Unimontes, 2018.

da seca, é desta terra que brotam férteis religiões afro-brasileiras, havendo uma variedade enorme de linhas e estilos rituais que agregam desde os chamados candomblé angola, candomblé de caboclo, a umbanda, a quimbanda e a magia negra.

É nesta cidade fronteiriça e nesta região do norte de Minas que se passa esta tese. Ela se propõe a ser uma etnografia das práticas religiosas de dois terreiros que guardam entre si uma relação de muita proximidade: o *Centro Espírita Estrela do Oriente* e o *Terreiro de Umbanda Oxóssi Caçador*, liderados pelos sacerdotes dona Rosa e Pássaro Preto. Conforme se verá, dona Rosa é mãe-de-santo de Pássaro Preto, e ambos dão continuidade ao legado de Chico Preto, falecido em 1993 e um dos macumbeiros mais famosos de Montes Claros, que foi tio biológico e pai-de-santo de dona Rosa. Chico Preto foi um grande líder religioso e na década de 1950 fundou o *Centro Espírita Estrela do Oriente*, um dos terreiros mais antigos da região que ainda está em funcionamento.

O objetivo deste trabalho é abordar a quimbanda do norte de Minas, explorando os modos de composição e enredamento entre pessoas, entidades, espaços e práticas característicos dessa religião de inspiração africana. Ao privilegiar as trajetórias, movimentos e transformações que se desenrolam e dão vida aos dois terreiros estudados, espero não só contribuir para o entendimento da quimbanda, como também superar leituras dominantes dessa modalidade religiosa (e sua relação com a umbanda), centradas em dicotomias como bem x mal e direita x esquerda.

Esta pesquisa justifica-se por algumas razões, sendo a principal delas os poucos trabalhos que tratam sobre quimbanda no Brasil. São escassas as pesquisas que têm como tema principal a quimbanda, e os poucos estudos mais recentes na área de Ciências Sociais sobre esta prática religiosa têm como foco a região sul do país, no estado do Rio Grande do Sul (SILVA, 2003; BARBOSA NETO, 2012; LEISTNER, 2014). Mais raro ainda são os estudos sobre a quimbanda no norte de Minas Gerais, havendo trabalhos que, de forma indireta, abordam a quimbanda (BORGES, 2007; 2016; PRATES, 2009). Ademais, acredito que uma tese sobre a quimbanda no norte de Minas Gerais provoca um deslocamento da reflexão antropológica para modalidades afro-religiosas presentes em municípios do interior do país em detrimento de abordagens cujo foco são as religiões das grandes cidades, sobretudo aquelas litorâneas.

Além dos escassos registros e bibliografia sobre a quimbanda no Brasil, outra motivação justifica esta tese: o fato de a quimbanda ser uma prática afro-religiosa muito particular, uma face de exu pouco conhecida e polêmica, devido à sua explícita associação

com o diabo. Constantemente retratada envolta a preconceitos extremos e desinformação, a quimbanda tem dificuldades de se afirmar até mesmo no meio religioso afro-brasileiro.

Esta tese é fruto de um trabalho etnográfico, iniciado em janeiro de 2019, quando conheci dona Rosa em uma festa de Caboclo e a partir de então, passei a acompanhar as atividades do *Centro Espírita Estrela do Oriente* e do *Terreiro de Umbanda Oxossi Caçador*. Assim, durante todo o ano de 2019, realizei trabalho de campo junto a esses dois terreiros, assistindo às sessões semanais públicas tanto de umbanda como de quimbanda³, realizando entrevistas com os sacerdotes e fiéis⁴, mantendo cadernos de campo com anotações sistemáticas sobre as reuniões, pontos cantados, assuntos discutidos, fatos ocorridos etc., além de registros fotográficos⁵.

No início de 2020, após um ano de trabalho de campo, a emergência do vírus Covid-19 e o decreto da Organização Mundial de Saúde (OMS) de estado de pandemia, afetaram as atividades de meus interlocutores – com suspensão das reuniões públicas e dos encontros presenciais – consequentemente, afetaram também o trabalho de campo, acrescentando mais desafios ao fazer etnográfico. Não obstante as dificuldades impostas pelo distanciamento social, a pesquisa se manteve sobretudo com o recurso do WhatsApp, mídias e redes sociais, e com visitas esporádicas aos terreiros – tomando os devidos cuidados sanitários, como o uso de máscara e álcool em gel.

Desde que conheci dona Rosa, ela se mostrou muito aberta e receptiva ao diálogo e acredito que isso se deva ao fato de que ela, ao longo dos seus 70 anos e na sua trajetória religiosa, já teve contato com jornalistas e com pesquisadores, sobretudo da área da Ciência da Religião. Há, conforme já apontado, alguns trabalhos acadêmicos feitos sobre o contexto religioso norte-mineiro – duas dissertações de mestrado e duas teses de doutorado⁶ – e dois desses trabalhos citam diretamente dona Rosa e o *Centro Espírita*

³ As reuniões, também referidas pelos meus interlocutores como sessões, toques ou giras, são os momentos rituais, os cultos abertos a todos, nos quais eles se reúnem para trabalhar e louvar as entidades e as forças: formam a gira (um círculo onde todos ficam em pé, girando e dançando no sentido anti-horário), e ao toque do tambor e do chocalho, cantam os pontos e ocorre a incorporação das entidades pelos médiuns. No total, entre os anos de 2019 e 2023, assisti a mais de uma centena de reuniões tanto no *Centro Espírita Estrela do Oriente*, como no *Terreiro de Umbanda Oxossi Caçador*.

⁴ Durante o trabalho de campo, realizei cinco entrevistas com dona Rosa (entrevistas realizadas em 28 de maio de 2019; 27 de novembro de 2019; 15 de março de 2020; 21 de outubro de 2021; 16 de maio de 2022), uma entrevista com Pássaro Preto e mãe Mara (entrevistas realizadas em 19 de novembro de 2019); uma entrevista com dona Reis e Ilka (entrevistas realizadas em 23 de novembro de 2021).

⁵ Os registros fotográficos foram feitos com o meu celular após a autorização dos sacerdotes e fiéis, posteriormente repassados a eles por WhatsApp. Houve momentos, inclusive, em que fui solicitada por eles a realizar esses registros, como na festa da entidade Palha Seca, quando registrei um grande volume de fotos.

⁶ Esses trabalhos são: BORGES, Cristina. *Umbanda Sertaneja. Cultura e religiosidade no norte de Minas Gerais*. Montes Claros: Editora Unimontes, 2011; BORGES, Cristina. *Tambores do sertão. Diferença*

Estrela do Oriente. Portanto, antes da minha chegada, dona Rosa já tinha familiaridade com o trabalho acadêmico e tinha concedido algumas entrevistas tanto para pesquisadores como para jornalistas.

Durante o trabalho de campo, desenvolvi uma relação de confiança e amizade com os interlocutores dos dois terreiros, sobretudo com as duas lideranças principais, dona Rosa e Pássaro Preto, e até hoje mantenho relações com eles. Em algumas sextas-feiras, acompanhei Pássaro Preto nas compras no mercado municipal, o que se mostrou muito frutífero, além de prazeroso. Geralmente, na sexta-feira de manhã o pai-de-santo vai às compras em um dos lugares preferidos de exu, no mercado, e devido ao sacerdócio, desde a entrada do mercado, Pássaro Preto, que conhece grande parte dos vendedores e feirantes, é cumprimentado. As compras são feitas em meio a pedidos de feitiços e conselhos para saúde. Além das compras no mercado, durante o trabalho de campo, saí para realizar compras e para confraternizações fora do ambiente religioso, tanto com dona Rosa como com Pássaro Preto. Esses afazeres cotidianos, para além dos eventos “formais” no culto, foram relevantes para a apreensão das formas de relacionamento – incluindo a relação com as entidades – em outros contextos.

Apesar desses variados momentos de troca e aprendizagem em campo, foram as reuniões públicas os momentos cruciais e mais importantes para a etnografia, sobretudo porque é somente neste espaço que as entidades se manifestam através da incorporação. Mãe Mara, mãe biológica de Pássaro Preto, normalmente me enviava uma mensagem toda segunda-feira de manhã, com um carinhoso “bom dia” e a sutil lembrança de que a noite teria reunião. Impreterivelmente, no ano de 2019, toda segunda-feira exatamente às 19 horas na casa de Pássaro Preto ocorriam os toques, geralmente na linha de quimbanda e dedicados exclusivamente à manifestação de exu. Porém, de tempos em tempos – e sem uma periodicidade fixa – as segundas-feiras que a priori são reservadas a exu, cediam espaço às sessões de umbanda, “para equilibrar”, conforme as palavras de dona Rosa.

Como eu estava presente em praticamente todas as reuniões no papel de “observadora”, aos poucos desempenhei algumas pequenas funções no culto, como buscar cerveja para as entidades na geladeira anexa ao terreiro, e, quando não havia

colonial e Interculturalidade: entrelaçamento entre Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola no Norte de Minas Gerais (Tese de doutorado em Ciências da Religião/PUC-SP); PRATES, Admilson. Exu, a esfera metamórfica. Montes Claros: Editora Unimontes, 2010. CARDOSO, Fernanda de Souza. Girando em uma roça banto: a dança como elemento constitutivo do candomblé angola em Montes Claros. (Tese de doutorado em Ciências da Religião/PUC-SP), 2016.

ninguém para tocar o chocalho que acompanha o atabaque, eu compus o corpo musical em algumas reuniões.

Gostaria de ressaltar que, por mais que a etnografia seja sobre os dois terreiros em questão, visitei durante o trabalho de campo mais de uma dezena de outras casas, com práticas variadas entre o candomblé angola, umbanda e quimbanda. Inclusive, não obstante a pouca frequência com que dona Rosa e Pássaro vão em outros terreiros, conheci alguns deles na companhia da mãe-de-santo e de algumas filhas da casa.

Por fim, vale destacar que a etnografia, o que afinal esta tese se propõe a ser, não é vista aqui como um método. Conforme escreve Mariza Peirano, “a etnografia é parte do empreendimento *teórico* da antropologia” (2014, p. 385). Encarar a etnografia enquanto simples coleta de dados – e, por sua vez, a antropologia como teoria comparativa – acompanhou grande parte da história da antropologia e essa discussão desagua nos questionamentos da natureza própria desta disciplina. Sobre isso, concordo com Ingold, para quem esta divisão entre o “teórico social” e o “pesquisador etnográfico” são “Os fósseis de uma distinção ultrapassada entre coleta empírica de dados e especulação teórica abstrata, e espero que possamos concordar que não há mais lugar para nenhum deles na antropologia” (INGOLD, 2011, p. 86, tradução livre)⁷. Concordo e busco fazer aqui uma antropologia da vida, entendendo a antropologia como “uma investigação constante e disciplinada das condições e potenciais da vida humana” (INGOLD, 2015, p. 25).

A tese está dividida em quatro Capítulos e pretende seguir os seguintes caminhos: no primeiro capítulo, faço uma breve revisão bibliográfica sobre a umbanda e a quimbanda nas ciências sociais, e, através da apresentação do espaço dos dois terreiros, busco sair dos discursos que têm como foco as origens dessas práticas religiosas e das distinções que separam a umbanda, enquanto o polo do bem, e quimbanda, como o polo do mal. Conforme apresento no primeiro Capítulo, entre os dois terreiros estudados há grandes semelhanças e eles guardam entre si uma contiguidade energética muito forte. Ambos têm dois andares e contam com um espaço subterrâneo para as práticas de magia negra. Mas há algumas diferenças entre eles: o terreiro de Chico Preto foi fundado na década de 1950, em um grande lote, no bairro urbano perto do centro da cidade e leva em seu nome oficial o termo “centro espírita”, juntamente com o nome daquele que é o dono

⁷ “The fossils of an outmoded distinction between empirical data collection and abstract theoretical speculation, and I hope we can all agree that there is no room for either in anthropology” (INGOLD, 2011, p. 86).

do lugar, o boiadeiro “Estrela do Oriente”. Já o terreiro de Pássaro Preto foi fundado aproximadamente 50 anos depois, nos anos 2000, em um bairro periférico, no distrito industrial, na saída da cidade, e leva consigo a insígnia de “terreiro de umbanda”, acrescido do orixá regente de Pássaro Preto, “Oxossi Caçador”.

Esses dois terreiros estão ligados por laços de parentesco: o terreiro de Pássaro Preto é uma espécie de célula filha do terreiro de Chico Preto, e foi projetado tendo como modelo o terreiro pai. Dona Rosa, que é sucessora de Chico Preto, foi quem iniciou Pássaro Preto nas práticas religiosas da umbanda, da quimbanda e da magia negra e foi uma das responsáveis por conduzir a instauração do seu terreiro enquanto um “local sagrado”. Apresentarei espacialmente ambos os terreiros pois além de uma diferença geracional entre eles – que revela algumas questões, como por exemplo a nomenclatura oficial e o modo de se apresentar ao público externo, que na época de Chico Preto estava mais próximo ao espiritismo do que nos tempos atuais – há também diferenças no modo como o arranjo espacial entre quimbanda, umbanda e magia negra se estabelece. Acredito que uma das formas de entender as relações entre umbanda e quimbanda é atentando para o espaço. Chamo atenção para o fato de que, nos terreiros, há um modo de articulação da diferença, que ocorre também de forma espacial. Apresento a quimbanda nas variadas dimensões ético-sensíveis proporcionadas pelas experiências espaciais nesses terreiros, ressaltando os movimentos necessários para o equilíbrio das forças aí reunidas, uma noção muito própria a este universo religioso. Assim, é olhando para o espaço e atentando para as experiências sensíveis que apresento as três dimensões existentes nesses dois terreiros: em ambas as casas, há uma dimensão subterrânea, onde está localizado o quarto de magia negra (ou quarto de vodum); uma segunda dimensão, que são os salões de quimbanda; e uma terceira dimensão, composta pelo salão de umbanda.

No segundo Capítulo, depois de mostrar os espaços dos terreiros, apresento as pessoas que frequentam esses espaços. Com base na trajetória dos sacerdotes Chico Preto, dona Rosa e Pássaro Preto, discuto a construção do *Centro Espírita Estrela do Oriente* enquanto um processo instaurativo, com base nas ideias de Sourriau (2015), Latour (2019) e Rabelo e Souza (2021). A história da construção do *Centro Espírita Estrela do Oriente* expõe uma agência distribuída entre pessoas e entidades, marcada por questões como a busca, o teste, a sensibilidade, hesitação e a dúvida. Ademais, destaco a importância dos dons inatos desses sacerdotes – Chico Preto com o dom da cura pelas garrafadas desde a infância, dona Rosa com o dom da mediunidade e Pássaro com o fato de ter nascido com o corpo cheio de cortes e escoriações – como também a importância

de se passar pelos rituais de iniciação – chamados de preparação – para o sacerdócio na quimbanda, na umbanda e na magia negra. Além dos sacerdotes, apresento a trajetória de algumas filhas-de-santo dos terreiros, muitas provenientes da zona rural, e que vivem em um contexto profundamente marcado pelo machismo e pelo racismo. Não obstante as dificuldades vividas por minhas interlocutoras, busquei destacar nas trajetórias suas forças e virtudes de criar seus filhos, ganhar seu sustento e manter a fé nas adversidades. Concluo o capítulo tratando dos clientes que frequentam os terreiros. Além de caracterizar a clientela da quimbanda, procuro identificar algumas de suas principais demandas.

No terceiro Capítulo, apresento as formas de relação e modos de engajamento entre as pessoas e as entidades, atentando ao processo de aprendizagem e sensibilidade envolvidos nessas relações. Nesse processo, há a centralidade da música e dos sons entre meus interlocutores. Chamados de “pontos cantados”, as músicas rituais são formas de comunicação e expressão das entidades. É através dos pontos cantados que as entidades se comunicam, revelam sua identidade, suas predileções, histórias de suas vidas pregressas, seus gostos, poderes e desejos. Assim, apresento algumas entidades da quimbanda e da umbanda com quem mais convivi durante o trabalho de campo: as pombagiras, (através da história de dona Corina); os escoras e a festa de Palha Seca; seu Sete Encruzilhada e seus dois filhos, os exu-mirins Ciganinha e Trinca; e também o boiadeiro Estrela do Oriente. Inspirada em Rabelo e Souza (2021), reflito que a existência dessas entidades se faz em conjunto: são modos de existir-com, ou existências que não podem ser pensadas em separado.

No quarto Capítulo, apresento o tempo da quaresma, quando prevalecem as atividades da linha de magia negra, e uma noção de suma importância à quimbanda: a noção de força. As forças são tanto elementos constitutivos de entidades, pessoas, coisas e espaços, quanto um princípio dinâmico, como algo que pode ser capturado, e estão relacionadas à capacidade de agência e poder de realização. Portanto, o tempo da quaresma é visto como um momento propício para se pegar uma força com exu. Atentando aos dualismos presentes na umbanda e na quimbanda, ressalto as peculiaridades do par força e fraqueza entre meus interlocutores, indicando que os dualismos entre umbanda e quimbanda não tratam de domínios bem separados, mas formam um eixo, que é muito menos linear (onde força se localiza em um polo e fraqueza se localiza no lado oposto), do que um eixo espiral, no qual a união dos extremos é possível. Isso implica, de algum modo, a convivência com a contradição e algum nível de reversibilidade: há força na fraqueza, assim como há luz na sombra.

Encerro a tese com uma reflexão sobre exu da quimbanda e da magia negra, apontando para como a face dessa entidade suscita polêmicas pela sua associação com o diabo cristão, tanto no meio acadêmico como também no próprio campo religioso afro-brasileiro. A partir do recente movimento político religioso cujo lema é “exu não é o diabo” – que visa afastar a figura de exu ao diabo cristão, associando-o às suas características africanas de orixá enquanto mensageiro – argumento que, se essa entidade, em todos os contextos, é definida pelo seu poder de transformação, nada mais coerente do que descrevê-la em todas as suas formas, incluindo aí sua face mais forte, enquanto exu-diabo, tal qual ele se apresenta na quimbanda e na magia negra. Além disso, sinalizo para algumas dificuldades enfrentadas na realização deste trabalho, bem como para possíveis temas de pesquisa futuros.

CAPÍTULO 1: [QUIMBANDA, TERREIROS, ESPAÇOS, COISAS]

1.1 A Quimbanda nas Ciências Sociais

No conjunto do que se convencionou chamar de “religiões afro-brasileiras”, a quimbanda ocupa e sempre ocupou um lugar de marginalidade. Tida como o lado oposto da umbanda – onde reina a “magia branca”, a prática da caridade e o culto às entidades da direita – para a quimbanda foi reservada a prática da “magia negra” e o trabalho com as entidades de esquerda (BASTIDE, 1992; NEGRÃO; 1994; SERRA, 2001). Etimologicamente, segundo Carvalho e Bairrão (2019), ambas as palavras umbanda e quimbanda pertencem às línguas *bantu* e umbanda significa na etimologia angolana, “a arte da cura”. Por sua vez, “na mesma gramática o prefixo ‘ki’ designa o agente, o ministrante do ofício, sendo ‘kimbanda’ a pessoa que faz ‘a arte da cura’” (2019, p. 04)⁸. Dessa forma, para discutir a quimbanda nas Ciências Sociais, é necessário recorrer à umbanda e às religiões de matriz africana de forma geral.

Roger Bastide, considerado pioneiro nos estudos sociológicos das religiões afro-brasileiras, se deparou com a umbanda durante suas pesquisas e a ela dedicou parte de suas análises. Para Bastide (1973), a umbanda e a quimbanda têm suas bases na macumba. A macumba, de acordo com o autor, é uma forma de culto específica dos centros urbanos da região Sudeste, fruto do período pós-abolição no fim do século XIX, quando os negros recém libertos migraram em grande contingente do campo para as cidades. Esse período é interpretado por Bastide como um período de anomia social, pois os negros conquistaram sua liberdade, porém sem a devida inserção na “nova” forma de estrutura social, agora baseada em classes sociais nos centros urbanos. Devido a isso, a macumba é o lugar onde vigora a perda de valores tradicionais africanos dos negros recém-chegados às cidades, excluídos da formação da sociedade de classes, e que convivem no ambiente urbano com pessoas de variadas origens étnicas, como os imigrantes brancos, asiáticos e

⁸ Tal qual Carvalho e Bairrão (2019), o termo “kimbanda” é usado por Roger Bastide para se referir aos sacerdotes dos cultos de macumba: “O supremo sacerdote [da macumba] tem o nome banto de Embanda ou Umbanda, que outro não é senão Kimbanda, de Angola, transposto para o Brasil” (Bastide, 1971, p. 408). Logo após essa passagem, Bastide acrescenta uma nota ao texto, citando Arthur Ramos, em uma explicação mais detalhada sobre a etimologia da palavra Quimbanda: “A. RAMOS, *O negro brasileiro*, p. 113. Em Angola distingue-se o *Kintbanda Kia Dihamba*, que evoca os espíritos, e o *Kimbanda Kia Kusaka*, que é curador; no Brasil, as duas funções são exercidas pelo mesmo Embanda. É, entretanto, necessário assinalar que o nome do supremo sacerdote varia segundo as macumbas, e talvez que se deva ver aí o último traço das “nações” antigas. Temos, com efeito, encontrado o nome de babalaô; mas o verdadeiro babalaô é o adivinho que se serve do colar de Ifa: houve, pois, confusão, entre êle e o babalorixá. Finalmente, é mais comum encontrar-se os nomes mais banais de “pai” ou “mãe -de-santo”” (BASTIDE, 1971, p. 408, Nota 30).

os “caboclos”. Portanto, a “desorganização” social do período pós-abolição, que agregou em bairros pessoas caboclas, brancos imigrantes e negros recém-libertos, está refletida na “desagregação” religiosa dos negros, possibilitando o surgimento de cultos como a macumba, cada vez mais individualizados, sincréticos e próximos à magia. Explicitando a herança da sociologia francesa em seu pensamento – que estabeleceu a dicotomia irreconciliável entre religião como eminentemente moral e coletiva e, por outro lado, magia com o caráter individualizado, historicamente superado e amoral – a macumba carrega nas análises de Bastide um perigo constante de desagregar-se em puro individualismo, focado excessivamente na figura do pai ou mãe-de-santo, e unicamente em práticas mágicas.

Se, por um lado, o candomblé, sobretudo o candomblé baiano de rito nagô, contou com condições favoráveis para a preservação e perpetuação dos valores religiosos africanos em terras brasileiras, o que resultou em cultos organizados e práticas tidas como religiosas, por outro lado a condição de marginalidade social após abolição dos negros na região Sudeste ocasionou uma desagregação dos valores africanos tradicionais⁹.

Assim, a macumba, enquanto uma forma de culto, é definida por Bastide – bem como também por Arthur Ramos, autor constantemente citado por Bastide – através da ótica do sincretismo entre os cultos espíritas, católicos, ameríndios e africanos. Ausência de coesão interna, fluidez e desagregação são as características mais destacadas pelo autor. Frente à plasticidade das macumbas, com a enorme variedade de espíritos, entidades, nomenclaturas e formas rituais, Roger Bastide parece buscar algum elemento de coesão a esses cultos, e não encontrando “unidade cultural” necessária para uma prática religiosa autêntica, sugere que a falta de coesão interna leva o sacerdote a “inventar[r] novas formas de ritual”:

A macumba reflete êsse mínimo de unidade cultural necessário à solidariedade dos homens em face de um mundo que não lhes traz senão insegurança, desordem e mobilidade. (...) Cada sacerdote (ou quase todos) inventa novas formas de ritual ou de novos espíritos; e a concorrência encarniçada entre os grupos de cultos se traduz, já não como na Bahia, por maior fidelidade ao passado, mas por iniciativas, ao contrário, estéticas ou dogmáticas. Estas são

⁹ Dentre as condições que favoreceram a formação do candomblé baiano de modelo nagô está o tipo de sua solidariedade, ou seja, na Bahia, sobretudo em Salvador, conseguiu-se manter no candomblé os vínculos que vigoraram na África, formando então, nos candomblés nagôs, as pequenas Áfricas no Brasil. Por sua vez, no sudeste do Brasil, nos grandes centros urbanos (sobretudo RJ e SP), não foi possível preservar essa solidariedade, vigorando nas expressões religiosas dos negros a desagregação e anomia, como na macumba, por exemplo. Ademais, outro elemento pontuado por Roger Bastide como uma causa da desagregação das representações religiosas negro-africanas na macumba é a origem dessa forma de culto, a nação bantu. Segundo Bastide, os bantus, entre as nações africanas, são aqueles mais desagregados.

aceitas por homens que nada têm em comum, ainda uma vez, além da sua situação em baixo nível da escala social, e cujas formas de sociabilidade, a família, a profissão, são também desorganizadas. Daí a fluidez dessa religião, sempre em perpétua transformação, o que torna difícil a descrição da macumba (1971, p. 404-407).

Sem querer esgotar o pensamento deste autor, deve-se explicitar algumas questões sobre a obra de Roger Bastide, a fim de contextualizar suas análises. Primeiramente, Bastide tinha como objetivo investigar no plano religioso “as sobrevivências autênticas da África” (1971, p. 396) em um Brasil escravocrata e pós-escravidão, de recente urbanização e industrialização¹⁰. Assim, uma das questões que move seus estudos é determinar como, em face à escravização – a qual destituiu os negros de todas as bases materiais de suas formas de vida na África –, representações religiosas africanas sobreviveram no Brasil. Afinal, quais condições possibilitaram aos deuses africanos continuarem vivos no novo mundo, sendo louvados e cultuados em terreiros até os dias atuais? Vale ressaltar ainda que Bastide não realizou pesquisa de campo no Sudeste entre as casas de macumba, umbanda ou quimbanda. Foi no nordeste do Brasil, especialmente em Salvador, Bahia, que conduziu um estudo pautado em observação direta, conversas e entrevistas com lideranças religiosas afro-brasileiras que resultou no livro *O candomblé da Bahia: rito nagô*, publicado em 1958. No Sudeste, onde de fato Bastide residiu e lecionou no Brasil por quase 10 anos, o autor recorreu predominantemente a fontes secundárias e pesquisa documental junto a arquivos públicos, jornais e boletins policiais para embasar seus estudos sobre o tema¹¹.

Dessa forma, a interpretação de Bastide das religiões afro-brasileiras, conforme já apontada por Negrão (1996) e Goldman (2011) tem suas bases em uma tríade de cultos: a *macumba*, representando a *marginalização* do negro no período pós-escravidão e a consequente degradação de suas representações coletivas no ambiente urbano; a *umbanda*, que representa no nível religioso a *integração* do negro na sociedade de classes; e por fim, o *candomblé*, sobretudo aquele praticado em Salvador, de nação nagô, que explicita a *preservação* das representações coletivas dos negros africanos no Brasil.

¹⁰ Como frisa Márcio Goldmam (2011) o interesse deste autor se refere “a uma grande questão do pensamento sociológico: como correlacionar religião e sociedade” (2011, p. 412).

¹¹ No artigo “A macumba paulista” (1973), Bastide cita que os documentos usados para embasar seus estudos sobre a macumba foram coletados em arquivos do estado de São Paulo, jornais antigos e atuais e prontuários policiais. Além dessas fontes de pesquisa secundárias, Bastide, sem mais detalhes, cita como fonte de embasamento do artigo “um certo número de investigações pessoais ou feitas por antigos alunos nossos, a nosso pedido, seja na capital, seja em algumas cidades do interior”, ressaltando já na introdução do texto que o estudo não se pretende completo, pois para isso, “seriam necessários anos de pesquisa” (p. 193). Portanto, Bastide teve pouco contato direto com a macumba, a quimbanda e a umbanda, priorizando seu trabalho de campo no candomblé na região Nordeste.

Nesse sentido, as análises sociológicas de Roger Bastide sobre as religiões afro-brasileiras têm um caráter diacrônico, sendo essenciais dois momentos históricos para o pensamento deste autor: “a diáspora africana ao Brasil” – que, não obstante a cruel perda de bases materiais, a nível de superestrutura teve como resultado o candomblé e a preservação das representações coletivo-religiosas dos africanos no Brasil, através do culto aos orixás, inquisses e voduns (deuses africanos) – e a “pós-abolição no Brasil” – que resultou em um momento de anomia social, surgindo as macumbas urbanas no sudeste brasileiro, com caráter “desagregado”, “sincrético” e “híbrido” nas análises de Bastide, e também a umbanda e a quimbanda.

Assim, no contexto de inserção dos negros à estrutura de classes enquanto proletariado, a macumba, sobretudo no Rio de Janeiro, desagregou-se em duas vertentes, a umbanda e a quimbanda. Nas palavras de Bastide: “Daí, a cisão da *macumba* do Rio em duas: o espiritismo de *Umbanda*, que conservará apenas os elementos civilizados, e a magia de *Quimbanda*, que se ligará às forças demoníacas” (1971, p. 444). Dessa forma, a umbanda e a quimbanda refletem no plano das representações religiosas a integração do negro na sociedade de classes, e para essa integração ocorrer, houve um processo de “ocidentalização” e “cristianização” das representações religiosas negro-africanas. O grande exemplo de “ocidentalização” dessas religiões para Roger Bastide é a própria transformação pela qual a divindade Exu passou nesse processo histórico. Originalmente uma divindade yorubá do candomblé nagô, exu na quimbanda se aproximou do diabo cristão e das representações religiosas católico-ocidentais¹².

Não obstante a ocidentalização de exu – que no antigo panteão africano cumpria papel de divindade intercessora, passando a ter um caráter de entidade diabólica – Roger Bastide aponta que a permanência desta entidade nessas novas modalidades de culto afro-brasileiro é um dos elementos africanos que “sobreviveram” à desagregação:

Se nos limitarmos aos elementos africanos que restaram nessa confusão de objetos e de ritos [da Macumba] descobriremos (sobretudo entre as negras e os negros): o transe místico, dado por Exu, senhor da magia, o despacho para Exu, feito com a metade de uma galinha preta, recheada com pedacinhos de fumo e grãos de milho e depositada na porta do inimigo que a gente quer que morra - a utilização dos mesmos pontos riscados, ou desenhos, da macumba carioca, em torno dos quais se acendem velas, e em cujo centro se faz explodir pólvora para afugentar os maus fluídos. Sem dúvida, a êsses elementos africanos, sempre se acrescentam, como no Rio, "rezas fortes", dirigidas aos santos da

¹² Bastide também inaugura uma série de debates sobre as transformações de exu no Brasil, sobretudo a sua ocidentalização e cristianização através da sua associação com o diabo. Ver Ortiz (1976), Negrão (1994), Prandi (2001) e Silva (2012).

Igreja, e passes magnéticos emprestados do espiritismo (BASTIDE, 1971, p. 413).

Além disso, diferentemente da macumba e do candomblé, que reivindicam suas origens africanas, a umbanda se declara como uma religião eminentemente brasileira. Frente à sociedade moderna, racionalizada e moralizada, a macumba dá as bases para o surgimento da umbanda na segunda metade do século XX, cuja reorganização de valores está calcada nos novos sentimentos dos negros proletários e na necessidade de sua inserção na sociedade ocidental-branca-cristã:

Observamos primeiro, que o espiritismo de umbanda dá continuidade à macumba, que ele é de certa maneira uma adaptação da macumba à nova sociedade urbana, industrial e racionalista do Brasil. Tudo que é demasiadamente “africano”, como por exemplo, os sacrifícios sangrentos de animais, é suprimido. Ainda assim, esse espiritismo mantém muito da liturgia da macumba, a ponto de às vezes se difícil de dizer onde começa uma e termina o outro (BASTIDE, 1971, p. 225).

Apesar de Bastide reconhecer a quimbanda enquanto uma forma de culto derivada da macumba, deve-se ressaltar que são poucos os momentos na sua obra em que o termo quimbanda é citado e esta forma de culto analisada. Sobre a quimbanda, Bastide se contenta em apontar que ela “está sob a autoridade de Satã e representa o outro lado da *macumba*, aquele que não é aceito” (1971, p. 446), e tal qual a umbanda, a quimbanda também se divide em sete linhas (linha das almas, linha dos esqueletos, linha nagô, linha mulçumana, linha de mussuruby, linha dos caboclos quimbandeiros e linha mista). Assim, no pouco espaço reservado à reflexão sobre a quimbanda, ela é referida na relação com a umbanda: ambas provenientes da mesma base – a macumba –, a umbanda não reconhece seus traços africanos, apelando a racionalizações que remontam a antigas filosofias europeias, indianas e egípcias, enquanto a quimbanda “exotiza” demais suas raízes africanas, “ocidentalizando” e “desafricanizando” sua principal referência, Exu, ao identificá-lo com Lucifér, uma figura judaico-cristã.

Ademais, a principal diferença entre umbanda e quimbanda é colocada por Bastide em termos de um dualismo entre bem e mal, sobretudo no que se refere a *Exu*, que na quimbanda, conforme já salientado, passou do *status* de um deus africano a elemento de magia negra, requisitado “para lançar perturbação entre os nossos inimigos” (1971, p. 454). A umbanda, por sua vez, “só se utiliza de fôrças bem-fazejas” (1971, p. 454), ou quando se utiliza de *Exu*, é para situações de contra feitiçaria.

Essa divisão entre bem (umbanda) e mal (quimbanda) é interpretada por Bastide como um reflexo no plano das ideias de uma mudança estrutural: o negro, que busca a

ascensão social, procura modelar-se aos brancos e a nível de suas representações coletivas, renega e aparta o caráter “não civilizado” das antigas tradições africanas. Portanto, esse dualismo religioso é uma forma de evitar a discriminação racial do negro que paulatinamente estava se inserindo na sociedade de classes:

O dualismo do bem e do mal chega, portanto, a essa conseqüência: de o brasileiro de côr, instruído, morador das grandes cidades progressistas e a pique de subir na escala social, não querer mais ouvir falar de um culto a Exu; do contrário, êle justificaria a imagem que os brancos fazem dêle: a de um ser inferior, voltado para o mal. Nessa vontade de ascensão espiritual, êle é sem dúvida obrigado a levar em conta a tradição africana, de dar um lugar aos Exus; êle, porém, os "desafricaniza", "arianizando-os" através do pensamento judeu-cristão (BASTIDE, 1971, p. 454).

Autores posteriores a Roger Bastide, como Procópio Camargo (1961), Renato Ortiz (1976) e Lísias Negrão (1994), se dedicaram ao estudo da umbanda e da quimbanda analisando essas religiões sob o prisma de sua legitimação na sociedade brasileira. Ambos os autores indicaram a cisão profunda dessas práticas entre a valorização de suas raízes negras e a legitimação pelos princípios éticos cristãos (sobretudo os princípios espíritas kardecistas).

Renato Ortiz, na década de 1970, deu continuidade à agenda de pesquisa de seu orientador Roger Bastide e investigou “a integração e a legitimação da religião umbandista na sociedade brasileira de classes” (1976, p. 119). Com uma metáfora criativa, em *A morte branca do feiticeiro negro*, Ortiz interpreta a umbanda como fruto do “embranquecimento da cultura negra e o empretecimento da ideologia kardecista” (1976, p. 119). Ortiz argumenta que para ser aceito na sociedade de classes, o negro, quase como uma imposição, necessitou embranquecer suas práticas religiosas, aproximando-se do kardecismo. Dessa forma, a umbanda estaria situada em um contínuo entre o polo branco-kardecista e o polo negro-africano, ficando mais próxima do primeiro – o que Ortiz chama de “a morte branca do feiticeiro negro”.

No dilema entre a valorização das raízes negras e da sua legitimação social pelos princípios espíritas, a umbanda opta por este último, relegando à quimbanda as práticas rituais africanas consideradas pela sociedade “modernizada” como “bárbaras”, “primitivas” e “ignorantes”. Desaparece, assim, do ritual umbandista o sacrifício de animais.¹³ Dessa forma, então, quimbanda e umbanda são interpretadas por Ortiz na chave

¹³ “a oposição se desenvolve então ao nível ideológico e cultural, a prática mágico-religiosa de origem africana, incongruente com os padrões da ‘moderna’ sociedade, é recalçada nos rituais da Quimbanda, ela se transforma em magia negra, magia de negros, em ritual ‘retardatório’” (ORTIZ, 1976: 122).

do “embranquecimento”, moralização e substituição das práticas religiosas negras por valores e virtudes cristãos. O autor, tal qual Bastide (1971), atenta para as transformações da divindade exu nessas religiões e como indicador de sua moralização e domesticação, ele cita o rito conhecido como o batismo de exu. Caberia então a quimbanda lidar, sob a chave de princípios espíritas de evolução, com o mal e com as entidades de esquerda, referidos enquanto “exus pagãos”. Através do batismo, a entidade exu sobe um degrau na escala evolutiva e passa da categoria de “exu pagão” (espírito das trevas cultuado na quimbanda) para um “exu batizado” (entidade de luz domesticada e aceita na umbanda). Dessa forma, Ortiz interpreta o batismo de exu como uma técnica de domesticação, doutrinação e moralização desta entidade, que passa a fazer apenas o bem ou contrafeitiços na umbanda. Mais uma forma, portanto, da umbanda moralizar e embranquecer suas raízes africanas.

Seguindo também os rastros de Roger Bastide e debruçando-se sobre os sentidos e transformações das religiões afro-brasileiras na sociedade envolvente, Lísias Negrão (1994, 1996) foca suas pesquisas no estado de São Paulo nas décadas de 1940 a 1960. Incomodado com a associação constante feita por Bastide da macumba com a magia e com individualização, um dos objetivos de Negrão é demonstrar o caráter coletivo, religioso e estruturado desses cultos desde a década de 1940, apontando para suas organizações e distinções internas. Para isso, inspirado em Evans-Pritchard (2004), Negrão interpreta essas práticas religiosas enquanto formas de resolução de aflições e conflitos cotidianos. A magia (e conseqüentemente a quimbanda) não é mais vista enquanto uma prática antissocial e anômica como nas interpretações de Roger Bastide (1971), e sim enquanto uma técnica reconhecidamente eficaz da qual indivíduos socialmente marginalizados se utilizam.

Além de reconhecer o caráter coletivo dessas práticas, Negrão ressalta, tal como Ortiz (1976), a dualidade nelas presentes entre os valores cristãos (a cruz) e os valores afro-religiosos (a encruzilhada). O autor mobiliza essa imagem, que dá título à sua obra, para expressar o dilema vivido pela umbanda entre os apelos de suas raízes negras e os “atrativos legitimadores de princípios éticos cristãos” (1994, p. 120). De forma semelhante à Ortiz, Negrão conclui que a umbanda tende para a cruz mais do que para a encruzilhada, inclinação que se expressa no caráter moralizador de suas práticas e crenças. Os “resíduos africanos” vão sendo alocados nas práticas mágico-religiosas da quimbanda, que agora deixa de ser vista como sinal da desagregação da religião africana em práticas mágico-individualizadas (como em Bastide, 1973), para aparecer como

conjunto de técnicas de resolução de aflições e conflitos. Apesar de seu esforço em apresentar a quimbanda enquanto uma forma de culto organizada, Negrão continua a associar a umbanda ao bem, à direita e à moralidade e a quimbanda ao mal, à esquerda e à imoralidade.

A descrição da umbanda enquanto próxima à ética cristã e distante de suas raízes africanas está presente nas análises de Reginaldo Prandi (1994, 1996). Segundo o autor, que realizou trabalho de campo na cidade de São Paulo, enquanto a umbanda incorporou a ética ocidental-cristã, vigorando a divisão do cosmo entre bem (umbanda/magia branca) e mal (quimbanda/magia negra), o candomblé, por sua vez, é referido como uma religião a-ética. Analisando as religiões como concorrentes em um mercado de bens mágico-religiosos no ambiente urbano – uma das chaves-interpretativas já contida nas análises sociológicas de Roger Bastide (1971) – Prandi propôs que as características mais polêmicas da quimbanda (como, por exemplo, a associação de algumas entidades com o diabo), funcionariam como uma forma dessa religião se destacar no mercado simbólico-religioso através do excesso e da exotização. Assim, frente ao cenário competitivo do mercado religioso urbano, enquanto o candomblé angaria fiéis com o discurso da reafricanização e de suas ligações com a África – o que implica um movimento de dessincretização – a quimbanda, a fim de angariar fiéis, pratica uma espécie de exacerbação de suas características diabólicas e carnavalescas. Dessa forma, estas não seriam nada mais que recursos desesperados mobilizados por pais e mães-de-santo em busca de fiéis e interessados em exibir seus poderes neste mercado:

No processo de competição entre as religiões no contexto de um mercado de bens mágicos cada vez mais agressivo e de ofertas cada vez mais diversificadas, muitos terreiros, para se distinguir de outros, fazem questão de enfatizar e dar relevo às supostas características diabólicas de suas entidades da esquerda. Em candomblés desse tipo, geralmente frequentados e às vezes dirigidos por pessoas que estão longe de se orientar por modelos de conduta mais aceitos socialmente, se pode contratar qualquer tipo de serviço mágico, qualquer que seja o objetivo em questão. E Exu, o diabo de corpo retorcido, postura animalesca e voz cavernosa, é a entidade mobilizada, juntamente com a espalhafatosa e desbriada companheira Pombagira, para os trabalhos mágicos nada recomendáveis que fazem o negócio rendoso de um tipo de terreiros que eu não hesitaria em chamar de candomblé bandido” (PRANDI, 2001, p. 16).

Outro autor que atentou para a distinção entre umbanda e quimbanda foi Ordep Serra, em pesquisa etnográfica desenvolvida na região central do país, no Distrito Federal na década de 1970. Para Serra, a associação da quimbanda como a linha do mal e de magia negra simboliza a própria marginalização do negro na sociedade, sendo a quimbanda, portanto, um conjunto de “imagens rejeitadas do negro e da sua cultura” na

sociedade brasileira (2001, p. 223)¹⁴. Não obstante ressaltar essas divisões entre umbanda (associado ao lado direito, à cor branca e ao bem) e quimbanda (associada ao lado esquerdo, à cor preta e ao mal), Serra também chama a atenção a outros planos de movimento executados pelos “filhos de fé”, termo que o autor e seus interlocutores usam para designar os praticantes dessas religiões: além da cisão entre esquerda e direita, o autor acrescenta mais um “eixo topológico” (2001, p. 231) na cosmologia dessas práticas religiosas, a oposição em termos de alto (superior) e baixo (inferior).

Ora, os umbandistas traduzem a oposição entre umbanda e quimbanda em termos que se referem a dois eixos topológicos: em termos de alto x baixo e de direita x esquerda: dizem sempre que a umbanda corresponde ao astral superior e a quimbanda ao inferior, mas falam ainda que os exus e os quimbandeiros em geral são a esquerda, assim como a umbanda, a linha do bem, é a direita (SERRA, 2001, p. 231).

Além disso, Ordep Serra chama a atenção para o fato de que a divisão entre quimbanda e umbanda, entendida como domínios cósmicos do bem e do mal, não vigora de forma absoluta. Na vida dos “filhos de fé”, a oposição que destaca um lado do bem (umbanda) e outro lado do mal (quimbanda) não faz muito sentido, pois o mal é relativizado na prática e faz parte do cotidiano dos fiéis. O autor, portanto, aponta questionamentos sobre os limites interpretativos da associação entre umbanda (lado bom) e quimbanda (lado mau), indicando que o “mal” faz parte da vida dos fiéis, sendo, portanto, aí, relativizado. Reproduzo aqui na íntegra o trecho em questão:

Quando comecei a estudar esta religião [umbanda], uma coisa intrigou-me: no discurso dos informantes, nas prédicas, nos livros dos doutrinadores, assinalava-se de forma vigorosa a plena oposição entre umbanda e quimbanda, enquanto domínios cósmicos e esferas de valor: bem e mal, luz e trevas, pureza e impureza, eram, assim, campos separados com absoluta nitidez. Todos se dedicavam à santa verdade da umbanda superior e divina; a todos, declaradamente, aborreciam o erro e a escuridão da quimbanda. Seria de se esperar um culto voltado de forma exclusiva para o domínio onde se concentram, segundo o grêmio inteiro dos fiéis, os valores positivos. Mas isto não ocorre. Dá-se o contrário. Mesmo nos centros que se autodenominam puros, os exus são invocados e propiciados. Os filhos de fé diziam-me que isto se faz para dar combate à quimbanda; porém, eu logo notei que esse combate era feito com recurso a ela mesma, e então a quimbanda passa a ser o foco do culto. O dualismo umbandista parecia-me um bocado estranho. E mais espantado eu ficava ao ver pessoas que, até a meia-noite, tinham reverenciado piedosamente os espíritos de luz; a partir da zero hora se dirigem com

¹⁴ “Este é um ponto decisivo para a compreensão do modelo religioso umbandista. A oposição umbanda x quimbanda pode ser considerada uma sua estrutura mítica fundamental. Ela informa o seu grande mito cosmológico, constituído por inúmeras variantes: esquemas da hierarquia dos espíritos, distribuídos pelas diversas regiões do astral inferior e do superior, e ordenados, tanto num plano como no outro, em sete linhas, subdivididas, cada qual, em sete falanges. Os pontos riscados constituem enunciados gráficos do mesmo grande mito” (SERRA, 2001, p. 225).

reverência aos tenebrosos. Os exus e pombas-gira chamavam todo mundo de “filho da puta”, tinham atitudes de deboche, mas eram saudados com respeito, e consultados com profunda confiança, ainda que exibissem chifres, espetos, caveiras, e se apresentassem, muito sinceramente, como uns danados mesmo: quando eu pedia a essas entidades que falassem de si próprias, diziam com candura: “na vida, fui um assassino... um bandido... uma puta sem vergonha...” Como entender isso? (...) Na umbanda, embora a perspectiva espírita seja o modelo assumido, o mal é mais relativizado. (...) Nessa perspectiva, há que aderir ao bem, mas não se pode ignorar o mal. Ele deve ser confrontado, e até simbolicamente organizado pela inteligência mística, de um jeito que permita estabelecer, com sua esfera, relações o menos possível negativas. Pois nesta vida (e enquanto não se chega a Aruanda), não é possível deixar de ter alguma relação com sua tremenda presença (2001, p. 248-249).

Mais recentemente, outros pesquisadores têm caminhado na mesma direção de Serra, questionando o modelo interpretativo que opõe umbanda e quimbanda em termos das distinções absolutas de bem e mal e indo além da ideia de que umbanda e quimbanda correspondem a lados opostos de um processo de desestruturação da religião africana. Autores como Almeida e Giumbelli (2021), Carvalho e Bairrão (2019), Barbosa Neto (2017) e Flaksman (2016), buscam sair da interpretação do bem e do mal enquanto pares dicotômicos nas religiões afro-brasileiras, e utilizam outras chaves para analisar essas formas de culto.

Carvalho e Bairrão, em um artigo cujo objetivo “é a revisão do pressuposto de que o sagrado na umbanda e quimbanda se enquadrariam em categorias antagônicas como ‘bem’ e ‘mal’” (2019, p. 01), apontam que para além da oposição entre quimbanda (lado do mal) e umbanda (lado do bem), o que caracteriza essas religiões é muito mais uma “ética de implicação pessoal”:

A separação direita e esquerda, que aparecem como duas vertentes dessa prática espiritual, na realidade não se opõem. A linha da “direita”, da luz, comportando sentidos para a retidão, para a consciência, e as entidades da “esquerda”, da escuridão, comportando sentidos para o ardiloso, parecem ser aos olhos da comunidade referências à mesma espiritualidade (...) Essas espiritualidades desdobram-se em uma ética de implicação pessoal, adversa à dicotomia entre “bem” e “mal” (CARVALHO e BAIRRÃO, 2019, p. 08-09).

Essa ética da implicação pessoal, apesar de não explorada com mais detalhes no artigo, aponta para uma vivência espiritual onde direita e esquerda estão integradas, havendo “trânsito fluido e convivência entre umbanda e quimbanda” (p. 08). Um interlocutor dos autores, Seu Agnaldo, pai-de-santo em Ribeirão Preto, São Paulo, compara a umbanda e a quimbanda aos lados de uma moeda, a qual ao mesmo tempo em que tem dois lados, é uma coisa só: “tem a umbanda que é a direita, a quimbanda é a esquerda, umbandoquim é as duas em uma só” (p. 07). Assim, essas experiências religiosas não excluem nenhuma característica humana, sendo cada pessoa responsável

por suas ações e desejos, aí residindo, segundo esses autores, a implicação pessoal: “Essa solidariedade entre umbanda e quimbanda possibilita uma vivência espiritual que não priva nem exclui o humano das suas características integrais, incluindo-se as intoleráveis ou as mais temíveis, responsabilizando cada um pelo seu caminhar” (p. 09). Os autores chamam atenção ao fato de que, neste contexto da quimbanda, os detalhes são de extrema importância, sendo que o interdito se revela no fazer. Por isso, responsabilidade e coerência nos atos, onde o segredo, o interdito e o silêncio têm grande relevância, marcam o que Carvalho e Bairrão (2019) sinalizam como “ética de implicação pessoal” na quimbanda.

Ao buscar outros conceitos de referência para dar conta da base moral do candomblé, Flaksman (2016) reflete sobre a dualidade bem e mal nesta religião, apontando à dualidade ordem e desordem para pensar este universo. De acordo com a autora, no candomblé há uma espécie de tendência inata do cosmo ao estado de desordem universal, sendo necessário, através de ações rituais, a ordenação do mundo (por isso a necessidade de ebós constantes, proteções etc.). Assim, não obstante a questão do bem e do mal ter estado presente nos estudos das religiões afro-brasileiras – quer seja enquanto algo relativizado ou como algo natural à “filosofia conceitual” dessas religiões – as bases da discussão, para Flaksman, continuam calcadas nos conceitos de bem e mal e não se desgarraram deles. Por isso a autora chama atenção ao par ordem e desordem para pensar os processos de ordenamentos feitos no candomblé:

Muitos dos que pensaram sobre a questão do bem e do mal nas religiões de matriz africana no Brasil, ainda assim, tomaram esses conceitos como referência. Desde os que afirmaram a relatividade (ou o caráter perspectivista, ou seja, de que depende-se efetivamente do ponto de vista) acerca do que é mau e do que é bom, até os que apontam a naturalidade com que ambos fazem parte da filosofia conceitual das religiões de matriz africana. Porém, proponho que pensemos na dualidade ordem/desordem como fundadora da base moral desta cosmologia, tomando como base sua entropia (tendência inata ao estado de desordem universal) e todos os processos de ordenamento que se fazem na pessoa (FLAKSMAN, 2016, p. 08).

Um outro modo de abordar as religiões afro-brasileiras para além de suas dicotomias foi proposto por Barbosa Neto (2017): tratá-las enquanto complexos arranjos de geometria do axé. Atentando para o contexto religioso afro-gaúcho, mais precisamente a cidade de Pelotas, o autor apresenta os terreiros enquanto locais de complexos cruzamentos de “lados”, que envolvem e participam da vida dos sacerdotes, das pessoas e demais seres que compõem aquele lugar. Nesses terreiros, onde variados lados podem existir e coexistir, preza-se para que haja a medida certa entre a “força da raiz e a potência

do movimento”¹⁵. Ou seja, mesmo havendo raízes (e o que implica uma certa fixidez), há necessidade de movimento nos terreiros e entre os terreiros. Barbosa Neto chama atenção ao fato de que nos terreiros há o ritual de se “plantar o axé”, um procedimento feito no qual o axé é “literalmente enterrado sob um ou vários pontos específicos de seu chão, o ideal é que ela permaneça onde está, mas, por outro lado, uma parte muito importante daquilo que se encontra no seu interior deve continuamente trocar de lugar” (2017, p. 176). Assim, devido à necessidade do movimento, um dos interlocutores do autor, pai Luís de Oyá, dizia com frequência mudar os móveis de sua casa de lugar, para fazer “circular o axé”. Outra forma de circulação do axé destacada por Barbosa Neto é feita pelos “tamboreiros”, como são chamados aqueles responsáveis pelas atividades percussivas das casas. Os agenciamentos feitos pelos tamboreiros envolvem procedimentos de corte e conexão entre diferentes lados que compõem cada terreiro e Barbosa Neto afirma que “mesmo para misturar, é preciso saber distinguir” por isso o autor fala em confluência ou coexistências de lado – o que chama de “geometria de axé” – ao invés de fusão, ideia presente nos debates sobre sincretismo.

Por fim, gostaria de ressaltar que além da oposição entre bem e mal, outra questão marcou os estudos sobre a quimbanda e a umbanda nas ciências sociais: o discurso sobre as origens e a discussão sobre o puro (tradição) e o impuro (inovação). A umbanda tem sido abordada em alguns estudos nas ciências sociais no Brasil com foco nos discursos das origens, bem como na complexidade do contexto em que esta religião surgiu (Bastide 1971, 1973; Brown, 1986; Giumbelli, 2002; Rohde, 2009).

Descrita enquanto diversa, heterogênea, sincrética e sobretudo, eminentemente brasileira, a umbanda, desde o início do século XX, estava na contramão dos estudos que tinham como agenda de pesquisa a investigação da continuidade da África no Brasil, sobretudo através da religião, como o candomblé¹⁶.

Afirmando suas raízes brasileiras, o principal mito fundador da umbanda aponta para um caboclo como o redentor, o Caboclo Sete Encruzilhadas, do médium Zélio de Moraes, que no Rio de Janeiro, em meados dos anos 1920, saiu de um centro espírita kardecista – que não aceitavam entidades como o caboclo nas suas sessões – para fundar o primeiro local de culto reservado à essa nova religião, a umbanda, chamado de *Centro*

¹⁵ Conforme escreve o autor: “As casas que conheci eram, cada uma à sua maneira, o resultado de uma cuidadosa composição ritual para a qual confluíam a força da raiz e a potência do movimento” (BARBOSA NETO, 2017, p. 176).

¹⁶ Como, por exemplo, Bastide (1971, 1973) e Verger (2021).

Espírita Nossa Senhora da Piedade. Diana Brown (1985) realizou um estudo pioneiro sobre o processo de institucionalização da umbanda no Rio de Janeiro e o papel e legado de Zélio de Moraes para legitimação da religião.

Giumbelli (2002) também reflete sobre as origens da umbanda e chama atenção ao fato de que a construção da figura de Zélio de Moraes enquanto fundador da umbanda se dá a partir de 1960 e seu reconhecimento como pioneiro é uma “construção tardia”¹⁷. Ao criticar a busca pelos fundadores da umbanda, Giumbelli não pretende apenas frisar a fragilidade dos dados históricos utilizados nessa busca, mas substituir uma visão da história da umbanda como redutível a uma linha mestre de desenvolvimento, por outra, que vê essa história como resultado de processos rizomáticos que dificilmente se enquadram em uma narrativa mestre. Nas palavras do autor:

o problema das origens da Umbanda não pode ser reduzido a questões de prioridades e de fundadores. Em parte, porque nos faltam dados históricos suficientes; em parte, porque não faz muito sentido procurar por prioridades e fundadores em um processo que em boa medida ocorreu, por assim dizer, rizomaticamente, sem direção única e sem controle centralizado, uma “bricolagem”, para usar a expressão de Ortiz (1986). Entretanto, o lugar que Zélio de Moraes teve nesse processo não deve ser desprezado (GIUMBELLI, 2002, p. 23).

Ademais, outra discussão feita por Giumbelli e útil para se pensar a quimbanda no norte de Minas Gerais diz respeito às referências usadas para descrever a umbanda e a quimbanda. Segundo o autor, diferentemente do que aconteceu no Nordeste brasileiro, onde as referências para a umbanda foram as tradições consideradas ‘africanas’, no Sudeste as referências para o surgimento da umbanda foi o espiritismo:

Pois existem vários indícios que permitem afirmar que, enquanto no Nordeste o campo das práticas mediúnicas era pensado segundo as distâncias em relação a tradições tidas como "africanas", no Sudeste o mesmo campo se conforma tendo como referência o "espiritismo" (...). Por fim, talvez fosse preciso dar razão a Diana Brown quando ela propõe que “a Umbanda seja vista, em uma perspectiva histórica, como um cisma sectário em relação ao movimento kardecista, mais do que um novo desenvolvimento das seitas afro-brasileiras” (1974, p. 13). Esse parece ser, repito, o caso no Rio de Janeiro. O fato de que, nos idos da década de 1940, se passe a reconhecer uma nova religião, com fronteiras minimamente definidas e sistemas doutrinários e rituais minimamente codificados, designada como "umbanda", só se explica por um movimento de institucionalização dominado por expoentes imbuídos da cosmologia kardecista. Isso não significa negar a presença de elementos de origem africana, mas admitir que eles são acomodados a uma moldura kardecista (GIUMBELLI, 2002, p. 25).

¹⁷“O lugar de fundador ou pioneiro principal da umbanda atribuído a Zélio de Moraes parece, portanto, uma construção tardia. Isso não significa que sua história nada possa dizer sobre o surgimento da umbanda no Rio de Janeiro e seus arredores” (GIUMBELLI, 2002, p. 12).

Por isso, Giumbelli em seus escritos se refere à umbanda enquanto uma religião que faz parte dos “cultos mediúnicos”, muito mais do que uma religião afro-brasileira.

Neste trabalho, sigo os estudos mais recentes e procuro tratar da relação entre quimbanda e umbanda fora dos eixos dicotômicos bem *versus* mal e puro *versus* sincrético que dominaram os primeiros estudos sobre o tema. Procuro fazer isso atentando para o modo como diferentes práticas (magia negra, quimbanda e umbanda) se conectam. Neste capítulo, abordo essa questão segundo o ponto de vista do espaço, ou mais especificamente, da composição espacial dos dois terreiros onde realizei pesquisa: o terreiro de Chico Preto e dona Rosa, Centro Espírita Estrela do Oriente, e o terreiro de Pássaro Preto *Terreiro de Umbanda Oxossi Caçador*. Pretendo descrevê-los como “encruzilhadas”, como espaços de multiplicidade: terreiros como universos que apontam para um mundo aberto a ser construído e que envolve negociações, hesitações e experimentações com coisas, lugares, entidades, pessoas e outros seres.

1.2 Centro Espírita Estrela do Oriente: o terreiro-encruzilhada

O *Centro Espírita Estrela do Oriente* foi fundado em 1958 por Francisco Cardoso, mais conhecido como Chico Preto. No imaginário da cidade de Montes Claros pairam várias histórias sobre esse pai de santo e sobre o seu terreiro, e a fama de Chico Preto como poderoso macumbeiro ultrapassa as fronteiras do norte de Minas.

Dona Rosa cita alguns frequentadores e filhos de santo na época de Chico Preto: variados políticos locais, ex-prefeitos, o cantor Raul Seixas, o ex-ator Guilherme de Pádua e outras pessoas famosas. Há um monumento construído recentemente, em 2019, pela prefeitura em homenagem a Chico Preto, na saída da cidade¹⁸. Além disso, há reportagens e blogs na internet que resgatam algumas “histórias” que ficaram no imaginário montesclarenses sobre Chico Preto:

Existe ainda a história de um famoso Pai de Santo montes-clarenses, já falecido, conhecido como Chico Preto, que segundo os adeptos dos cultos de magia morria às sextas-feiras, era sepultado pelos seus filhos de santo no cemitério Bonfim e ressuscitava no dia seguinte, aparecendo saudável e como se nada tivesse ocorrido¹⁹.

¹⁸ Vide foto no capítulo 2.

¹⁹ Disponível em: <https://webterra.com.br/2021/02/17/rezas-encantamentos-feiticos-e-despachos-nas-encruzilhadas-sao-comuns-no-periodo-da-quaresma/>. Acesso em 11 de outubro de 2021.

Várias lendas são contadas sobre os bodes ²⁰ de Chico Preto, chamados de “Zebedeu”: “Certa feita, carente de mimos degustativos e melindres, o bode de Chico Preto, como é também chamado, foi parar em uma frutaria localizada na Ponte Preta (sob a linha férrea). Não sendo ente humano e como não carrega dinheiro de qualquer espécie, chegou na maior cara dura subiu na banca e devorou maçãs, peras e outras gostosuras. O proprietário, sabedor das artes da além fronteira de onde o invasor é originário, tomou cuidado. Defendeu-se, colocando uma cesta de frutas em definitivo à entrada. Nela afixou uma placa: “Repasto do Zebedeu!” Ficava assim posta e em definitivo, para quando bem o aprouvesse e a sua disposição, a refeição “light” do respeitado personagem de chifres citado ²¹

De forma sucinta – pois a trajetória de vida deste sacerdote será tratada no próximo capítulo – Chico Preto nasceu na década de 1930 no município de Manga, no norte de Minas às margens do Rio São Francisco; e faleceu em 1993. Depois de migrar para São Paulo para trabalhar e por lá passar alguns anos, ele se mudou para a Bahia e permaneceu entre as cidades de Nazaré das Farinhas e Cachoeira de São Felix, sendo iniciado na umbanda, quimbanda e na magia negra por uma mãe de santo conhecida como Cecília Capeta²². Preparado nestas três vertentes, Chico Preto voltou a Montes Claros na década de 1950, onde se estabeleceu e permaneceu até o fim de sua vida. Segundo me disse dona Rosa, Chico Preto sempre residiu no bairro Antônio Pimenta, nos arredores do cemitério. Depois da volta da Bahia, ele passou a atender e dar consultas para fiéis e clientes, principalmente com seu caboclo, o boiadeiro Estrela do Oriente, em sua pequena residência no bairro. Com o passar dos anos, a residência de Chico Preto, chamada pelos antigos médiuns de “terreirinho”, foi ficando pequena para acomodar as atividades religiosas e os atendimentos feitos pelas entidades. Graças a uma cura realizada pelo boiadeiro Estrela do Oriente, um cliente de muitas posses chamado Rubens Soares, como agradecimento, doou ao boiadeiro um lote próximo à casa de Chico Preto para a construção de um terreiro, onde até hoje funciona o *Centro Espírita Estrela do Oriente* e onde realizei parte do trabalho de campo. Não obstante o nome oficial – em uma explícita homenagem ao Boiadeiro que conseguiu a doação do terreno – o terreiro é mais conhecido como terreiro de Chico Preto ou terreiro de dona Rosa, sua sobrinha, herdeira espiritual e atual mãe-de-santo da casa. Os médiuns da casa também se referem a este terreiro – porém com menos frequência – como “castelo de força maior” e “terreiro de cima” – em uma

²⁰ Ressalta-se que Chico Preto teve vários bodes Zebedeu, e não apenas um animal. Conforme os bodes iam morrendo, ele substituíva o falecido bode por outro animal, mantendo o mesmo nome e mesmas características físicas.

²¹ Disponível em://<https://montesclaros.com/mural/imprimir.asp?codigo=67668>. Acesso em 11 de outubro de 2021.

²² Apesar de haver relatos sobre esse histórico religioso-familiar de Chico Preto na Bahia, o vínculo com terreiros baianos e, em especial, com a casa de Cecília Capeta, não foi conservado.

explícita comparação com o “terreiro de baixo”, o terreiro de Pássaro Preto (*Terreiro de Umbanda Oxossi Caçador*).

O terreiro de Chico Preto tem várias peculiaridades, a começar pelo tamanho do local, que conta com aproximadamente 1mil m² de área, além de grande quantidade de corredores estreitos, passagens e labirintos, de amplos e numerosos salões e dos muitos exus assentados no seu interior. Também é peculiar ao terreiro a proximidade com o principal e mais antigo cemitério da cidade, aproximadamente 500m de distância, além de sua estrutura de três andares (por isso as três dimensões espaciais aqui analisadas), com um quarto subterrâneo dedicado exclusivamente às práticas de magia negra, chamado de quarto de vodum ou quarto de magia.

Com a doação do lote ao Boiadeiro Estrela do Oriente, a construção do terreiro foi iniciada na década de 1950. Vale ressaltar que foi uma obra colaborativa. Sobre a construção do terreiro, dona Rosa lembra que o lugar na década de 1950 e 1960 era conhecido como Vila da Poeira:

(...) ali só era poeira. A rua do terreiro ali só era poeira. Chamava Vila da Poeira. E aí a gente começou a panhar água, quando chovia a gente panhava água das barrocas, e aí ele [Chico Preto] foi construindo. Os filhos de santo que fez aquilo, então eles [os filhos biológicos] não podem tomar conta daquilo ali nunca. Os filhos de santo que fez aquilo, eu nova ainda carregando água na cabeça, todo mundo ajudando. Tem muita gente viva que é testemunha que ajudou lá também (Entrevista dona Rosa, 31 de outubro de 2021).

Dona Rosa enfatiza com constância esse caráter coletivo da construção, principalmente porque desde a morte de Chico Preto o terreiro é alvo de disputa judicial. Segundo ela, Chico Preto construiu aquele lugar com a ajuda do povo e para as entidades, e, portanto, o terreiro não é propriedade particular; não é nem dela, nem de Chico Preto e nem de Pássaro Preto, mas das entidades. Essa observação nos remete a uma discussão sobre propriedade nas religiões afro-brasileiras. Esse modo de experienciar o território, segundo o qual a propriedade do local de culto pertence, em última instância, aos deuses e entidades – afinal, a casa e o próprio espaço são sagrados, dotados de axé e repletos de forças – entra em choque com a “lógica capitalista-desenvolvimentista”. Esse embate entre uma lógica comunitária (em que as pessoas cuidam de um território povoado por entidades espirituais) e a lógica da propriedade individual-capitalista vem à tona sobretudo nos casos de sucessão, quando morre a liderança religiosa, havendo conflitos entre os herdeiros biológicos do antigo líder religioso e a comunidade de culto.

Em um artigo sobre a propriedade nos terreiros de candomblé, Evangelista (2015) aponta para o caráter ambíguo desses espaços, onde a posse do local é tanto de humanos,

enquanto uma comunidade de culto, quanto dos não-humanos. A autora chama atenção às limitações do “idioma jurídico” e do ponto de vista jurídico-legal sobre os terreiros, revelando enormes dificuldades do direito em tratar tais propriedades – sobretudo em casos sucessórios – pois nas bases do sistema jurídico estão as noções de propriedade privada e sujeito individual:

Diante disso, há aqui um ponto já discutido por alguns autores em outros contextos – tais como Carrier (1998) e Strathern (2006) – que é a oposição entre a noção de propriedade privada ligada ao conceito de indivíduo – caracterizando a relação de posse em termos de exclusividade – e as concepções nativas sobre a propriedade – que têm a ver com a ideia de uma coletividade – de homens, coisas e divindades – que se estende no tempo e que, portanto, estabelece relações de posse que podem ser consideradas inclusivas. O que acontece é que as normas jurídicas que orientam as formas pelas quais se categorizam os terreiros e demais instituições religiosas dialogam com a noção de indivíduo que permeia o nosso modo de vida ocidental. Assim, embora a legalização dos terreiros seja parte fundamental do processo de fundação e construção dos mesmos – na medida em que insere as casas de santo numa forma legítima de existência pública, garantindo-lhes certa proteção e reconhecimento enquanto propriedade coletiva –, o idioma jurídico, calcado na noção de indivíduo, ainda deixa em suspenso a possibilidade de retorno ou a coexistência do caráter privado da terra, opondo comunidade religiosa e herdeiros individuais (...) Ainda que seja um consenso e uma prerrogativa a ideia de que a casa de candomblé é um espaço coletivo e sagrado, o terreiro não deixa de ser propriedade da mãe de santo e de sua família carnal (EVANGELISTA, 2015, p. 72-74).

Gostaria de enfatizar essa questão da propriedade dos terreiros, pois dona Rosa, em todas as entrevistas, ressalta a insegurança e a luta que foi – e ainda é – para manter aquele lugar como um espaço religioso, sobretudo devido à incerteza jurídica quanto à propriedade. Acredito que os problemas fundiários não configuram casos isolados, ao contrário, dão a tônica sobre a realidade das propriedades onde se encontram os locais de culto das religiões afro-brasileiras. Ahlert (2013) em sua etnografia sobre o terecô no Maranhão, encontrou situações semelhantes de insegurança fundiária em seu trabalho de campo e observou que essa insegurança se desdobra também em termos ontológicos: “Essa situação de insegurança fundiária se traduz também em uma insegurança ontológica, na medida em que os despejos, remoções e deslocamentos atingem os vivos, mas também os ancestrais e os encantados” (2013, p. 138).

No caso do terreiro de dona Rosa, por várias vezes, os herdeiros de Chico Preto acionaram a justiça para obter a propriedade. Chico Preto tinha fama de namorador e deixou muitos filhos, sendo que até hoje há pessoas reivindicando a paternidade biológica do pai-de-santo. Segundo ela, quando fizeram o espólio de Chico Preto, o terreiro não entrou no inventário – Chico Preto, além do terreiro, construiu uma grande casa para ele

e sua família, com mais de dez suítes e de três andares em frente à lagoa da Pampulha de Montes Claros, além de ter deixado outros bens, como o espaço do antigo “terreirinho”. Porém, depois de feito o inventário e a divisão dos bens, mais tardiamente seus filhos acionaram a justiça, alegando direitos sobre a propriedade do terreiro. Segundo dona Rosa, eles têm muita vontade de expulsá-la dali e vender o terreno. Mais de uma vez ela me falou, com tristeza, sobre o dia em que recebeu, há alguns anos, uma intimação judicial com prazo estipulado para sair do terreiro – o que ela não fez. Fato é que persiste uma indefinição e disputa em curso sobre a propriedade do local. Não obstante esse cenário judicial, dona Rosa tem uma certeza: qualquer um que tentar mexer naquele espaço corre sério risco de morte, pois há “fundamentos”, “ciências”, entidades assentadas e forças poderosas que ali habitam, capazes de matar quem ousar mexer no local sem autorização. Isso aponta – e o final da fala de dona Rosa é exemplar dessa ideia – a um modo da quimbanda existir sem nunca se revelar totalmente. Um modo de existência subterrâneo no qual as coisas não podem ser mostradas:

Ele [Chico Preto] foi no cartório de registro, registrou como Centro Espírita Estrela do Oriente, não era pra vendas, não pôs o nome dele. Lá tá no nome do santo, o santo quer dizer o boiadeiro, é do boiadeiro né? E eles querem e a justiça nunca bate o martelo. Dessa última vez nós fomos na advogada, na juíza lá, foi na primeira causa, na segunda, tudo eu ganhei, aí entrou de novo, agora foi lá pra cima. E eu tô rezando, rezando pra eles ganhar, porque só quem sabe o fundamento de tudo sou eu. Eu que sei onde que entra, quem é que tá assentado, quem deixa de tá, e o ponto de matar um por um, se pegar lá. Eles não sabem onde que é, e eu sei. Lá ninguém sabe de nada. Quem sabe mais ou menos alguma coisa lá é Warrison [Pássaro Preto], porque eu não sou besta que ele não sabe tudo” (Dona Rosa, entrevista 21 de outubro de 2021).

Dona Rosa cita que, no terreiro, há “fundamentos”, “assentamentos” e “pontos de matar um por um, se pegar lá”. Gostaria de observar algumas diferenças usadas pelos meus interlocutores para designar a representação material das entidades e os locais onde são consagrados. Há entidades que têm assentamento, como os exus de quimbanda e de magia negra, como diz dona Rosa, se alguém mexer neles sem saber, corre o risco de morte. Os exus de magia negra estão todos assentados no terreiro, na terra, no quarto de magia negra, em pequenas “casinhas”, como se verá. Por sua vez, as entidades de umbanda não são assentadas igual aos exus, e para elas há os “pontos de firmeza”, que são locais específicos no salão de umbanda destinados ao seu culto. Portanto, meus interlocutores se referem às representações materiais das entidades sobretudo com dois

termos, “assentamento” para os exus e “ponto de firmeza” para as entidades de umbanda, como os preto-velhos, caboclos etc.²³.

Basicamente, a diferença entre os “pontos de firmeza” de umbanda e os “assentamentos” de exu, como também os assentamentos das divindades de candomblé, está ligada com a comensalidade. Um assentamento de uma divindade ou entidade significa que ela vai comer, e na umbanda, como me disse dona Rosa, “não corre sangue”. Nesse sentido, assentamento das entidades da umbanda se refere a um espaço específico no salão para culto daquela entidade, não implicando um assentamento na sua concepção clássica do universo religioso afro-brasileiro. Como me disse Pássaro, os assentamentos de umbanda são um “ponto de firmeza” na casa, ponto específico para invocar a energia daquela entidade. Transcrevo aqui trechos da entrevista que fiz com Dona Rosa e Pássaro, em que eles chamam atenção a isso:

[Entrevista com dona Rosa]

T – E não tem o assentamento de preto-velho, igual tem dos exus?

R – Não. Preto-velho... umbanda, a gente tem um lugarzinho lá que cuida dele, o altar ou uma casinha pra preto-velho, mas eu vou assentar preto-velho, não existe isso. Não tem isso lá em casa não. Eu não sei os outros, eu tô falando da minha casa, né?

T – E caboclo também não

R – Não, caboclo também você pode botar ele no cantinho, dá pra ele mel, o que ele come, uma carne assada, uma coisa. Porque lá em casa nós não costuma muito fazer essas coisas dentro da umbanda, mas tem umbanda que faz... tem umbanda que assenta. Isso não existe na nossa casa. Agora na casa dos outros eu não sei. Porque meu pai-de-santo me ensinou uma coisa, então minha casa é minha casa, a dos outros é dos outros (Dona Rosa, 15 de março de 2020).

[Entrevista com Pássaro Preto]

T – E tem assentamento de preto velho ou não?

P – Tem os pontos de firmeza de preto-velho, agora fazer, assentar preto-velho não assenta não. A gente não assenta preto-velho, não assenta santo, a gente faz assentamento de boiadeiro, de caboclo, igual tem assentamento de boiadeiro lá em Chico Preto, assentamento dos caboclos, assentamento de Iemanjá, que é uma coisa já preparada, é um ponto de firmeza, pra você invocar a energia de Iemanjá. A gente não assenta santo, orixá né? A gente tem um ponto de referência, tem uma representação física, não de imagem, de outro tipo, pra a pessoa chegar, pra cuidar daquela energia dela. Ali é onde você tem o seu contato com seu orixá, você vai, você cuida, não é dar ossé, limpar, não tem nada a ver com coisa de Candomblé, a ritualística de Candomblé é maravilhosa do jeito que eles sabem fazer, e nossa de Umbanda é outra. A gente não mata bicho de 4 pé nem de 2 pé pra santo, pra orixá, desculpa. A gente não mata bicho, não sacraliza cocá [animal conhecido como Galinha d’angola ou kokém no candomblé]. E engraçado, tem um exu de quimbanda que come cocá, um único na magia que come cocá. Aí uma coisa diferente que eu posso falar, que o povo sabe. Aí é o contraste entre os ritos. E também a

²³ Ressalta-se que há exus e pombagiras que não são assentados e não têm nenhuma representação material fixa. Esses exus e pombagiras que não têm assentamentos, são chamados de entidades “soltas”. Como se verá no Capítulo 3, a pombagira de dona Rosa, chamada de Corina, é uma pombagira solta e não tem assentamento, ou seja, não tem nenhuma representação material, quer seja em imagem, ou em ferros, ou assentamento na terra mesmo.

gente não faz, ah eu vou pegar e vou matar um faisão pro meu Oxossi, ou um pavão, a gente não faz esse tipo de sacralização, não mata. Aí tem as oferendas, as comidas que você sabe que a gente faz, o milho, o camarão, aqueles negócios que a gente faz, um cará pra Ogum, inhame, esses trem a gente faz. A comida pro orixá a gente dá e toda vida deu. Desde quando o velho Chico era vivo, e quando morreu mãe Rosa continuou dando... (Entrevista, 19 de novembro de 2019).

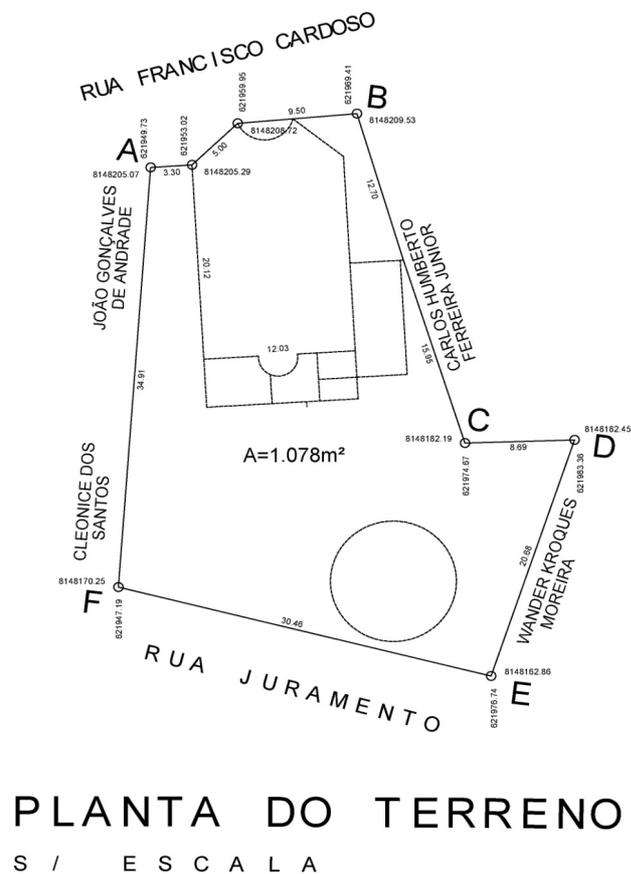
Nos arredores do terreiro há construções de pequenas casas de alvenaria (com uma estrutura simples e reduzida de quarto, sala, cozinha e banheiro), cujos limites, de tão próximas ao terreiro, são difíceis de definir. Atualmente, dona Rosa mora em uma dessas casas anexas ao terreiro, junto ao seu filho biológico mais novo. Em outra casa reside a médium Lourdes, uma mulher idosa, aposentada e sem filhos. As casas têm entrada independente, mas as paredes são contíguas ao terreiro. Foram construídas por Chico Preto e também reformadas por dona Rosa depois da morte do seu tio, para servir como moradia e também como abrigo aos filhos de santo e demais pessoas que necessitassem. Essas casas contam com estrutura básica e são bem simples.

O terreiro de Chico Preto está localizado no bairro de Antônio Pimenta, próximo ao centro da cidade de Montes Claros. Nas suas imediações encontram-se vários tipos de comércio, como bares, padarias, sacolão, farmácias, oficinas de carro e mecânicos, pontos de mototáxi e grandes galpões de depósito de material de recicláveis. Apesar do bairro apresentar um perfil socioeconômico variado, predomina uma população de baixa renda que vive em construções simples e precárias. A proximidade do principal e mais antigo cemitério da cidade, de certa forma, desvalorizou os imóveis do entorno, o que pode ter favorecido a ocupação da área pelos depósitos de materiais recicláveis da cidade. Assim, no bairro e nos arredores do terreiro, em particular, observa-se uma constante circulação de pessoas que trabalham com materiais recicláveis, um vai e vem de carrinhos de mão e carroças puxadas por cavalos. Chamo atenção aos catadores de materiais recicláveis pois algumas médiuns têm esse ofício como profissão. Conforme se verá no próximo Capítulo, esse é o caso de duas importantes médiuns da casa, dona Reis e Silvana. Ademais, o terreiro de Chico Preto situa-se perto de onde passava a linha férrea da cidade.

Por fim, vale ressaltar que o terreiro possui duas entradas, uma entrada principal e uma entrada lateral – pelos fundos; ambas são estreitas, o que propicia uma experiência espacial bem comum nesses terreiros: Após passagem por corredores estreitos, a visão se expande, descortinando-se um amplo salão. Nesse sentido, após entrar pela estreita porta, quer seja pela porta principal ou pelo portão lateral, o terreiro cresce.

Nos próximos tópicos, irei apresentar as três “zonas ou dimensões” que compõem o terreiro. A primeira corresponde ao salão de umbanda, que se localiza na frente do terreiro, logo após a entrada principal, no térreo. A segunda dimensão é formada pelos salões de quimbanda que ocupam o segundo andar da construção e uma área grande no espaço térreo, aos fundos do terreiro. A terceira dimensão é o quarto subterrâneo de magia negra.

Figura 1 - Desenho esquemático do Centro Espírita Estrela do Oriente. A entrada principal do terreiro é pela rua Francisco Cardoso, onde se acessa o salão de umbanda. Os fundos do terreiro são na rua Juramento, onde há também uma pequena entrada. O círculo ao fundo do terreiro representa o segundo andar, onde fica o salão de quimbanda. Embaixo do salão de quimbanda, está o quarto de vodum, que é subterrâneo.



Fonte: A de documentos do Terreiro. Não há data e nem autoria desta representação espacial.

Primeira dimensão: Umbanda

Figura 2 - Salão de Umbanda no terreiro de Chico Preto, na perspectiva de quem acabou de adentrar no espaço. Ao lado direito se encontra o assentamento de Iemanjá e do boiadeiro Estrela do Oriente. Ao centro está o congá, com imagens de santos católicos, preto-velhos e caboclos. Ao lado esquerdo do congá se encontra o corredor que dá acesso ao interior da casa e aos demais espaços do terreiro (salão de Toquinho, salão de quimbanda e quarto de magia negra/vodum)



Fonte: Foto de Matheus Sampaio, 2019²⁴.

Para quem adentra o terreiro pela sua porta principal, localizada na rua Francisco Cardoso, o primeiro espaço é o salão de umbanda. A umbanda cultua entidades das figuras nacionais, como Preto-Velho, Caboclo, Boiadeiro, Cosme e Damião, os Orixás e santos católicos, e todos eles habitam o salão de umbanda no terreiro de Chico Preto.

Compõem o salão de umbanda do terreiro o ponto de firmeza do boiadeiro Estrela do Oriente (e bem ao centro do salão, pintado no chão, há uma estrela branca de cinco

²⁴ Foto de Matheus Sampaio, 2019, disponível na página do Facebook do Centro Espírita Estrela do Oriente. Disponível em: https://www.facebook.com/ceumboca/photos/ms.c.eJw9VFuSRUEE29GUZ2P~;G5u6IEczhTQRbVPiWq9eRvr~_2eIJD9UeYJvyH~;a5uKEiouSwDPDY4QRfBPkmVaQ6hLjB~;9VrI651cX~;AM~_QXYCdfv~_3v3I0dX3z0HQ7d~_rh6236b7z~;MY3J8Mo76sJt3ML~_~;e19akN992FcP9mO2~;UtdfebvvYrtx~;pBn~;bjbwngufwuU5HW54c7fvzRwzf6xc2aesTqfXpZQJ~;ifjR3~;q~_~_c~;n8~_n~;Qz~_XT77D~;Uc4jqxdxYB~;V3Icq9M97XxL8rs783H6odxnyh~;vJQn9FPc1~_772i3~;qn5081~_mn313Lz5INezO8Afxr1FI99~_~;AU5i8IP~;Qr5b5690X~;iGE~_5~;uq2Ildl0C~;Qz4p~_eY5~_D7s4~_N4jXwT8RX210I8dtl6~;xeP8Ocv3yB~_LWa8KbMH8fb~;pr27Mz31I7H6MOHf~;yvzy9R~;9sPvI09c1oGdm8z4KeknwHjeujMvOk9~;97H3GpwwfuzZr6ymIjNvRrQT896KVCPxb0rEf80G84~;Zkbp39d0a83~;4O9B~_E9uO798P~_zgn5BvWz3I~;wPbPAfCP1ru0~;hfj3B9~;r4vH9xma~_fBz8J9fOCH53z~_~;rH6R~_vrf~;4H~_7Tg3jwv3z37D3I5~;5ct~;9g~;734i3d3evHvifxeQf2tM9DQ~_~.bps.a.297027597674942/297032181007817

pontas em homenagem ao boiadeiro, indicando a “posse” daquele solo pela entidade), o ponto de Iemanjá (uma vez que essa orixá é considerada a mãe da umbanda, além de Chico Preto ter sido filho de Xangô e Iemanjá), o congá (uma espécie de altar reservado às imagens dessas entidades, principalmente aos santos católicos e imagens de preto-velhos e caboclos), além de três pinturas na parede do salão de umbanda: do lado direito do salão há uma pintura do boiadeiro Estrela do Oriente, do lado esquerdo há uma pintura de Cosme e Damião e, ao fundo, uma pintura de um preto-velho. Aqueles que desejam entrar no salão devem estar descalços e trajados de branco. Os médiuns, quando há reuniões de umbanda, batem cabeça em frente ao congá – ou seja, se prostram ao chão, com o corpo todo estendido com a barriga para baixo.

Vale ressaltar que, não obstante o boiadeiro ter ganhado o lote e dar nome ao terreiro, a centralidade da casa indubitavelmente é de exu. A maioria das práticas religiosas do terreiro têm como foco os exus e pombagiras, presentes nas zonas mais interiores do terreiro. No centro do terreiro está exu, de onde provém toda a força da casa. Essa é uma peculiaridade do terreiro de Chico Preto: diferente da maioria dos terreiros de religiões afro-brasileiras, onde os exus normalmente estão localizados fora das casas – ou nos seus espaços limítrofes, como na porta ou bem próximo da rua – no *Centro Espírita Estrela do Oriente* os exus estão assentados dentro da casa e em variados locais da casa, tanto no subsolo e âmago central do terreiro (quarto de vodum/magia negra), como no alto (onde se localiza o salão de quimbanda no segundo andar), como dos lados (salão de Toquinho e assentamento de exu Tiriri). Vale ressaltar que no espaço da umbanda não há assentamento de exu e nenhum exu incorpora durante as sessões de umbanda.

A centralidade de exu entre meus interlocutores é corroborada pela frequência das atividades rituais destinadas a essas entidades. Enquanto os toques para exu são feitos semanalmente, os toques de umbanda ocorrem em intervalos variáveis, em média de 3 em 3 ou 2 em 2 meses, sem uma rigidez fixa. Há entre meus interlocutores, sobretudo dona Rosa e Pássaro Preto, uma explícita predileção pessoal pelos toques de exu. Comparadas com os toques de exu, sempre regados com muita bebida, cigarros, alegria, risadas e celebração, as sessões de umbanda, marcadas por rezas católicas (no mínimo se reza um pai nosso, uma ave maria, uma salve rainha e um credo para iniciar e terminar as sessões), e pelos toques mais lentos de preto-velho, parecem lânguidas, sem muita animação e vigor, quase um suplício²⁵. Apesar disso, contrapesos são necessários, sendo

²⁵ Em entrevista, dona Rosa disse: “Primeiro que preto-velho vem, demora, e ainda dá sabão na gente, põe de castigo! Kkkkk E exu a energia pro povo é maior” (Dona Rosa, 15 de março de 2020).

essencial o papel da umbanda para equilibrar as forças do universo. Dona Rosa diz que umbanda e quimbanda fazem parte de uma balança: “[umbanda e quimbanda] são uma parceria. São uma balança, porque quando a quimbanda guerreia, a umbanda tem que ficar na balança, porque quando um abaixa o outro segura. Então são duas parcerias”.

Pássaro e dona Rosa contam que na época de Chico Preto, nas décadas de 1950, 1960 e 1970, havia muita perseguição policial às religiões afro-brasileiras na cidade, e Chico Preto tocou muita macumba no mato para fugir da polícia. Entretanto, o fato de a umbanda figurar como primeiro espaço de contato com o terreiro não implica que ela funcione como “fachada” ou um modo de “esconder” as práticas religiosas ligadas a exu. A umbanda é a porta de entrada ao mundo do terreiro, é a sua zona mais acessível, que funciona como sua face pública, aquela pela qual o terreiro se apresenta aos visitantes, e ao mesmo tempo os protege do contato com as forças que não têm o preparo para enfrentar. Dessa forma, os visitantes, que não conhecem a casa, ficam na primeira sala (no salão de umbanda), não adentrando o interior do terreiro, cujo acesso se dá por um corredor estreito aos fundos do salão de umbanda. Depois que se adentra esse corredor atrás do salão de umbanda, o terreiro cresce, dando acesso a um amplo salão (área de Toquinho), onde ficam a cozinha e o banheiro. Esse amplo salão atrás da umbanda também dá acesso ao segundo andar (onde fica o salão de quimbanda) e ao quarto de magia/vodum.

A umbanda, além de ser a primeira zona espacial que dá acesso ao terreiro e sua face mais “pública”, é também o primeiro contato do neófito com as entidades e com a incorporação. Conforme disse dona Rosa, primeiro a pessoa se inicia na umbanda, desenvolvendo e incorporando com preto-velho, para depois mexer com as coisas da quimbanda. Dessa forma, a umbanda também é a primeira etapa na escala da incorporação: primeiro vêm as entidades de umbanda, depois é que se recebem as entidades da quimbanda²⁶.

A principal entidade da umbanda entre meus interlocutores é preto-velho. Conforme Dona Rosa diz, “lá em casa quem é comandante da umbanda chama preto-velho. É com preto-velho que a gente começa a desenvolver, devagarzinho até ele

²⁶ Em entrevista perguntei à dona Rosa por que Chico Preto construiu o terreiro dessa forma, com a umbanda na frente e assim dona Rosa me respondeu:

“R – Mas o certo é isso aí. A entrada do terreiro é umbanda, tanto que quem não quer entrar pela umbanda tem lá no fundo que você entra. Mas o certo é esse. No outro terreirinho também era assim. Tinha o portão que entrava pra umbanda, lá dentro depois teve um beco assim que a gente ia lá pro fundo e trabalhava com exu. Mas o certo do terreiro é primeiro umbanda” (Entrevista, 21 de outubro de 2021).

incorporar totalmente. Aí vem caboclo, vem os outros povos d'água, marinheiro (...) a iniciação, a gente começa mesmo é na umbanda, com preto-velho”. Assim, o preto-velho é autoridade máxima na umbanda e recebe grande reverência por isso. Pai Firmino, preto-velho de Pássaro Preto, sempre que incorpora é tratado com muito respeito. Todos os médiuns da casa, em fila, batem cabeça à entidade quando vão cumprimentá-la – deferência que não é feita a outras entidades, como por exemplo caboclos, escoras, exus ou pombagiras, os quais nunca se cumprimenta prostrando-se ao chão²⁷. Àqueles que cumprimentam Pai Firmino recebem, através de uma fala calma e mansa, bons conselhos e incentivo para a vida, são benzidos com os terços católicos – mediadores essenciais nos trabalhos e que acompanham a maioria dos preto-velhos quando estão incorporados – e recebem passes energéticos ou descarrego de energias, seja com as mãos ou através da fumaça de seu cachimbo. Pai Firmino, sentando-se com o corpo curvado em um banquinho de madeira, trata a todos com a mesma atenção e carinho, escuta lamúrias, pedidos de benção e proteção, e com frequência receita banhos de ervas – a mim ele já receitou banho de eucalipto. Tudo que se faz na umbanda é pela caridade e, portanto, nenhum procedimento da umbanda, seja banho, passe, “benzeção” ou descarrego de qualquer natureza, deve ser cobrado. Os preto-velhos não tomam bebida alcóolica, no máximo um vinho, sendo sua bebida predileta o café, feito de modo fraco e doce. São espíritos de antigas pessoas escravizadas do Brasil, que através da resignação e benevolência, evoluíram na escala espiritual. Considerados espíritos de muita luz, comandam a principal falange da umbanda. Os preto-velhos prezam pelo bem e pela boa conduta moral, e ajudam as pessoas sobretudo com a saúde e bons conselhos. Conforme me disse Ilka, uma médium da casa, “a umbanda é remédio”. Ilka e sua família têm forte ligação com a umbanda e, em especial, com os preto-velhos, pois em um momento crítico na sua vida, foi na umbanda que ela obteve a cura:

Fica difícil explicar muita coisa, pois muita gente não vai entender. Mas nós por exemplo, precisa ter o equilíbrio do anjo da guarda da gente, a carne e o espírito que precisa estar forte, se não... eu adoeci, fiquei muito tempo ruim e meu remédio não foi na carne, foi no espírito. E eu mesma, você poderia querer pra mim [a melhora e a cura], mas eu tinha que querer também, porque sozinha você não dava conta. Ai no caso meu, eu melhorei na umbanda. Não foi só na quimbanda. Por que a quimbanda ajuda?! Ajuda. Segura?! Segura. Mas o que teve que me levantar lá de urgência senão eu morria foi a umbanda. Porque eu fiquei praticamente sem saber de nada. Morta viva... (...) pode ser que foi uma falta de cuidado, um descuido, mas como diz, ficou lá no passado... aí teve que fazer muita coisa, com preto-velho, caboclo... (...) e depois, depois mesmo,

²⁷ Conforme se verá, durante a quaresma os filhos de santo batem cabeça para a estátua de Belzebu e para os sacerdotes, dona Rosa e Pássaro Preto.

bem depois que eu já tava boa e tudo, ai preto velho me falou: ‘ô minha fia, nessa Ogum nunca vai te abandonar e as coisas que você tem sempre vai tá ao seu lado, te ajudando, como te ajudou, te sustentou até aqui’. Passei muita coisa... (...), mas quantas umbanda tocar e eu tiver lá, minha sensação não muda. Quando eu vou num preto-velho mesmo [cumprimentar], quando é minha vez, todo mundo fica olhando, porque a força explode demais, que é a energia, porque eu abro muito meu coração quando eu vou no pé do preto-velho, e todo mundo sente. Na hora que ele fala assim: “ô minha fia, você é muito boa dentro da umbanda” ... eu não aguento e me emociona toda! Então todo mundo sabe, Pássaro Preto sabe, meu coração é umbanda (Ilka, entrevista dia 23 de novembro de 2021).

Enquanto africanos escravizados que vieram para o Brasil, os preto-velhos trouxeram consigo a fé nos orixás e, na umbanda praticada entre meus interlocutores, também há o culto às divindades africanas. O cuidado com os orixás, além de ser uma tradição deixada por Chico Preto, está inserido na umbanda pois os pretos-velhos trouxeram a devoção por suas deidades quando atravessaram o atlântico no processo de escravização. Ademais, conforme me disse Pássaro, cada pessoa tem um orixá (ou melhor, vários), e isso deve ser levado em conta, principalmente quando se manipula a umbanda. Porém, há as especificidades e os limites quando se trata da relação com os orixás: Pássaro Preto e dona Rosa reconhecem que não iniciam o orixá da pessoa na umbanda, nem fazem assentamento de orixá, muito menos raspagem, catulagem ou qualquer procedimento que remete à iniciação no candomblé; porém há um processo de dar comida “seca” ao orixá, de levá-lo em consideração na umbanda, pois os preto-velhos – principais figuras da umbanda – têm como devoção, fé, recurso e relações com os orixás.

Conforme já discutido, na umbanda e no espaço do terreiro reservado às práticas da umbanda habitam diferentes entidades e energias, como os pretos-velhos, orixás, santos católicos, caboclos, boiadeiros, Cosme e Damião, que são acionadas a depender do contexto, do momento e da situação. Há datas anuais para a celebração dessas entidades que fazem parte do calendário do terreiro. Cosme e Damião, por exemplo, são celebrados ao menos uma vez ao ano, no dia 27 de setembro ou nas imediações dessa data. Afora essa data, raramente são acionados no cotidiano do terreiro; porém, impreterivelmente todo ano os sacerdotes fazem a festa dos irmãos. Outra data importante para a umbanda no terreiro é o dia de Nossa Senhora Aparecida, 12 de outubro. Nessa data, há muitas rezas católicas e festejo para a santa, incluindo a reza do terço católico, fogos ao meio-dia e depois um almoço coletivo. Nossa Senhora Aparecida, a santa negra católica, teve um papel importante na vida e na trajetória de Chico Preto. Ele faleceu no dia 12 de outubro de 1993, no dia da santa, e foi por Nossa Senhora Aparecida que Chico

Preto clamou quando ele realizou sua viagem astral para o inferno, conforme se verá no próximo capítulo. Nossa Senhora Aparecida, a santa negra, juntamente com Iemanjá, orixá embranquecida da umbanda, foram as mães de grande destaque e devoção na vida de Chico Preto, e continuam a fazer parte da devoção dos médiuns do terreiro.

Particpei da reza do terço a Nossa Senhora Aparecida em 2019 e 2021. Além de ser uma homenagem à santa católica, faz parte das exéquias de Chico Preto, uma homenagem fúnebre ao pai-de-santo, uma vez que ele faleceu no dia 12 de outubro de 1993. Foi uma das poucas vezes em que rezei o terço na minha vida e eu sequer sabia manipular o objeto que eu havia levado. Com o terço nas mãos e ajoelhados em frente ao congá, os médiuns da casa, pontualmente ao meio-dia – horário de falecimento de Chico Preto – deram início às orações, puxadas pela voz forte e rápida de Pássaro Preto. Uma série infundável de “ave-marias” se perpetuou pelo salão de umbanda e as rezas proferidas de modo rápido não foram suficientes para que os aproximados 25 minutos de oração do terço passassem rápidos. A impressão que eu tinha naquele momento era de estar participando de um ato de sacrifício extremo: a penúria dos médiuns de joelhos em frente ao altar, olhar vago de dona Rosa, a falta de paciência e o suplício estampado nos rostos dos médiuns mais jovens, a monotonia da repetição das rezas, tudo isso teve um tom dramático que não presenciei em nenhum outro momento. Porém, conforme salientado por dona Rosa diversas vezes, apesar de não gostar de rezar e do sacrifício desses momentos, isso é necessário para equilibrar as forças, pois “não dá pra ficar louvando só o capeta”.

Figura 3 - Congá de umbanda no Centro Espírita Estrela do Oriente. Atenção à Nossa Senhora Aparecida, no topo do altar, santa de grande importância na trajetória de Chico Preto e nas práticas religiosas do terreiro.



Fonte: Da autora, janeiro de 2021.

Os espaços da umbanda – principalmente, o congá, local onde ficam as imagens dos santos e das entidades – precisam estar sempre limpos e alvos. Ilka conta que desde a adolescência, Pássaro Preto, ainda menino, subia com agilidade no congá do terreiro de Chico Preto e limpava jogando água em tudo. Conforme pode-se perceber pelas fotos, o congá é bem alto, com mais de 2 metros de altura, exigindo flexibilidade e agilidade daqueles que realizam essa tarefa. Algumas vezes encontrei dona Rosa e ela se queixou de cansaço pois teve que limpar a umbanda sozinha.

Esses momentos nos quais a umbanda é acionada estão relacionados à leveza, ao etéreo, à alvura, aos céus e, de certa forma, ao catolicismo. Como já observei, essa é a primeira dimensão de acesso e nível de relação do neófito com o terreiro e com as entidades – e faz parte da “tradição” deixada por Chico Preto.

Mas a relação entre umbanda e quimbanda não se reduz a uma relação espacial entre uma área de frente (mais acessível) e outra de fundo e acima (de acesso mais restrito); envolve também uma ideia de equilíbrio. Diz-se que a umbanda segura a quimbanda, e vice-versa, ambas se equilibrando e equilibrando o mundo. No universo religioso norte-mineiro, entretanto, o equilíbrio buscado é menos resultado de equivalência entre duas partes discretas e opostas (umbanda e quimbanda) do que o resultado de uma movimentação intensa na qual se destacam os exus. Sua realização

depende muito mais da ação das entidades da quimbanda do que da ação das entidades da umbanda, pois as primeiras, estando mais próximos da terra e de nós, seres humanos, são as entidades que mais trabalham²⁸. Os exus correspondem à parte mais pesada da balança, cabendo à umbanda, como um escudo frontal, ficar segurando, resguardando as ações da quimbanda e de suas entidades.

Essa parceria entre a umbanda e a quimbanda também ocorre através da comunicação de exu com os orixás. Segundo dona Rosa, os orixás estão presentes tanto na umbanda quanto na quimbanda, como o caso de Omulu/Baluaiê, que tem duas fases no ano, sendo seis meses um exu do cemitério (Omulu), e outros seis meses orixá na umbanda (Baluaiê). Durante o período quaresmal, quando há predomínio da linha de magia negra, Omulu é saudado no momento inicial da gira com pontos, e todos reconhecem seu poder e importância na quimbanda. Além disso, há uma relação muito forte entre Ogum e os Exus, sendo a comunicação entre essas entidades uma das formas como a quimbanda e a umbanda se relacionam. Conforme me disse dona Rosa, Ogum se movimenta através de seu cavalo exu, e chega para as giras de umbanda montado em exu: “Porque Ogum na Umbanda... Exu é cavalo de Ogum. A gente canta: ‘cavalo de Ogum não nega, cavalo de Ogum não cai.’ Porque quando a gente toca a Umbanda, o Ogum vem montado no exu. O exu deixa ele na porta, sai e ele [Ogum] entra”²⁹. Dessa forma, a comunicação entre quimbanda e umbanda depende de exu, a entidade do movimento por excelência. Essa ideia de movimento não é redutível à ideia de evolução, aponta simplesmente para a capacidade de exu se fazer presente em todos os planos, conforme diz Pássaro Preto:

Exu é uma entidade que ele transita em todos os campos astrais, todos os campos astrais exu transita. Ele entra e sai do inferno, vai pra porta do céu, vai lá no cemitério, em tudo quanto é lugar. É a única entidade que tem essa autoridade. Então exu passa pela umbanda? Passa! Em qualquer umbanda. Quer dizer que porque a pessoa tá tocando umbanda que exu não passou por ali, que exu não trabalhou cruzado com a linha de alguma entidade? Então assim, você pode tocar umbanda, mas exu é movimento, exu tá em todo canto (Entrevista, dia 19 de novembro de 2019).

²⁸ A ideia de trabalho entre meus interlocutores é essencial e carrega um sentido muito específico de agência na quimbanda. As entidades de umbanda, como os caboclos e preto-velhos trabalham, mas em um sentido muito mais restritivo. Quem de fato age, resolve problemas e operam resoluções são os exus e pombagiras. Assim, os trabalhos realizados pelos caboclos e preto-velhos são muito mais leves, simples e brandos: eles trabalham para saúde, bem-estar etc. Nos próximos capítulos, apresento com mais detalhes os sentidos de trabalho, que está, de certa forma, ligado também à ideia de feitiçaria, e ressalto que entre as entidades, os exus e as pombagiras são aquelas que mais trabalham.

²⁹ Entrevista 15 de março de 2020.

Assim, para tratar a relação entre a umbanda e a quimbanda, meus interlocutores acionam as ideias de equilíbrio/balança, parceria e cruzamento, além de falarem de um certo cromatismo implícito na relação. O mundo espiritual é composto por uma gradação de cores e cada camada – umbanda, quimbanda e magia negra – tem suas “luzes” correspondentes: “luz” branca da umbanda, a quimbanda com as luzes vermelha e amarela, e a magia negra com a luz negra. Conforme a entidade vai trabalhando e “pegando luz”, ela pode “evoluir”, mudar de status e alterar seu modo de existência, se transformando em outra entidade. Tratarei dessa questão no Capítulo 3.

Por fim, gostaria de ressaltar um contexto no qual a relação da umbanda com a quimbanda é bem emblemática. Conforme os sacerdotes me disseram várias vezes, a umbanda deixada por Chico Preto e praticada por eles é cruzada com a quimbanda, sendo o próprio boiadeiro Estrela do Oriente cruzado com um exu. Isso significa por mais que o boiadeiro Estrela do Oriente seja um boiadeiro e pertença à umbanda, a existência dele está intimamente ligada (através de cruzamento) com a existência de um exu, conforme será tratado no Capítulo 3.

Assim, os sentidos da relação entre umbanda e quimbanda se dão através de cruzamentos entre as entidades³⁰, através do processo evolutivo de pegar luz, ou através da ideia de equilíbrio/balança. Ressalta-se o papel de exu nesta relação, entidade do movimento, cuja capacidade de se fazer presente em variadas dimensões articula diversas camadas e compartimentos do mundo. Exu mensageiro e comunicador por excelência, está no meio da encruzilhada do terreiro de Chico Preto, articulando, transitando e agenciando diferentes dimensões.

³⁰ Quando as entidades mantêm suas formas, mas trabalham juntas e têm suas existências intrinsecamente uma ligada à outra, como no caso do boiadeiro Estrela do Oriente. Isso será discutido no Capítulo 3.

Segunda dimensão: salões de quimbanda

[A área de Exu Toquinho e Exu Tiriri]

Figura 4 - Salão de Toquinho.



Fonte: Da autora, maio de 2019

Depois de atravessar o terreiro de umbanda e passar por um pequeno corredor, chega-se a um amplo salão, onde está assentado o Exu Toquinho, próximo à cozinha e ao banheiro. Esse é o local onde geralmente ocorrem as confraternizações da casa após as atividades rituais; onde é servido o jantar após cada sessão, quer seja de umbanda ou quimbanda. É na área de Toquinho que todos se reúnem antes de começar qualquer gira e conversam trivialidades. Dessa forma, a presença das entidades na área de Toquinho através da incorporação é rara, sendo este espaço reservado mais aos encontros e relações entre humanos. Assim, este espaço é considerado como “neutro”, e ele dá acesso ao segundo andar, o salão de quimbanda, e ao subsolo, ao quarto de magia negra/vodum, além de estar ligado ao salão de umbanda.

Figura 5 - Exu Toquinho, vestido com as cores da quimbanda.



Fonte: Da autora, maio de 2019.

Figura 6 - Exu Toquinho, vestindo novas roupas.



Fonte: Da autora, outubro de 2021.

Essa área é nomeada salão de Toquinho, devido ao exu que ali habita e está assentado. Dentre os exus assentados no terreiro, Toquinho é o exu mais exposto, entalhado em madeira, e vestido com roupas, é o único que tem um rosto. A maioria dos exus assentados na casa não têm seus elementos e seus componentes visíveis. Estão ocultos, como Exu Tiriri; assentados em pedras, ou assentados dentro do quarto de magia/vodum (que é bastante inacessível). Toquinho também tem seus assentamentos “escondidos”, porém, dentre os exus, é aquele que mais se parece com uma forma humana (por mais que na sua representação haja traços animais, como as orelhas em formatos de chifre). É o exu assentado com o qual as pessoas do terreiro se relacionam com mais frequência e intimidade. Antes das reuniões começarem, as pessoas ficam sentadas ao lado da estátua de Toquinho e frequentemente alguém coloca um cigarro aceso na boca do exu, e ele fuma junto às pessoas, com o cigarro queimando sozinho até chegar ao final e se apagar. Vários médiuns, quando iam se sentar nos bancos de concreto feitos ao lado do assentamento, diziam: “vou sentar aqui do lado de Toquinho”. Por ser um exu muito visto e muito exposto, Toquinho é tratado com intimidade e companheirismo por todos. Além disso, ele é um exu-mirim, uma categoria muito específica dos exus, daqueles que desencarnaram enquanto crianças, daí o seu nome ser no diminutivo, Toquinho. Nunca vi oferendas animais serem feitas a ele – somente o cigarro e um copo de bebida que às vezes é colocado ao seu lado. Dona Rosa conta que, na época de Chico Preto, o pai-de-santo incorporava com esse exu-mirim e muitas oferendas eram feitas a ele. Dona Rosa chegou a dizer que a área de Toquinho vivia engordurada, devido às farofas gordas oferecidas à entidade, que eram depositadas diretamente no solo do salão. Dessa forma, Toquinho incorporava em Chico Preto, o falecido pai-de-santo; porém, depois de sua morte, ele não incorpora mais. O salão de Toquinho tem as mesmas características que a entidade: acolhedor, companheiro, amigo. Perguntei à dona Rosa sobre o porquê de assentar Toquinho naquele local específico do terreiro, ela respondeu:

...aquela área ali era pequeno, ali era pequeno. Pássaro Preto que aumentou lá. Então ele [Toquinho] foi assentado ali e o povo dizia: vão pra área de Toquinho. Aí ele falava [quando incorporado em Chico Preto]: “Essa casa aqui é minha, se vocês não tiver casa, pode vim pra cá. Que aqui vocês falam da vida dos outros, vocês contam suas dores, suas vantagens, suas mentiras e eu tô aqui escutando tudo...” aí ficou, pôs ele lá (Dona Rosa, entrevista em 21 de outubro de 2021).

Figura 7 - Assentamento de Exu Tiriri no Centro Espírita Estrela do Oriente. Pode-se notar a oferenda a esta entidade colocada em cima da bancada de azulejo que encobre o assentamento do exu. No fundo dessa bancada há um pequeno buraco, onde está de fato, assentado seu Tiriri.



Fonte: Da autora, maio de 2019.

Também está assentado na área de Toquinho (aliás, na encruzilhada entre a área de Toquinho e o corredor de acesso a umbanda), exu Tiriri. Diferentemente do exu Toquinho, com o qual muitas pessoas interagem, com exu Tiriri o relacionamento é outro: marcado por uma certa distância. Seu assentamento não é acompanhado por uma representação humana. Uma bancada de azulejo esconde um pequeno buraco onde está assentado seu Tiriri, na terra, no buraco feito atrás da bancada. Dona Rosa me disse que Tiriri não foi assentado no quarto de magia negra porque ele gosta de ficar ao ar livre. Seu Tiriri “é dono da paz, do sossego, do amor, da felicidade e da saúde” e por isso, não fica assentado dentro de lugar fechado – como por exemplo no quarto de vodum. Quanto mais perto se está do inferno – domínio cósmico da magia negra cujas características são a densidade, o calor, fogo, a escuridão, além da profunda conexão com o fundo da terra e com a terra mesma – mais forte uma entidade é.

[O segundo andar – Salão de Quimbanda]

Figura 8 - Salão de quimbanda do terreiro de Chico Preto. Ao centro, o assentamento do exu Vira Mundo. A estátua de Belzebu ao fundo e um exu assentado na pedra embaixo de Belzebu. Ao lado dos atabaques está a porta de um pequeno quarto, chamado de camarinha da quimbanda, onde em época de iniciação ficam os noviços e onde em sessões comuns os médiuns guardam suas roupas, bolsas e mochilas.



Fonte: Da autora, maio de 2019.

Em frente ao assentamento de seu Tiriri, e ao lado do salão de Toquinho, há uma porta com uma íngreme rampa, que dá acesso ao segundo andar, onde está o salão de quimbanda da casa e onde a maioria dos toques de quimbanda acontecem. Tal qual o salão de umbanda, o salão de quimbanda também é amplo, circular, porém, no meio dele, ao invés da estrela do boiadeiro Estrela do Oriente – entidade que tem a posse e comanda aquele lugar – no salão de quimbanda há o assentamento do exu Vira-Mundo. Neste assentamento há uma estrela com seis pontas dentro de um círculo e quando há sessões de quimbanda no local, são acesas 7 velas – uma vela em cada ponta da estrela, além de uma vela ao centro. Seu Vira-Mundo tem grande destaque no terreiro de Chico Preto e nas sessões ordinárias de quimbanda (ou seja, aquelas sessões fora da quaresma, quando não toca magia negra), ele é o primeiro a ser saudado através do canto dos pontos. Dona Rosa chama atenção à peculiaridade deste exu: “No meio, ali é o assentamento de Vira-Mundo, que é o exu que o povo, quando a gente canta lá, o povo fala Gira-Mundo, não é, é VIRA-MUNDO. É o pai da casa, ele é o chefe de todas as quimbandas” (Dona Rosa, entrevista 28 de maio de 2019).

Figura 9 - Salão de quimbanda no segundo andar do terreiro de Chico Preto. Ao centro, toda de vermelho e com um cigarro na mão está a Pombagira Corina, Pomba de dona Rosa, na festa do Escora de Pássaro Preto, seu Palha Seca. Repare-se na estátua de Belzebu e no assentamento do Exu Vira-Mundo no centro do salão que está aceso.



Fonte: Da autora, julho de 2019.

Figura 10 - Salão de quimbanda no segundo andar do terreiro de Chico Preto. Ao fundo, a rampa de acesso ao salão, por onde se adentra ao espaço. Atenção às casinhas no salão de quimbanda, onde estão assentados alguns exus e pomba giras e pelas quais essas entidades comem e bebem.



Fonte: Da autora, julho de 2019.

Além do exu Vira-Mundo, há outros exus que também habitam o salão de quimbanda e estão assentados em pedras. Ademais, em cima de uma mesa está a imagem de Belzebu; apesar de ser apenas uma imagem e não um assentamento, é para ela que, na quaresma, todos os filhos do terreiro batem cabeça.

Figura 11 - Salão de quimbanda no segundo andar do terreiro de Chico Preto. Ao fundo, a imagem de Belzebu em cima da mesa, para a qual todos batem cabeça na quaresma, e embaixo da mesa, há o assentamento de um exu na pedra. Repare-se também na pintura dos três exus ao fundo da parede, pintados ainda na época de Chico Preto.



Fonte: Da autora, maio de 2019.

A arquitetura do terreiro, com a disposição do salão de quimbanda no segundo andar e o quarto de magia no subsolo, bem como os desenhos feitos na parede do salão, são frutos de uma viagem que Chico Preto fez ao inferno. Conforme me relatou Pássaro, através de uma forte corrente espiritual feita em uma encruzilhada pelos antigos médiuns da casa, Chico Preto conseguiu descer até o inferno e chegar às portas deste local. No próximo capítulo, quando serão expostas as trajetórias dos três sacerdotes (Chico Preto, dona Rosa e Pássaro Preto), trato com mais detalhes dessa viagem de Chico Preto ao inferno.

Nesse salão de quimbanda, no segundo andar, há ainda uma porta de acesso a um pequeno quarto chamado de camarinha, onde em época de iniciação na quimbanda e na magia negra ficam os noviços. Além disso, há algumas casinhas em volta do salão, onde estão assentados alguns exus e pombagiras e através dessas casinhas, essas entidades comem e bebem (ver figura 10).

Dona Rosa, ao falar sobre essas casinhas, ressalta a quantidade delas no terreiro, o que significa também grande quantidade de exus e pombagiras assentados, e o quanto é trabalhoso cuidar, sobretudo através da comensalidade, de todas essas entidades. Há

casinhas tanto no salão de quimbanda no segundo andar como no quarto de magia negra. Fazer muitas casinhas no terreiro implica em muitos exus assentados, e, conseqüentemente, muitos exus para serem cuidados:

T - Dona Rosa, não sei se a senhora pode falar, mas quantos e quais exus têm assentados na casa?

R – Não dou conta não, é muitos. Aquelas casinhas que você vê lá em cima [no salão de quimbanda do segundo andar] e embaixo [no quarto de magia negra], cada casa ali é um exu. Fora os que não é assentado. É muitos (...) porque não precisa assentar todo mundo, não dá conta não (Entrevista com dona Rosa, 21 de outubro de 2021).

Por fim, ressalto que o salão é pintado com as três cores da quimbanda: amarelo, vermelho e preto. Assim como o salão de umbanda, onde há três pinturas na parede – de preto-velho, cosme damião e caboclo – no salão de quimbanda há três pinturas, mas referente às entidades que ali habitam, ou seja, três exus.

Terceira dimensão: Magia Negra

Esse quarto de baixo é a casa do capeta, minha querida. É pesado (Dona Rosa, entrevista 28 de maio de 2019).

Figura 12- Porta de entrada para o quarto de magia negra/vodum. Ao lado esquerdo da porta está o salão de Toquinho, e ao lado direito tem-se a rampa de subida para o segundo andar do local, onde se encontra o salão de quimbanda.



Fonte: Da autora, maio de 2019.

O quarto de vodum (também chamado de quarto de magia negra) é um mundo subterrâneo no terreiro de Chico Preto. Esse espaço é habitado por diferentes seres, que se caracterizam pela sua força, ciência, quentura, rápido poder de realização, densidade e perigo. Diferentemente das outras camadas e espaços do terreiro, no quarto de vodum não estão assentados exus “comuns” de quimbanda, entendidos enquanto entidades; no quarto de vodum habitam as forças maiores primordiais da alta magia, “outra energia”, como me disse Pássaro Preto.

É interessante observar que o nome vodum, conforme me disseram Pássaro e dona Rosa, não tem nenhuma proximidade com as divindades do panteão da nação jeje do candomblé. Vodum se refere à feitiçaria, à magia e a “bonecos”³¹. Como disse dona Rosa em entrevista:

Eu fui preparada na Quimbanda e fui preparada na Magia Negra, que se trata de Vodum. Que tem gente que fala Vodum, que acha que é o inferno, mas vodum é bonecos. É uma feitiçaria, né? Bonecos... a gente faz boneco pra derrubar os outros. Mas eu até que não mexo com isso não. Se me fazer raiva até com a força do pensamento, sem botar uma vela pra ninguém, eu derrubo um... então, é isso aí (Dona Rosa, entrevista 28 de maio de 2019).

Pássaro Preto se refere a esse conjunto de energias, as forças maiores da magia negra, como a santíssima trindade: Maioral é o pai, que está no mais alto grau de hierarquia; abaixo dele estão os quatro Lucifér (das almas, das encruzilhadas, das águas e das matas); e Belzebu, que é um príncipe menino. Tanto Maioral como os quatro Lucifér e Belzebu estão assentados no quarto de vodum/magia negra.

Essas três forças, Maioral, Lucifér e Belzebu, geralmente, não incorporam nas pessoas em virtude de suas potências e densidade: o corpo humano não aguenta receber tamanha energia sem sofrer grandes consequências e alto risco de morte³². Maioral, Lucifér e Belzebu, portanto, não são entidades espirituais comuns – entendidas como espíritos de mortos que evoluíram e pertencem a linhas ou falanges, quer seja de exu, pombagira, exu-mirim, caboclo, preto-velho, cosme damião etc. – e sim “forças”; eles são a força primordial da linha de magia negra. Como eles não incorporam e comandam o inferno, eles mandam para a terra os exus de magia negra, entidades altamente

³¹ Provavelmente uma associação à imagem do vodu veiculada no cinema e outras mídias como associado à feitiçaria feita com bonecos.

³² Essa potência destrutiva ao corpo humano se estende a tudo que diz respeito à linha de Magia Negra, incluindo os próprios exus que trabalham nessa linha. Por isso a incorporação com esses exus não pode ser demorada, tendo consequências ao corpo do médium.

poderosas, quentes e densas. Esses exus são mensageiros das divindades do inferno, fagulhas de suas energias.

Além de Maioral, dos Lucifér, de Belzebu e dos exus de magia negra, habitam também o quarto de vodum e fazem parte da magia negra os eguns, eles não incorporam nas pessoas, são espíritos de mortos, errantes, almas penadas que não trabalham em nenhuma linha ou falange espiritual; ou seja, não foram doutrinados e nem resgatados da terra. Os eguns têm um local especial de culto, uma casinha de alvenaria onde ficam assentados, bem ao fundo do quarto de magia negra.

A circulação e o uso do quarto de vodum é extremamente controlada e restrita, havendo uma temporalidade ligada ao uso desse espaço: apenas na quaresma ou quando há algum trabalho específico a ser feito neste espaço. A restrição ao quarto de vodum se deve às próprias características dele e das entidades que ali habitam: são quentes, pesadas, poderosas, extremamente fortes e densas, sendo, por isso, de muito perigo ao corpo e ao ser humano. Durante o trabalho de campo, estive nesse lugar somente duas vezes e até mesmo dona Rosa e Pássaro Preto evitavam entrar ali. Dessa forma, é das profundezas da terra e do fogo do inferno que emanam o poder, a força e a ciência dessa dimensão da quimbanda.

Devido a essa natureza própria da magia negra, tudo que diz respeito a ela é intenso, quente e potencialmente perigoso, sobretudo ao corpo humano. As incorporações não podem ser demoradas, as reuniões de magia negra não podem ocorrer durante todo o ano, bem como não é todo trabalho que deve ser realizado neste local. Por isso, os exus de magia negra só incorporam em seus médiuns no período quaresmal³³. Nas palavras de dona Rosa, com a proximidade constante dos exus e das energias de magia negra é perigoso o médium “derreter” – daí a interdição radical de mulheres grávidas participarem das giras durante o período quaresmal, pois caso elas incorporem com algum exu típico deste período, há grande possibilidade de aborto, já que a entidade “cozinha o feto”, devido à sua força e potência³⁴. Dessa forma, as entidades que se incorporam nessas

³³ Vou tratar dessa questão no Capítulo 4, dedicado ao tempo da quaresma e aos movimentos dessa temporalidade nos terreiros.

³⁴ As consequências corporais fruto da relação entre humanos e entidades será alvo da reflexão no Capítulo 2, onde serão descritas e analisadas as trajetórias dos sacerdotes e de algumas filhas de santo dos terreiros. Vale ressaltar que as consequências corporais advindas das relações com as entidades foram observadas por Ahlert (2013), no contexto religioso do terecô no interior do Maranhão. Na tese dessa autora, ela relata em diferentes momentos, que durante a vida dos sacerdotes do terecô, o pai-de-santo acumula resquícios dos trabalhos espirituais feitos por ele, em seu próprio corpo. É como se houvesse sempre algum “resto”, um resquício pesado e nocivo, advindos das atividades rituais dos pais-de-santo no terecô. Acredito que assim também o seja na quimbanda e nas relações entre meus interlocutores e suas entidades e isso será discutido no próximo Capítulo.

sessões de magia negra são “pesadas” e se diferenciam das entidades que se incorporam fora do período quaresmal, como os escoras³⁵, pomba giras, exus de encruzilhada – linhas de exus considerados mais “leves” e cujo lugar de culto é o salão de quimbanda no segundo andar e não no quarto subterrâneo de magia negra.

Vale ressaltar que sempre que fazia comparações entre Exu e o Diabo em termos bíblicos, dona Rosa enfatizava que o Diabo, Lucifér para ela, é também um anjo, “o anjo mais bonito feito por Deus”, o criador das notas musicais e da música. Para ela, a atuação de Lucifér na terra ocorre com a permissão de Deus:

Não tenho medo do cemitério e nem tenho medo do pecado. Porque se o pecado fosse tão ruim assim, quem criou o mundo não fazia uma árvore, né? E ele fez, e com fruto bonito que a mulher comeu e deu pro homem e ele chegou na terra, onde eles estavam escondido, porque eles mordeu a maçã aí veio o pecado né? Aí eles esconderam mas o Deus chegou e perguntou, cadê vocês? Vocês pecaram, comeram da árvore do pecado? Que a cobra tava traindo, a mulher. Só que Deus deu um nome pra mulher e pro homem, que eles não tinham. E a cobra ele olhou pra cima e disse “tu satanás irá arrastar seu ventre comendo pó e mordendo calcanhar e sendo inimigo do homem”. Deus chamou a cobra de satanás, não foi Lucifér que fez ela? Não, foi ele [Deus] que fez [a cobra e o pecado]. Então ele é criador do Diabo. O Lucifér, ele fez o anjo, lindo, de asas, que hoje o povo canta, fala, “o anjo que caiu do céu”. Como que ele caiu do céu se Deus pôs asa nele? Ele voo pra cá com ordem dele [de Deus] pra viver junto com nós (Dona Rosa, 15 de março de 2020).

O quarto de vodum segue a mesma estrutura dos outros salões da casa: é um espaço circular, e há apenas um revestimento de cimento no chão. Porém, devido às energias que ali habitam, o elemento da terra é essencial. Para isso, tal qual no salão de quimbanda no segundo andar do terreiro, foram feitas “casinhas” próprias para cultuarem os assentamentos, onde há terra e onde são derramadas as bebidas e colocadas as comidas das entidades. É através de buracos nas “casinhas”, específicos a cada entidade, que são oferecidas as comidas e as bebidas aos exus.

Para limpar esse espaço do quarto de vodum, conforme me disse dona Rosa, deve-se passar um pano com cachaça e usar o mínimo de água possível, pois este elemento – a água – esfria as forças dos exus. No terreiro, a energia de exu se encontra na terra. Por isso, se diz que essas energias são profundas, uma vez que suas forças advêm do fundo do chão. Quando perguntei a Pássaro Preto a possibilidade de assentar algum exu de

³⁵ Conforme já dito, os escoras serão apresentadas no Capítulo 3, dedicado às entidades e seus mundos. Resumidamente, escoras são um tipo muito específico de entidades da quimbanda, relacionado aos malandros, à festa, samba e à vadiagem, sendo, dessa forma, a linha mais leve na quimbanda.

magia negra em outro lugar que não seja a terra³⁶, ele respondeu em um tom debochado, ressaltando a importância e necessidade do elemento terra na constituição dos exus:

Aqui no terreiro nós não fazemos assentamento nenhum em pote, nada de pote. Pote a gente usa pra enfeitar nossa casa e colocar flor! Exu é chão, exu é terra. A gente assenta exu no chão, na terra. Os assentamentos todos parte[m] do chão, porque exu é que tá aqui mais próximos de nós (Entrevista realizada em 19 de novembro de 2019).

A centralidade de Omolu/Obaluaê na quimbanda e na magia negra é indicativo da importância da terra nessas práticas. Esse orixá, considerado como o orixá da terra, é o único a ser saudado nas reuniões de magia negra. No início de toda gira de magia negra, são cantados alguns pontos em homenagem a Omulu. Afinal, como já observei, ele tem duas fases: uma fase na umbanda e no candomblé como orixá, e outra fase no cemitério como um exu. Ademais, durante a quaresma, após toda reunião semanal, é servido algum tipo de comida, e as comidas são servidas no chão: quando tem farofa de frango ou de alguma outra carne – feita normalmente para algum exu, que compartilha da sua comida com os presentes – o alimento chega em uma bacia de alumínio e seu conteúdo é derramado no chão. Portanto, para comer da farofa, é necessário se abaixar até o chão e pegar a comida com as mãos. Quando não é servida farofa ao final das reuniões, serve-se normalmente arroz, feijão, alguma proteína e salada – o cardápio varia conforme a disponibilidade e recurso dos sacerdotes e filhos da casa. As panelas dessas comidas também são colocadas no chão, no centro do salão, para serem servidas nos pratos e distribuídas aos participantes da reunião. Dessa forma, o telurismo é essencial às práticas de meus interlocutores da quimbanda, principalmente nas linhas de magia negra e linhas que trabalham com os exus.

³⁶ Alguns estudiosos das religiões afro-brasileiras, como Bastide (1961), apontam que eguns e exus são assentados em potes e não no chão, diretamente na terra. Sobre a casa dos mortos, Bastide escreve que há “uma sala onde estão pendurados os retratos dos antigos membros mortos, e um quarto que constitui o verdadeiro santuário e no qual se encontram, enterrados em potes, os eguns ali ‘assentados’ sete anos depois de sua morte” (1961, p. 79).

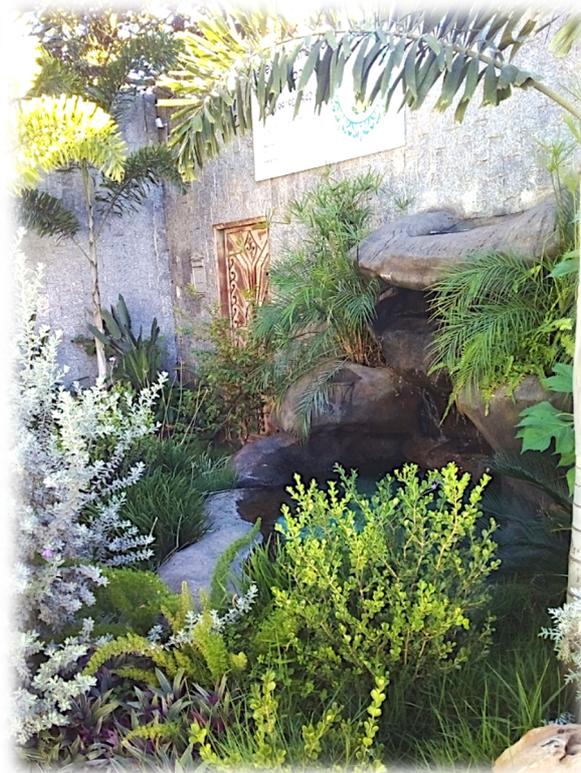
Figura 13 - Momento após a reunião de quimbanda na casa de Pássaro Preto, quando foi servido o jantar. Repare-se na panela e nos pratos colocados junto ao chão.



Fonte: Da autora, janeiro de 2023.

1.3 Terreiro de Umbanda Oxossi Caçador: o terreiro-filho

Figura 14 - A fonte de Belzebu. Entrada do Terreiro de Umbanda Oxossi Caçador, casa de Pássaro Preto.



Fonte: Da autora, dezembro de 2021.

Localizado no distrito industrial da cidade, o terreiro de Pássaro Preto foi construído no lote onde ele reside junto com a sua mãe biológica, mãe Mara. Distante do centro da cidade e do Terreiro de Chico Preto, o espaço do *Terreiro de Umbanda Oxossi Caçador* foi sendo construído junto à residência da família, em um lote na periferia, no bairro Eldorado. Mãe Mara, uma mulher sexagenária, casou-se na década de 1970 com um policial militar, e com ele teve dois filhos, sendo um deles Warrison Flávio, mais conhecido como Pássaro Preto. Com pouco tempo de casada, mãe Mara ficou viúva, com dois filhos pequenos para criar. Conseguiu comprar sua própria casa e lá reside até os dias atuais, junto com sua filha caçula (fruto de um relacionamento posterior), Pássaro Preto e a filha biológica de Pássaro. É neste espaço que se localiza o Terreiro de Umbanda Oxossi Caçador.

Basicamente, a estrutura do lote onde está o Terreiro de Umbanda Oxossi Caçador conta com duas divisões e duas entradas independentes: a parte da frente e a parte dos fundos. O espaço do terreiro se localiza justamente no meio do lote. No fundo do lote está a residência de Pássaro Preto, uma casa com uma boa estrutura onde ele reside com a sua filha biológica. Adentra-se à casa do pai-de-santo por um portão lateral bem estreito, à esquerda do muro. E na parte da frente de lote, Mãe Mara, mãe biológica do pai-de-santo, reside em uma ampla casa, com acesso pelo portão amarelo maior à direita. Portanto, cada casa tem sua entrada independente³⁷.

Figura 15- Entrada do Terreiro de Pássaro Preto. O portão amarelo à direita dá acesso à parte frontal do terreno, onde está a casa de mãe Mara. Do lado esquerdo, no portão de ferro mais estreito, tem-se a entrada para a casa de Pássaro Preto, onde se localiza sua residência e os espaços religiosos da umbanda e da quimbanda.

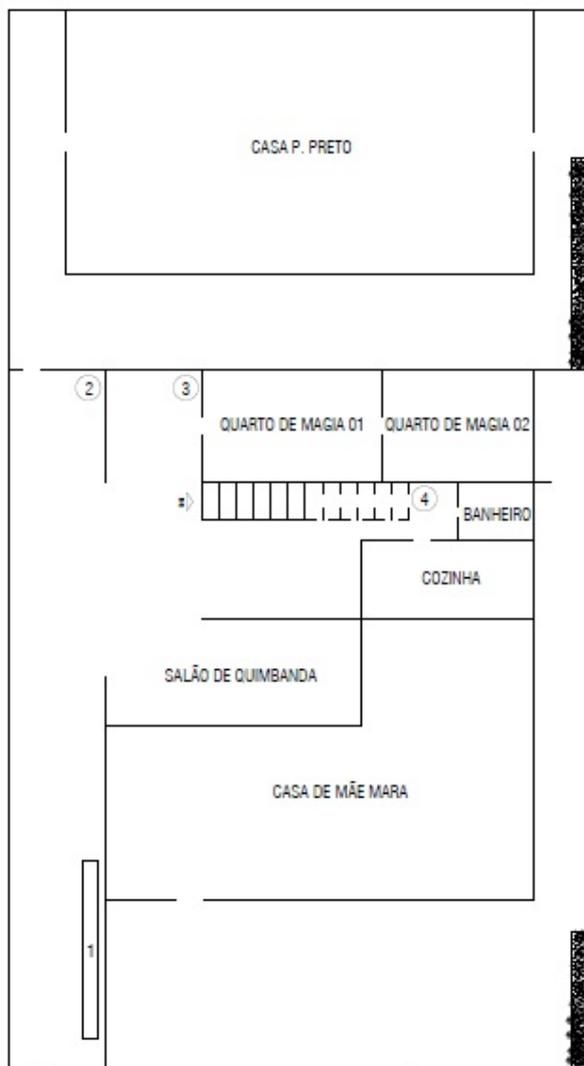


Fonte: Foto de 2011 (Google) e 2021 (da autora).

³⁷ Essa configuração dos terrenos dos espaços de culto das religiões afro-brasileiras também foi observada por Ahlert, em sua etnografia sobre o Terecô “O terreno, de praxe, é menor em largura e maior em comprimento, ou seja, estreito e comprido. Algumas vezes, os moradores têm um corredor lateral à casa, que permite o acesso ao quintal dos fundos sem precisar passar por dentro da residência” (2013, p. 127).

O espaço do terreiro se localiza literalmente no meio do lote, entre a casa de Pássaro Preto (aos fundos) e a casa de mãe Mara (na frente). Antes de se chegar à casa do pai de santo, tem-se um corredor que dá acesso ao espaço sagrado do terreiro: dois salões (o quarto de magia negra e o salão de quimbanda), e uma estreita escada que dá acesso ao salão de umbanda, que se localiza no segundo andar, além de uma precária estrutura de cozinha e banheiro no local. Portanto, tal qual no terreiro de Chico Preto, para se adentrar no terreiro de Pássaro também se tem a experiência de passar por corredores estreitos que conduzem a amplos salões; inúmeras portas, algumas abertas outras fechadas (sobretudo aquelas que dão acesso aos ambientes domésticos, como a casa do pai-de-santo e a casa de mãe Mara), uma escada estreita que dá acesso a um segundo andar no meio da casa. Toda essa divisão do espaço do *Terreiro de Umbanda Oxossi Caçador*, bem como do terreiro-encruzilhada de Chico Preto, conduz a uma experiência de movimentar-se por um espaço cheio de corredores estreitos e passagens que abrem para espaços amplos. Uma experiência de quase descoberta ou revelação, que ajuda a criar a expectativa de que passagens estreitas podem conduzir a clareiras, experiência de visão e movimento limitado que se abre para possibilidades expandidas de ver e mover-se. Assim, o movimento nesses terreiros envolve caminhos com labirintos, perigos, confusões, rampas ou escadas em lugares inusitados, revelando e conduzindo, quase sempre, a amplas salas e amplos salões.

Figura 16 - Desenho esquemático do Terreiro de Umbanda Oxossi Caçador. 1 – Bancada de entrada onde ficam várias representações de exu; 2 – Esquina entre a casa de Pássaro Preto e a entrada para o terreiro, onde está assentado Zé Pelintra; 3 – Segunda esquina entre o corredor da casa de Pássaro Preto e o quarto de Magia Negra; onde está assentado exu Tiriri; 4 – Local debaixo da escada que dá acesso à umbanda no segundo andar, onde está assentado exu Tata Caveira.



Fonte: Da autora, março de 2023.

Na entrada do terreiro de Pássaro Preto há uma fonte, que mais tarde vim a saber ter sido consagrada à Belzebu. Embaixo dessa linda fonte está enterrado o bode Belzebu, um bode preto, de propriedade de Pássaro Preto, que vivia nos arredores da sua casa, há anos, quando o bairro ainda contava com muita área verde e as casas não tinham muros; sobretudo quando o fundo das casas era separado por cerca e havia muitos animais domésticos na vizinhança, como galinhas, galos, porcos. Pássaro então passou a criar um bode preto, batizado de Belzebu, e o bode, por ser de estimação, não podia ser sacrificado e participava de algumas atividades religiosas e da vida doméstica do grupo. Tal qual um

gato, ou um cachorro, o bode Belzebu era livre e gostava de estar na companhia de seu dono. Depois de alguns anos, Belzebu morreu por causas naturais e foi enterrado na frente da casa, onde mais tarde foi construída a fonte. Vale pontuar que o hábito de criar animais soltos, sobretudo bodes ou gatos pretos, é uma prática antiga realizada também por Chico Preto, e data desde a época quando o pai-de-santo, ainda na década de 1950, voltou a morar em Montes Claros. Conforme citado no início do capítulo, Chico Preto criou o bode Zebedeu, que ficou famoso nos bairros arredores do terreiro.

O enterro do bode Belzebu onde hoje se localiza a fonte me foi relatado em um momento de muita descontração e bebida, por uma amiga de Pássaro Preto e moradora antiga do bairro, depois de uma sessão de quimbanda na qual um famoso pai-de-santo, que estava de visita no terreiro, passou mal e antes de ir embora, vomitou na fonte. Depois que este pai-de-santo se foi, vários comentários foram feitos, inclusive que a fonte era consagrada a Belzebu e continha poderes fortes. Pássaro Preto, ouvindo a história que sua amiga me relatava sobre a fonte, recriminou, de modo descontraído, os seus comentários dizendo que sua amiga tinha “a língua grande” e que “em boca calada não entrava mosquito”. A amiga continuou dizendo que a história do bode Belzebu e dos poderes da fonte eram verídicos e que ela mesma, junto ao Pássaro Preto, ainda jovens haviam enterrado o bode e que ela ajudou a cavar a sepultura do bicho. Todos riram e Pássaro Preto finalizou recriminando mais uma vez os comentários dizendo que não se pode contar os fundamentos. Assim, acredito que a fonte, onde embaixo está enterrado o bode Belzebu, revela algo muito próprio da quimbanda: coisas ocultas, quer seja embaixo da terra, quer seja entre as paredes, ou em uma porta fechada. As coisas não são como parecem ser: uma porta estreita descortina, depois da sua passagem, a amplos salões; uma bela fonte esconde no seu subsolo um bode enterrado. Assim, acredito que as coisas no terreiro, e o próprio terreiro, se mostram apenas parcialmente e estão além das aparências. Há sempre algo escondido, algo que irá se revelar, algo oculto, entre as paredes.

Diferentemente de dona Rosa, que recebeu o terreiro de Chico Preto como herança, materialmente construído, já “pronto”³⁸ e com todos os exus e entidades assentadas, depois de décadas de construção e condução de Chico Preto naquele espaço, Pássaro Preto por sua vez, “começou do zero” e erigiu o seu próprio espaço de culto contíguo à sua casa e à casa de sua mãe biológica. De um pequeno quarto reservado ao culto de algumas entidades e atendimento a poucos clientes, o espaço reservado às

³⁸ O que não implica, obviamente, que mudanças, incluindo materiais, não tenham sido feitas posteriormente por dona Rosa naquele espaço.

atividades religiosas se expandiu, nascendo assim o *Terreiro de Umbanda Oxossi Caçador*.

Atualmente, o espaço do terreiro de Pássaro, conforme já apontado, conta com dois salões (salão de quimbanda e o quarto de magia negra), além de um segundo andar reservado à umbanda. Assim, de um espaço com poucos metros quadrados (um quatinho onde cabiam não mais que 8 pessoas), hoje os espaços construídos exclusivamente para as atividades religiosas ocupam uma área de cerca de 25% do lote da família³⁹. Percebe-se com a própria constituição do espaço do terreiro de Pássaro Preto, que está literalmente entremeadado no lote da família, a importância da participação da família e de amigos em momentos decisivos na trajetória dos sacerdotes, como no caso de Pássaro, o apoio da mãe para abertura e expansão do terreiro.

A importância da família e do bairro na socialização religiosa no candomblé teve grande destaque no artigo de Rabelo (2008). A autora chama atenção aos percursos dos adeptos do candomblé das camadas populares de Salvador, que envolve uma gama de atores como vizinhos, parentes, amigos, além da presença das entidades e dos orixás no cotidiano dos fiéis (o que por vezes acontece de forma prévia à vinculação institucional ao candomblé ou a um terreiro específico). No próximo Capítulo, sobre as trajetórias de meus interlocutores e das entidades, irei atentar com mais detalhes ao papel da família e do bairro na socialização religiosa de Pássaro Preto. Porém, destaco aqui a importância da família para o espaço do terreiro, pois ele se encontra no seio doméstico de Pássaro Preto e de sua mãe Mara.

Ademais, além da fundamental importância da família de Pássaro Preto para a constituição e expansão do terreiro, as entidades são também essenciais e protagonistas no processo de erguer e manter o espaço sagrado. Sobre esse processo de crescimento, inclusive espacial, das atividades religiosas, Ahlert (2013) escreve de uma forma bonita a importância das entidades – encantados no contexto afro-religioso maranhense – na expansão territorial dos sacerdotes: “Os encantados, ao se fazerem sentir nos seus corpos e tomarem suas vidas, tomam também as suas casas” (p. 132). Assim, irei apresentar brevemente os três espaços que compõem o *Terreiro de Umbanda Oxossi Caçador*: o salão de umbanda, o salão de quimbanda e o quarto de magia negra.

³⁹ Deve-se ressaltar a dificuldade em de fato estabelecer os limites entre o terreiro e o espaço doméstico.

Primeira dimensão: Umbanda

Figura 17 – Escada que dá acesso ao salão de umbanda no segundo andar do terreiro de Pássaro Preto.



Fonte: Da autora, janeiro de 2020.

O terreiro de Pássaro Preto segue a mesma estrutura do terreiro de dona Rosa: três espaços diferentes para as práticas de magia negra, quimbanda e umbanda. Porém, há uma diferença arquitetônica entre esses dois terreiros, e diz respeito à localização do salão de umbanda. No terreiro de dona Rosa, como visto, a umbanda é o primeiro espaço quando se entra pela porta principal da casa, como uma espécie de “face pública” do local. Já em Pássaro Preto, o salão de umbanda está localizado no segundo andar, logo após se passar por um longo e estreito corredor⁴⁰.

⁴⁰ Não há nenhuma instrução ou obrigatoriedade de se passar pelo salão de umbanda quando se chega ao terreiro. O espaço do segundo andar, reservado à umbanda, é frequentado somente nos dias de sessão de umbanda.

Esse primeiro corredor que dá acesso aos espaços de culto é longo e tem cerca de 8 a 10 metros. Depois de se passar por ele, tem-se, à direita, os três espaços religiosos: o salão de quimbanda, o quarto de magia negra e, ao centro, as escadas que dão acesso ao salão de umbanda no segundo andar. Dessa forma, não obstante a diferença de localização do salão de umbanda entre o terreiro de dona Rosa e o terreiro de Pássaro, as três camadas espaciais se mantêm no terreiro de Pássaro Preto, sendo reservados locais de culto separado para umbanda, quimbanda e magia negra – esta última sempre em um nível mais baixo do que o nível térreo. Deve-se ressaltar que na relação com o quarto de magia negra, tanto a umbanda como a quimbanda estão acima, enquanto o quarto de magia negra está abaixo (nas profundezas), pois lida com energias mais densas e perigosas. Em outras palavras, o arranjo em camadas do terreiro de Pássaro Preto, onde a umbanda se situa no segundo andar, explicita uma diferença essencial entre a umbanda, a quimbanda e a magia negra: a diferença entre peso e leveza (que no terreiro de dona Rosa se sobrepõe à diferença externo/de superfície e interno).

Se no terreiro de dona Rosa a relação entre umbanda e quimbanda se desenrola espacialmente como relação entre uma zona mais externa ou de superfície e outra mais interna ou reclusa – de modo que a umbanda é a entrada (e enquanto tal, a prática mais leve) que dá acesso e oculta os salões de quimbanda e o quarto de magia negra (dois espaços mais reservados e pesados), no terreiro de Pássaro Preto essa relação se apresenta em um plano vertical enquanto relação entre alto (leve) e baixo (pesado). Na casa de dona Rosa, a passagem da umbanda à quimbanda/magia negra envolve um movimento de interiorização que culmina com a entrada no espaço mais recôndito que é também o mais subterrâneo (o quarto da magia negra) – de tal forma que se a quimbanda é mais interior com a relação à umbanda, ambas são, ao mesmo tempo, mais exteriores e mais altas com relação ao quarto de vodum, de onde emanam as energias mais densas e potentes da casa. No terreiro de Pássaro Preto, o arranjo espacial privilegia uma linha vertical – é preciso subir para se chegar à umbanda que é mais leve e descer para se chegar ao quarto da magia negra que é mais pesada. Apesar das diferenças, ambos terreiros são marcados por uma intensa movimentação entre lugares/práticas leves e lugares/práticas pesadas, movimentação que se desenrola ora entre alto e baixo, ora entre uma face interna e uma face mais externa.

A disposição espacial dos terreiros sugere que a relação entre umbanda, quimbanda e magia negra dificilmente pode ser reduzida a uma relação entre lados direito (bem) e esquerdo (mal). Primeiro porque diferenças entre alto e baixo, superficial e

interior são bastante significativas e, em algumas situações, mais relevantes que a oposição entre lados. Segundo porque é o movimento (e não é oposição) de acordo com direções (da superfície para o centro, do alto para o baixo, do leve para o pesado e vice-versa) que se sobressai entre os meus interlocutores. Não só o eixo horizontal, entre esquerda e direita, é relevante, mas o eixo vertical também importa. Ou melhor, entre meus interlocutores há uma série de movimentos nos terreiros, que envolvem descidas (principalmente durante a quaresma, onde a força está no chão, no subsolo, no quarto de magia negra) e subidas (onde estão as energias mais leves e etéreas, quer seja da quimbanda ou da umbanda).

Segunda dimensão: salão de quimbanda

Conforme visto, a localização do espaço da umbanda é diferente nos dois terreiros, porém, gostaria de destacar agora a semelhança na arquitetura entre esses dois locais. Assim como o terreiro de Chico Preto possui três planos de profundidade – o térreo, um segundo andar e um subsolo – também o é no terreiro de Pássaro Preto. O modo como o espaço foi dividido nos dois terreiros – havendo três dimensões espaciais separadas de acordo com as práticas religiosas, seja ela umbanda, quimbanda e magia negra – mostra a semelhança desses terreiros entre si, bem como a similitude com a estrutura do mundo espiritual. Devido a essas semelhanças, o terreiro de Pássaro é considerado como uma célula “filha” do terreiro de Chico Preto, uma vez que existe ligação entre os dois terreiros, enquanto locais conectados e espaços que partilham das mesmas propriedades. Não obstante suas particularidades, ambos os terreiros têm os mesmos exus assentados, sendo eles, portanto, “terreiros componentes”, como disse dona Rosa.

No terreiro de Pássaro Preto, há apenas um salão reservado às atividades da quimbanda, diferentemente do terreiro de dona Rosa, onde há dois espaços para a quimbanda: o salão no segundo andar e a área de Toquinho, conforme visto. Vale ressaltar que o terreno que abriga o terreiro de Pássaro Preto é muito menor que o lote onde está localizado o terreiro de dona Rosa, e comporta além do espaço sagrado, as moradias do pai-de-santo e de sua mãe biológica.

Essa falta de espaço gerou algumas adaptações no terreiro de Pássaro Preto, que o diferenciam do terreiro de Chico Preto. Uma dessas adaptações se refere ao modo como alguns exus são assentados. Como os dois terreiros possuem uma relação de pai-e-filho, a maioria dos exus que estão assentados no terreiro de dona Rosa também foram

assentados no terreiro de Pássaro Preto. Porém, as peculiaridades da casa de Pássaro Preto, principalmente a falta de espaço, fizeram com que os assentamentos de exu também se adaptassem. Esse foi o caso do exu Vira-mundo.

Vira-mundo, conforme apontado, é um exu de grande relevância entre meus interlocutores e segundo dona Rosa, ele é o chefe de todas as quimbandas. As sessões públicas, em períodos fora da quaresma, iniciam com pontos cantados para louvar Vira-mundo, sendo ele, portanto, o primeiro a ser saudado nas giras. No terreiro de dona Rosa, seu Vira-mundo está assentado no meio do salão de quimbanda, localizado no segundo andar, em formato de estrela de seis pontas, onde velas são acesas durante as reuniões. Porém, no terreiro de Pássaro, devido à estreiteza dos salões, não havia espaço para assentar Vira-mundo no meio do salão, pois ele ocuparia muito espaço. Assim, seu Vira-mundo teve que ser assentado em uma pedra na casa de Pássaro, diferenciando, assim, do exu Vira-mundo do terreiro de dona Rosa. Dona Rosa me relatou sobre o assentamento de Vira-mundo na casa de Pássaro da seguinte forma:

Táisa – E Vira mundo? Por que não tem na casa de Pássaro Preto?

Dona Rosa – Tem, na casa dele tem também.

Táisa – Mas não é no meio do salão?

Dona Rosa – Não, porque lá ele é mais pequeno né? Tem a pedra do Vira-mundo. Mas Vira-mundo é um exu só da linha nossa. Só Chico Preto tem esse espírito “Vira”, porque os outros têm o “Gira”. Por aí você vê Gira-mundo, mas o dele é Vira-mundo. E tem lá na casa de Pássaro Preto a pedra por consideração, mas não é no meio do salão porque lá é pequeno, é pequeno (Entrevista 15 de março de 2020).

Terceira dimensão: quarto de magia negra

Figura 16 - Porta de entrada para o quarto de vodum no terreiro de Pássaro Preto. Foto tirada pela pesquisadora em fevereiro de 2020. Repare-se ao fundo, assentamento de seu Tiriri. No desenho esquemático do terreiro, o assentamento de Tiriri é o número 3.



Fonte: Da autora, fevereiro de 2020.

O quarto de magia negra do terreiro de Pássaro Preto é um espaço pequeno e com uma divisória interna, um portão de ferro, que delimita dois espaços de forma bem demarcada. Somente adentrei ao primeiro espaço do quarto de magia e nunca entrei no segundo, onde estão assentadas as energias mais fortes da casa: Maioral, Lucifér e Belzebu. Portanto, assim como no terreiro de dona Rosa, em Pássaro Preto também está assentada a santíssima trindade da magia negra.

Conforme me disseram, nos assentamentos das entidades de magia negra, os quais são feitos diretamente na terra, nas “casinhas”, há uma grande quantidade de ouro enterrada. Dona Rosa citou em diversos momentos que os assentamentos do quarto de magia negra do *Centro Espírita Estrela do Oriente* foram feitos com “as mãos cheias de ouro, do véio Chico”:

Dona Rosa – Os assentamentos lá é ouro, é ouro, nem terra de cemitério a gente não cultua. É ouro. Nós não colocamos lixo de banco, porque tem gente que fala que panha lixo de banco, a gente não usa isso, a gente usa é ouro e outros inguentos. Mas nada que pertence a cemitério, esses trem, a gente não mexe. Lá é vodum, vodum é ouro. Aqueles assentamentos, aquelas coisas lá é tudo as mãos cheias de ouro, do véio Chico. Ganhou uma fortuna.

Táisa – Mas ouro não vai no assentamento de todos [os exus], por exemplo.
Dona Rosa – Não. Lá são 4 Lucifés e o maioral, que é o Maior, né. E a gente usa ouro (Entrevista em 02 de novembro de 2019).

Não obstante a presença desses ouros nos terreiros, enterrados para os assentamentos de Lucifér e Maioral e, portanto, invisibilizados, o metal precioso se move no interior da terra, impossibilitando a sua retirada. Em entrevista, Pássaro Preto, de forma dispersa e discreta, aponta que o ouro dos assentamentos tem a propriedade de andar tanto para os lados como também para baixo: “disseram que tem ouro enterrado debaixo do terreiro, mas que com o tempo, ele vai andando para debaixo da terra e para os lados. Por isso não tem como desenterrar” (Entrevista com Pássaro Preto, 19 de novembro de 2019). Dessa forma, no quarto de vodum, tanto no terreiro de dona Rosa, como no terreiro de Pássaro Preto, há ouro nos assentamentos de algumas das entidades de magia negra e esse ouro, tal qual exu, tem como característica a mobilidade, mesmo estando debaixo da terra.

O fato do ouro dos assentamentos dos exus de magia negra se movimentar pode ser iluminado com o que Tim Ingold (2011) chama de fluxos de materiais. Grande parte do esforço intelectual de Tim Ingold consiste em “trazer as coisas de volta à vida”, conforme o título de um de seus artigos mais instigantes (2012). Sobretudo na primeira parte do livro *Estar vivo* (2015), intitulada de “Limpendo o terreno”, a discussão sobre as coisas, matérias, propriedades materiais e sobre a produção material se faz presente. Nesse sentido, Ingold propõe uma perspectiva inovadora às tradicionais abordagens aos modos de produção e de trabalho do homem sobre a natureza: a “perspectiva da habitação”.

Dialogando diretamente com Karl Marx e Friedrich Engels, Ingold (2015, p. 27) retoma questões centrais caras ao pensamento desses autores, sobretudo o modelo de produção e consumo. Para esses clássicos, a ação dos homens e a ação dos animais na natureza se diferenciam devido à intencionalidade humana, cujos efeitos na natureza têm caráter pré-concebido, planejado e com finalidade definida. Portanto, diferentemente dos animais, os homens trabalham na natureza com algum grau de consciência e planejamento de suas tarefas. Assim, no modelo de produção e consumo esquematizado por Marx e Engels, há uma relação de dependência permanente entre esses dois termos, sendo que produção é a relação transitiva entre imagem e objeto, tradução do virtual para o real: a forma das coisas é anterior ao trabalho de produção, uma vez que essas formas

existem na imaginação humana, e essa imagem inicial da forma é dada pelo consumo⁴¹. Esse modelo hilemórfico de criação e produção, pelo qual os seres humanos com fins e objetivos pré-existentes dão forma a matérias inertes e passivas, é chamado por Ingold de “perspectiva da construção”.

Diferentemente da perspectiva da construção, na perspectiva do habitar as formas são desenvolvidas em contextos relacionais práticos no ambiente e diz respeito a como os habitantes produzem suas próprias vidas e se juntam ao processo de formação: “a forma é morte; dar forma é vida” (INGOLD, 2012, p. 26). Habitar o mundo é se juntar ao processo de formação⁴².

Na perspectiva do habitar proposta por Ingold, materiais e matérias também são tratados sob outra abordagem: não mais como “objetos” – encarados como produtos finais fechados em si mesmos e ao exterior – e sim como “coisas” – materiais vivos, não contidos, que estão em constante circulação e fluxo com substâncias, num processo de transformação ininterrupto. Conforme as próprias palavras de Ingold, a diferença entre coisa e objeto pode ser exposta da seguinte maneira:

O objeto coloca-se diante de nós como um fato consumado, oferecendo para nossa inspeção suas superfícies externas e congeladas. Ele é definido por sua própria contrastividade com relação à situação na qual ele se encontra (Heidegger 1971, p. 167). A coisa, por sua vez, é um ‘acontecer’, ou melhor, um lugar onde vários acontecimentos se entrelaçam. Observar uma coisa não é ser trancado do lado de fora, mas ser convidado para a reunião. (...) Assim concebida, a coisa tem o caráter não de uma entidade fechada para o exterior, que se situa no e contra o mundo, mas de um nó cujos fios constituintes, longe de estarem nele contidos, deixam rastros e são capturados por outros fios noutros nós. Numa palavra, as coisas *vazam*, sempre transbordando das superfícies que se formam temporariamente em torno delas (INGOLD, 2012, p. 29)⁴³.

⁴¹ “‘Se estiver claro que a produção oferece ao consumo o seu objeto externo’, raciocinou Marx, ‘estará, portanto, igualmente claro que o consumo estabelece idealmente o objeto da produção como uma imagem interna, como uma necessidade, como pulsão e como propósito’ (MARX, 1973, p. 91-92). Ou, em poucas palavras, enquanto a produção de coisas nos fornece objetos para consumir, consumir coisas nos dá ideias do que produzir” (INGOLD, 2015, p. 28).

⁴² A “perspectiva da habitação”, conforme Ingold a concebe, tem suas bases “na premissa de que as formas como os seres humanos constroem, seja na imaginação ou no chão, surgem dentro das correntes da atividade na qual estão envolvidos, nos contextos relacionais específicos dos seus compromissos práticos com seus arredores. (...) Adotar a perspectiva da habitação não consiste, obviamente, em negar que os seres humanos construam coisas. Mas em solicitar uma explicação alternativa para a construção, como um processo de trabalhar com materiais e não apenas produzi-los, e de trazer forma à existência e não meramente traduzir o virtual para o real. (...) Através desta última perspectiva esperei mudar a antropologia em geral, e os estudos da cultura material em particular, para longe da fixação com objetos e imagens, em direção a uma melhor apreciação dos fluxos materiais e correntes de consciência sensorial nos quais tanto as ideias como as coisas tomam forma reciprocamente” (2015, p. 35).

⁴³ Toda essa discussão claramente se inspira na fenomenologia, para a qual sujeito e objeto – ou consciência e mundo, homem e natureza – não se encontram em polos distintos, mas imbricados no ambiente. Essa corrente filosófica recusa as separações que dominam a filosofia e a ciência, cujas raízes se encontram no paradigma cartesiano e no seu *cogito ergo sum*. O próprio Tim Ingold, em variados momentos (2012, p.

Assim, na perspectiva de Ingold, as coisas estão envoltas a um fluxo de materiais, sendo que esses materiais estão em movimento perpétuo, e isso tem como consequência, portanto, a transformação constante do espaço enquanto premissa básica. Assim, por mais que esteja enterrado, sem visibilidade e de certa forma “inacessível”, os assentamentos de exu, bem como estas entidades, não estão fixos, passam por constantes transformações e são atravessados por diferentes fluxos de materiais, mesmo estando embaixo da terra. O movimento presente nos terreiros, bem como na vida dos meus interlocutores, envolve múltiplas dimensões e sentidos, não só entre direita e esquerda, bem e mal.

Busquei mostrar até aqui, com foco no espaço, o quanto é limitada a ideia de que umbanda e quimbanda correspondem a lados opostos de um processo de desestruturação da religião africana. O trabalho de campo junto aos meus interlocutores ressaltou a relação estreita entre a quimbanda, a umbanda e a magia negra, bem como os movimentos, cruzamentos, parcerias e transformações envolvidos nessas relações. Enfatizo a ideia da quimbanda, umbanda e magia negra como dimensões de experiência e direções de movimento, zonas que precisam ser percorridas a depender da ocasião e da necessidade de força.

29; 2015, p. 35), declara ter se inspirado no filósofo Martin Heidegger para a formação de sua perspectiva do habitar.

CAPÍTULO 2 – [TRAJETÓRIAS, MÉDIUNS E PESSOAS]

O capítulo anterior foi sobre o espaço. Agora este capítulo pretende preencher o espaço, atentando-se às pessoas e entidades que caminham pelos terreiros através das suas trajetórias. Para tanto, inicio apresentando a história de vida dos três sacerdotes que estão à frente dos dois terreiros: Chico Preto, dona Rosa e Pássaro Preto. Busco apontar para a complexidade das relações de parentesco entre esses três sacerdotes e para a importância da rotina doméstica e da vida cotidiana na experiência religiosa de meus interlocutores. Ademais, nas três ricas trajetórias desses sacerdotes, percebe-se a importância do dom religioso e das características inatas para o exercício religioso, bem como a necessidade de se passar pelos rituais de iniciação. Vale ressaltar que Chico Preto, o pai-de-santo de dona Rosa e fundador do *Centro Espírita Estrela do Oriente*, não obstante seu falecimento na década de 1990, continua “vivo” e com papel de destaque entre meus interlocutores, que preservam sua memória e seu legado, dando prosseguimento ao terreiro, continuidade e expansão das atividades religiosas iniciadas pelo pai-de-santo.

Durante a pesquisa, o número de filhos e frequentadores dos terreiros oscilou bastante, e são variadas as formas de participação das pessoas nos terreiros. Há os filhos-de-santo, membros efetivos do grupo religioso e que participam dos rituais das casas, sobretudo das reuniões semanais. Durante os rituais públicos, chamados de toque, sessão pública, giras ou reunião, os filhos-de-santo vestem as roupas específicas – saias e camisas para as mulheres e calça e blusa para os homens – e compõem a corrente mediúmica do terreiro durante as sessões, formando um círculo onde dançam e cantam em sentido anti-horário e recebem, através da incorporação, as suas entidades⁴⁴.

O número médio de filhos-de-santo ativos dos terreiros durante a pesquisa foi em torno de 20 pessoas. Tendo como referência a quaresma do ano de 2019, que será descrita no Capítulo 4, 18 filhos-de-santo participaram de forma mais frequente dos rituais, sendo a maioria composta por mulheres: 11 mulheres e 07 homens. Já no último período de pesquisa, presenciei uma gira com 20 mulheres e apenas 04 homens, sendo um deles

⁴⁴ Vale ressaltar que o termo “incorporação”, muito mais que o termo “possessão”, é usado com mais frequência pelos meus interlocutores para expressar a aliança íntima entre o médium e a entidade através do uso do corpo da pessoa pelo seu guia. Vários são os termos e contextos nos quais a incorporação é citada. Dona Rosa se refere ao período em que esteve incorporada dizendo que “estava espírita”; algumas vezes ouvi “minha pombagira me pegou” para se referir à incorporação, além da incorporação ser referida enquanto trabalho: “eu trabalhei com exu-mirim na última sessão”, significa que teve incorporação e presença dos exus mirins.

Pássaro Preto. Dessa forma, chamo atenção no tópico *Mulheres de quimbanda* para a presença de mulheres, sobretudo negras, na quimbanda.

A faixa etária das filhas-de-santo é variada, porém o número de adeptas idosas se destaca: das 11 mulheres adeptas da casa, quatro delas já passaram dos sessenta anos de idade (mãe Mara, dona Lourdes, dona Reis, Silvana). Entre os homens, a faixa etária também é variada. Vale destacar a presença de homens gays nos terreiros, sendo Pássaro Preto homossexual e foi casado com um dos médiuns do terreiro por quase 10 anos – não obstante ter sido casado com uma das filhas biológicas de dona Rosa e com ela ter tido uma filha, a qual reside com o pai-de-santo depois da morte de sua primeira esposa.

Em relação à raça/cor, há a predominância de negros e negras, não obstante a presença de pessoas brancas, como o próprio Pássaro Preto, que apesar do apelido, é branco. A questão da cor/raça aparece de muitas formas entre meus interlocutores e está longe de ser uma questão fechada. Sobre a contradição entre o seu apelido e a sua aparência física de pessoa branca, Pássaro sempre comenta da surpresa das pessoas quando o conhecem pessoalmente e percebem que o Pássaro Preto, na verdade, é branco. Já dona Rosa me apontou para outra contradição em relação ao seu nome e ao seu tom de pele: apesar de seu nome ser a cor rosa, a cor de seu corpo é morena. Portanto, ela se considera como uma Rosa Morena.

Vale ressaltar a complexidade dos arranjos discursivos em relação à raça e etnicidade no Brasil. Ordep Serra (1995) chama atenção ao fato de que no candomblé, a referência étnica é, muitas vezes, associada à categoria de religião, não sendo pautada apenas na dicotomia branco versus negro. Indo na mesma direção, Sansone (2003, 2020) argumenta que, no Brasil, identidade étnica tem um caráter contingente e variável de acordo com o contexto, sendo que os marcadores étnicos podem variar no tempo e no espaço, não se limitando em uma diferença meramente biológica, mas reserva uma dimensão também política. Em relação à identidade étnica negra no Brasil, a religião tem um papel, muitas vezes, fundamental. Conforme escreve o autor:

No Brasil, a negritude não é uma categoria racial fixada numa diferença biológica, mas uma identidade racial e étnica que pode basear-se numa multiplicidade de fatores: o modo de administrar a aparência física negra, o uso de traços culturais associados à tradição afrobrasileira (particularmente na religião, na música e na culinária), o status, ou uma combinação desses fatores (SANSONE, 2003, p. 25).

As ocupações entre meus interlocutores também são variadas, porém se concentram em baixas alocações profissionais e no mercado informal de trabalho: dona

Rosa vive dos proventos de suas atividades religiosas; mesmo com seus 70 anos, ela ainda não conseguiu aposentadoria. Com baixa escolaridade, dona Rosa passou por vários trabalhos informais, como cozinheira, faxineira, cantora de bar, babá, garçonete, além de se dedicar a tomar conta e acompanhar as atividades religiosas de seu tio, Chico Preto, desde a sua infância. Pássaro Preto tem ensino médio completo e cursou faculdade de engenharia, não concluída. Atualmente, ele é proprietário de um bistrô, aberto em 2019, sendo que antes o pai-de-santo tinha um trabalho formal e assalariado. Dona Reis e dona Silvana, por sua vez, são duas senhoras com mais de 60 anos, mães e avós de família, que trabalham com reciclagem de materiais, sobretudo o plástico, latinhas e papelão. Dona Lourdes, que reside no terreiro de Chico Preto junto com dona Rosa, é aposentada e não tem filhos. Ilka, filha de dona Reis, durante um bom tempo da pesquisa esteve grávida e desempregada, mas trabalhava informalmente com faxinas e limpezas. Outros filhos de santo trabalham no mercado informal como cabelereiros e há uma filha de santo manicure.

Com alguns desses filhos-de-santo tive grande proximidade e desenvolvi sinceros laços de amizade, o que facilitou o agendamento de entrevistas e abertura maior para a pesquisa, para a tese e para minhas perguntas que algumas vezes não faziam sentido no contexto ou que nos faziam refletir juntos. Além das várias entrevistas feitas com dona Rosa e Pássaro Preto em momentos diferentes do trabalho de campo, entre 2019 e 2022 entrevistei também 3 filhas-de-santo: Dona Reis, sua filha Ilka e mãe Mara (mãe biológica de Pássaro Preto). É a partir da trajetória dessas mulheres que procuro refletir sobre a busca da religião e a relação dessas mulheres com as entidades.

Além dos filhos-de-santo, há os chamados “amigos da casa” ou a “assistência” e “clientes”, os quais não participam de maneira tão direta das giras e dos rituais. Há um espaço próprio para os convidados, em cadeiras dispostas mais distantes do altar, reservado àqueles que visitam os terreiros e têm um papel mais passivo e distanciado: não entram na roda, apenas observam as reuniões, sendo que as pessoas da assistência, geralmente, não incorporam com os espíritos. Eu mesma, nas mais 50 sessões que acompanhei durante o trabalho de campo para a tese, ficava junto à assistência na maioria das sessões. A assistência é uma espécie de “público expectador” das sessões e variadas pessoas assistem às giras nos terreiros, como pais-de-santo da cidade, pessoas dos bairros ao redor dos terreiros, amigos e conhecidos dos filhos-de-santo, além de clientes. Sobre os clientes, essa categoria especial de frequentadores do terreiro, busco discutir um pouco

neste Capítulo, apontando para as dificuldades de acesso a eles, interpretando as consultas como um ambiente extremamente íntimo entre o cliente e o sagrado.

Afora essas pessoas que transitam pelo terreiro – os sacerdotes, filhos-de-santo, assistência e clientes – há também as entidades que habitam este espaço. Apresentarei de forma mais detalhada essas entidades no próximo Capítulo, porém saliento que o modo de relação das pessoas com as entidades de quimbanda envolve o perigo e um indubitável resquício corporal desta atividade na matéria dos médiuns, conforme observado por Ahlert (2019). Cultuar exu e fazer aliança com essa entidade, sobretudo em sua face mais forte, a magia negra, é sempre se aventurar em um encontro perigoso, que no limite traz o risco de perda da própria vida. Não só constitui uma relação carregada de ambiguidade e risco, como a nível do corpo é percebida como experiência de peso e densidade.

2.1 Chico Preto: o instaurador que virou encantado

Porque aquele homem [Chico Preto] era muito macho. O que ele teve de homem sincero e feiticeiro, era o único bruxo que eu conheci até hoje, com as coisas que ele sabia. Porque ter tem, vários por aí, cada um sabe do seu jeito, mas eu conheci ele, com o jeito dele, que sabia fazer mesmo. E aí os outros ficam aí, todo mundo achando que eu sou besta. Ele me ensinou muita coisa, eu só não uso à toa (Dona Rosa sobre Chico Preto, entrevista, 21 de outubro de 2021).

Eu sonho muito assim, com o véio Chico, ele era muito fiel também no que ele me ensinou, eu sonho com ele, ele me explicando as coisas. Eu sonho com ele falando comigo que tá errado, eu sonho com ele falando que tá certo. Quando eu quero fazer alguma coisa que eu tenho uma dúvida eu vou lá no cemitério, sento lá, converso com ele, e a noite eu sonho ele me ensinando direitinho. E o povo chama a gente de bruxo né? ‘Ah, Rosa é uma bruxa’. Todo mundo espírita é bruxo (Dona Rosa sobre Chico Preto, entrevista, 15 de março de 2020).

Chico Preto era homem reparigheiro, não aguentava ver mulher... ele teve 13 mulheres, olha o tanto de filho que Chico Preto teve... e recebia pombagira! (Pássaro Preto, entrevista 19 de novembro de 2019).

E ele era muito bom, sabe? Ele ajudava as pessoas que sentia fome, ele ajudava todo mundo. “Ah, meu filho morreu” “toma o dinheiro pro enterro”, “Ah, cortaram minha água”, “Toma aqui”, “minha feira acabou” “Toma aqui”. Ele era bom demais, ele era ótimo (Dona Rosa sobre Chico Preto, entrevista, 21 de outubro de 2021).

[Diário de campo - novembro de 2021 - retomando campo pós-pandemia]

Estive na casa de dona Rosa e levei alguns pacotes de vela para o terreiro. Em Montes Claros e em praticamente todas as regiões de Minas Gerais e sul da Bahia, choveu muito nesse período. Na última sessão de quimbanda não havia eletricidade e

toda a reunião foi feita à luz de velas, o que deu ao terreiro e ao salão de quimbanda uma tonalidade diferente. Apesar de que durante as sessões, as luzes do salão são apagadas, continua havendo iluminação no restante do terreiro, como no banheiro, na cozinha e nos demais espaços. Porém, sem iluminação em nenhum lugar do grande terreiro, o ambiente ganhou uma certa densidade. Dona Rosa agradeceu pelas velas e começamos a conversar.

Ela disse que estava preocupada com um irmão biológico, devido a problemas de saúde. Disse que o irmão, assim como Chico Preto e toda a família biológica deles, tem problemas relacionados com diabetes e pressão alta, e ela atribui a maus hábitos alimentares: “o problema de Chico Preto era a comida”, nas palavras de dona Rosa. Segundo ela, Chico Preto não bebia nem fumava, porém gostava muito de comer (ele era de Xangô, orixá cujo estereótipo muitas vezes remete a comilança). O pai-de-santo morreu cedo, sem nem completar 60 anos, e dona Rosa lembrou a doença de Chico Preto, sem saber ao certo precisá-la ou definir a causa da exata da sua morte. Ela lembrou as idas e vindas do hospital, o cuidado para com ele, a preparação da comida – que ao invés de seguir as recomendações médicas em fazer comidas leves, dona Rosa cozinhava muita carne gordurosa, que, conforme ela disse, chegava a escorrer nas roupas do pai-de-santo, as quais ela mesma também lavava. Para dona Rosa, devemos gozar da vida e dos prazeres. Ela, e o próprio Chico Preto, sabia da morte iminente do pai-de-santo; ele chegou a prever a data de sua morte, no dia de nossa Senhora Aparecida, 12 de outubro – e assim ocorreu. Dessa forma, frente à morte e à sua inevitabilidade, segundo dona Rosa, devemos comer bem, fazer aquilo que gostamos e desfrutar dos prazeres da terra e da vida. Esse foi o conselho que ela me deu frente à doença da minha mãe. Sofrendo com o câncer de pulmão e com o vício do tabagismo, quando dona Rosa soube da situação de saúde de minha mãe, logo me aconselhou: “deixa ela fumar” ...

Perguntei à dona Rosa com quantos anos exatamente Chico Preto tinha falecido, e qual o ano do seu nascimento e falecimento e ela não soube me responder com precisão. Disse novamente que tinham documentos oficiais com Pássaro Preto e que eu poderia ver a data certa com ele. Mas ela sugeriu algo que achei interessante e me foi útil em vários aspectos: caso Pássaro Preto não tivesse acesso fácil a documento com as datas referentes ao nascimento e morte de Chico Preto, poderíamos ir ao cemitério verificar as datas no túmulo de Chico Preto.

Por uma série de questões – dentre elas a pandemia e a necessidade em focar na escrita – não esperei a disponibilidade de dona Rosa em me acompanhar até o cemitério para verificação das datas e fiz uma visita ao túmulo de Chico Preto. Portanto, uma semana depois da conversa com dona Rosa, fui ao cemitério Jardim da Esperança – que aliás, fica bem próximo ao terreiro – para visitar o túmulo do pai-de-santo.

Já na entrada do cemitério avistei um coveiro, com as enxadas e demais materiais de trabalho nas costas, que estava encerrando o expediente. Aparentando ser um senhor de idade, perguntei ao coveiro como poderia encontrar o túmulo de uma pessoa e ele disse que na secretaria do cemitério eu conseguiria essa informação. Por curiosidade, ele perguntou o nome do morto e eu disse, Chico Preto. Após sorrir, ele expôs que sabia onde se encontrava enterrado o pai de santo, me acompanhando, solícitamente, até o túmulo. Aproveitando a caminhada, perguntei ao coveiro de onde ele conhecia Chico Preto, ao que ele respondeu: “ele era meu amigo”. Ele ainda me disse que o enterro de Chico Preto parou a cidade e que o povo não acreditava que ele tinha morrido, tendo pessoas que ainda acreditavam que o pai-de-santo fosse ressuscitar do caixão. Dona Rosa me disse que até hoje tem gente que vai no túmulo de Chico Preto e coloca coisas para ele, com a intensão de agradá-lo para que ele ajude com alguma questão.

Frente ao túmulo de Chico Preto não encontrei nada que relembre uma oferenda ou algo do tipo, mas um túmulo limpo, bem cuidado e florido. Por algum momento, fiquei sem saber como proceder no túmulo, o que observar, como lidar frente à lápide. Sozinha e com o cemitério vazio, não soube o que fazer. Tirei algumas fotos do local como forma de registro. De certa forma, senti como se tivesse sido um encontro com Chico Preto, ou pelo menos com seu túmulo. Intimamente, pedi licença ao pai-de-santo para contar um pouco da sua história e trajetória de vida.

Acredito que, para além das justificativas deste trabalho, já referidas na introdução, é importante o resgate histórico e a preservação de memórias de figuras caras às religiões afro-brasileiras no norte de Minas; um resgate da história regional, das suas heranças ancestrais negras e Chico Preto é uma dessas pessoas que deixou um legado. Assim, recontar, ao menos superficialmente, a história desse relevante nome da cultura popular negra norte mineira é atentar para os heróis esquecidos e marginalizados, mas que lutaram para a manutenção de suas práticas religiosas em Montes Claros e região.

Figura 19 – Túmulo de Chico Preto, no cemitério municipal de Montes Claros.



Fonte: Da autora, novembro de 2021.

A trajetória religiosa de Chico Preto se assemelha também à trajetória de dona Rosa e de Pássaro Preto, pois desde a infância, Chico Preto já carregava sinais de sua mediunidade. Dona Rosa conta que Chico Preto sofreu muito na infância, pois sua mediunidade era muito afluada e o pai de Chico Preto, avô de dona Rosa, batia muito nele, pois não acreditava que uma criança pudesse ter um contato tão íntimo com os “seres do além” e fazer curas e milagres, através de garrafadas e benzeções, tal qual Chico Preto fazia.

Chico Preto nasceu em 1935 no município rural de Manga. Localizada no norte de Minas Gerais, às margens do Rio São Francisco, Manga na década de 1930 era um reduto do catolicismo e do coronelismo. Pode-se imaginar que neste contexto uma criança que se relacionava com entidades e operava pequenas benzeções e curas representava uma afronta para os pais, o que custou muitas surras ao então menino. Na época da infância de Chico Preto, o rio São Francisco exercia um papel relevante para a integração nacional, transportando grande número de mercadorias e pessoas através da navegação. Devido a isso, muitos passageiros, aproveitando a parada dos barcos e vapores na cidade de Manga, procuravam auxílio para as doenças que lhes afligiam durante a viagem, como

dor de dente, dor de barriga, enjoo, gripe, febre etc. Chico Preto, então, começou a atender esses viajantes e pessoas da cidade, sendo extremamente repreendido pelo seu pai, que não acreditava no dom de seu filho. Dona Rosa disse que seus avós, os pais de Chico Preto, devido à ignorância, não reconheciam os dons espirituais da criança e bateram demais no pai-de-santo durante a infância.

Paula Montero, em *Da doença a desordem* (1985), recria bem o ambiente histórico vivido no Brasil antes das práticas médicas se tornarem hegemônicas e descreve o processo de desagregação das terapêuticas tradicionais, o que pode lançar luz ao contexto histórico vivido por Chico Preto na infância em sua cidade natal na década de 1930. Segundo a autora, as práticas terapêuticas populares foram hegemônicas no Brasil até o início do século XX, uma vez que, dentre variados fatores, destacam-se a inexistência de escolas de medicina no Brasil e o fato de que exercício de profissionais formados era extremamente raro e difícil – visto que a formação desses profissionais se dava, sobretudo, na Europa. Montero cita alguns dados interessantes da época:

O Rio de Janeiro, em 1789, tinha apenas quatro físicos [os físicos, ou médicos propriamente ditos, eram os "bacharéis em Medicina" licenciados pela Universidade de Coimbra ou Salamanca, ou ainda outras escolas ibéricas]; cinco anos mais tarde, este número se eleva para nove. Na capitania do Espírito Santo, segundo Maria Stella de Novaes, nenhum médico residiu ou praticou medicina até 1813. Somente em 1886 chega a Vitória a primeira parteira diplomada: a Sra. Margarida Zanotelli, que passa a exercer oficialmente as funções até então reservadas as curiosas [antigas parteiras] (1985, p. 26).

Assim, a falta de profissionais da área médica no Brasil e de um sistema de saúde consolidado, abriu lacuna para atuação de uma série de atores terapêuticos populares e Chico Preto foi um deles. Conforme disse dona Rosa, Chico Preto tratava de dor de dente, receitava garrafadas, chá para cortar dor de barriga, banhos para diversos fins, benzia as pessoas desde menino, de tudo um pouco ele fazia. Conforme aponta Montero (1985), sobre essas práticas terapêuticas que vigoraram no Brasil até o século XIX – e que de certa forma estiveram presentes na infância de Chico Preto e ao longo de sua trajetória – elas congregam as três matrizes culturais brasileiras: a indígena, a africana e a ocidental cristã⁴⁵.

Antes de completar seus 15 anos, ainda muito jovem, Chico Preto saiu de sua cidade natal, Manga, e migrou para São Paulo, no estado do “progresso”. Depois de anos

⁴⁵ Há uma série de pesquisas além de Montero (1985), que lançam luz sobre o ambiente sociorreligioso no qual Chico Preto viveu a sua infância e gostaria de destacar a pesquisa de Donald Pierson, *O homem no vale do São Francisco* (1972), cujo acesso é extremamente difícil.

trabalhando em uma fábrica de algodão em Araçatuba, se mudou para o estado da Bahia, onde de fato, consolidou sua trajetória religiosa e onde passou alguns anos, divididos entre Nazaré das Farinhas e Cachoeira de São Felix. Na Bahia, Chico Preto foi preparado na Umbanda e no lado da Quimbanda e da Magia Negra por uma mulher chamada Cecília Capeta. Atualmente, nem dona Rosa nem Pássaro Preto têm contato com terreiros da Bahia ou com os possíveis sucessores de Cecília Capeta – como comumente ocorre no Candomblé, quando um terreiro “deriva” de outro. Pássaro Preto narra a trajetória religiosa de Chico Preto e suas raízes da seguinte maneira:

Todo mundo sabe que a gente é da raiz de Chico Preto, ele é meu avô, Cecília é minha bisavó, e mãe Rosa é minha mãe. Então a gente tem essa sequência. E eu não sinto e não acho a religião nossa diminuída, nem maior nem menor que nenhuma. Nem menor que o Candomblé, nem maior que o Candomblé, nem menor que muitas Umbandas, nem maior... porque muita gente fala: ah, porque tem raiz isso e aquilo outro. Eu tenho histórico religioso de bisavó, que era lá Nazaré das Farinhas e Cachoeira de São Felix, pesadíssima, eram as titias, do beirão, careca, aquele povo que tinha o nariz furado, muita energia mesmo e passou tudo pro véio Chico. Chico Preto viveu 10 anos dentro do Candomblé, ele nunca raspou. Dez anos. Boaideiro pegava ele e derrubava no chão, o povo pensando que ele tava bolando pra raspar de santo, só que não era, era o boiadeiro dele. Aí que ele foi entender isso e foi para a Umbanda, mas ele sabia muito de Candomblé (Entrevista com Pássaro Preto, 19 de novembro de 2019).

Na década de 1950, Chico Preto voltou ao norte de Minas, estabelecendo-se em Montes Claros e tocando a sua Umbanda e Quimbanda. O primeiro registro em cartório do Centro Espírita Estrela do Oriente foi feito por Chico Preto em 1958, documento ainda guardado e mantido pelos sacerdotes⁴⁶. Tanto dona Rosa como Pássaro Preto relatam o início do estabelecimento de Chico Preto em Montes Claros como um tempo de muita perseguição policial e estigma às práticas religiosas dos terreiros, e ressaltam a autenticidade do antigo pai-de-santo em afirmar as suas práticas religiosas da Quimbanda:

Nessa época [do estabelecimento de Chico Preto em Montes Claros], já era complicado ser espírita, entre aspas, porque não era espírita, era umbandista-quimbandeiro igual nós somos. O único pai-de-santo aqui de Montes Claros que assumiu mesmo a Quimbanda, mesmo as pessoas falando tudo da Quimbanda, o negativo da Quimbanda, foi ele [Chico Preto]. O povo perguntava pra ele: você toca Quimbanda? E ele falava: toco Quimbanda, dou comida aos meus *Exus* lá em casa, dou comida pros meus *Exus*, mato bode, aquilo e aquilo outro. E os outros pais-de-santo na época falavam: não, nós toca Umbanda e trabalha com algumas entidades da esquerda, da esquerda que eles falavam. E Chico Preto não, falava que isso era Quimbanda (...) ele que trouxe a parte de referência de *Exu* pra Montes Claros, porque na época ele foi o único que teve peito, porque polícia corria atrás, delegado e tudo (Entrevista com Pássaro Preto, 19 de novembro de 2019).

⁴⁶ Este documento está em anexo no caderno de fotos.

Nesse sentido, Chico Preto teve uma atuação política importante para as religiões afro-brasileiras em Montes Claros nas décadas em que exerceu seu sacerdócio. O pai-de-santo foi presidente, por mais de uma vez, da então Federação Umbandista de Montes Claros – que atualmente tem o nome de Associação de Umbanda e é pouco atuante no campo religioso. Além disso, Chico Preto estabeleceu importantes redes de contato entre os terreiros na região. Com constância, dona Rosa cita que “antigamente o povo de macumba era mais unido”, que Chico Preto doou muitas cestas básicas para os terreiros, bem como havia mais solidariedade entre os sacerdotes, e assim se fortalecia a rede de relação entre os membros dos terreiros. Ademais, Chico Preto teve um diálogo importante com a polícia civil, tendo registrado, em 1960, o terreiro na delegacia de jogos e costumes, conforme documento no anexo de fotos. Toda movimentação de Chico Preto, tanto dentro do campo afro-religioso de Montes Claros como para fora dele, fez com que, ao longo das décadas, o pai-de-santo ficasse conhecido na cidade e na região.

Um aspecto da vida de Chico Preto constantemente lembrado – e que de certa forma, contribuiu também para aumentar a notoriedade do pai-de-santo – foi a sua conturbada vida amorosa e sua fama de namorador. Dona Rosa conta que a primeira esposa de Chico Preto, que veio com ele e os filhos quando o pai-de-santo se reestabeleceu em Montes Claros, abandonou a família e voltou para São Paulo. Esse foi um dos motivos pelos quais dona Rosa, ainda jovem, saiu de sua cidade natal, Manga, e foi morar em Montes Claros com seu tio biológico, Chico Preto: para ajudar a criar os primos e assessorar o pai-de-santo em suas atividades religiosas, uma vez que ele tinha sido abandonado pela própria esposa. Depois de seu primeiro malsucedido casamento, vieram vários outros, totalizando, segundo Pássaro Preto, treze casamentos ao longo da vida de Chico Preto.

Ressalta-se que, conforme já apontado no capítulo anterior, a quantidade de filhos biológicos de Chico Preto é grande e até hoje incerta, sendo isso um dos dificultadores para a segurança jurídica quanto à propriedade do terreiro por dona Rosa. Sobre o aspecto namorador de Chico Preto, Corina, a pombagira do pai-de-santo, compôs o seguinte ponto (música ritual):

Chico de Marcolina⁴⁷, é roxo de namorar,
 Namora com uma, duas, três moças, com todas três quer casar
 Maria é da banda de dentro, Antônia é da banda de cá,
 Josefa, você lava essa roupa, que é Pedrina quem vai engomar,
 Depois dessa roupa engomada, é outra que vai amarrotar

⁴⁷ Marcolina é o nome da mãe biológica de Chico Preto.

Porque Chico de Marcolina, é roxo de namorar
(Ponto da Pombagira Corina sobre Chico Preto).

Esse ponto é tocado e cantado atualmente nos terreiros, porém adaptado a dona Rosa. Depois da morte de Chico Preto, Corina, a pombagira, adaptou o ponto para a mãe-de-santo, pois além do cargo de sacerdotisa do terreiro, dona Rosa também herdou de seu tio Chico Preto uma vida amorosa conturbada e fama de namorada.

Dentre outras várias questões que este fato possa suscitar – os múltiplos casamentos de Chico Preto e muitos filhos biológicos – gostaria de chamar atenção à noção de família na trajetória deste pai-de-santo. Além do terreiro, apresentado no Capítulo 1, Chico Preto, depois que se estabilizou financeiramente, construiu uma grande casa às margens da Lagoa da Pampulha de Montes Claros⁴⁸, contendo mais de 10 suítes, divididas pelos três andares da casa. Conforme me disse dona Rosa, ela conviveu pouco na “mansão”, forma como ela chama a casa construída pelo pai-de-santo para abrigar seus filhos biológicos, esposa, ex-esposas, irmãos, parentes, amigos e agregados. Tanto na construção do terreiro, local com 1mil m² feito para abrigar as entidades, como na construção da sua grande casa percebe-se uma noção espaço para abrigar uma família aberta, que pode sempre agregar mais pessoas, e mais entidades, num processo constante de criação de parentesco, tanto físico – explicitado, sobretudo, pela quantidade de casamentos, modo de formação de aliança e produção de parentesco por excelência – quanto espiritual, com as entidades. Assim, acredito que idealizar grandes construções – tanto do terreiro quanto de sua “mansão” particular – indica uma noção de família que é grande, extensa, agregadora, aberta e com lugar para mais um. Tal qual escrito na sua lápide, Chico Preto é lembrando enquanto uma pessoa acolhedora e amorosa, em uma explícita comparação com a figura materna: “Um pai que também era uma mãe...”.

Conforme aponta Ahlert (2013), para o contexto etnográfico afro-religioso de Codó no Maranhão, o terreiro possibilita uma noção de família não substantiva, aberta e passível de ser modificada, podendo incluir membros e fazer novos parentes, sobretudo pela participação e convivência na família. Assim, acredito que na trajetória de Chico Preto as entidades – como dona Corina, a pombagira que ficou de herança para dona Rosa e até hoje trabalha no terreiro – e os familiares – quer seja os pais, na infância, repreendendo suas manifestações religiosas, como a própria dona Rosa, sua sobrinha biológica – estão presentes e relacionados em momentos relevantes de sua vida e trajetória

⁴⁸ Uma réplica da Lagoa da Pampulha da capital mineira, Belo Horizonte.

sacerdotal. E essa família, que se mistura e cujas fronteiras de sangue e de santo são estreitas, é permeada por uma noção aberta e não substantiva. Porém, para manter a família, é preciso alguns requisitos, que são permeados pela lembrança e pelo cuidado (Rabelo, 2014). Assim, mesmo sendo um suplício, todo ano, no dia 12 de outubro, dia de Nossa Senhora Aparecida e dia do falecimento de Chico Preto, é rezado o terço em homenagem ao pai-de-santo, conforme descrito no primeiro capítulo. De joelhos e em frente ao congá de Umbanda, são rezados uma infinidade de ave-marias intercaladas com pai-nosso e salve-rainha. Assim, a lembrança – quer seja através das rezas na data da morte de Chico Preto, ou pela alusão do fundador em variados momentos, tanto no cotidiano como nos rituais – é um modo do pai-de-santo, falecido, permanecer na família. Conforme escreve Ahlert (2013):

Se a família é um grupo aberto e maleável, que pode receber novos membros e assim ser formada por parentes de sangue e de “consideração”, é preciso assumir algumas responsabilidades e comportamentos para ser considerado familiar. Em campo percebi que existiam três expectativas de comportamento em relação aos familiares: fazer companhia (mesmo na distância), lembrar-se dos familiares (inclusive dos mortos) e cuidar das pessoas. Estes também são comportamentos esperados na relação entre filhos e pais de santo, e na convivência com os encantados. Nas relações, sempre se espera e se reforça a importância de fazer companhia, lembrar e cuidar dos outros (2013, p. 123).

Tratar a família pela chave do cuidado foi uma das formas como dona Rosa se referia a Chico Preto e à sua relação com o pai-de-santo. Com constância, em momentos variados de nossa convivência e sobretudo nas entrevistas gravadas, a mãe-de-santo aciona o cuidado como eixo condutor da sua relação com Chico Preto: ela se mudou de sua cidade natal para Montes Claros, para “olhar os filhos de Chico Preto”, uma vez que a primeira esposa do pai-de-santo o havia deixado. Ou seja, com pouca idade, dona Rosa arrumava, levava e buscava seus primos, filhos de Chico Preto, na escola; fazia comida e cuidava da casa. Na juventude adulta, dona Rosa conta que viajou muito com Chico Preto, cuidando, dessa vez, não mais dos filhos do pai-de-santo, e sim das entidades e das “coisas do espiritismo”; em sua fase adulta, quando Chico Preto ficou doente, foi dona Rosa que o acompanhava e cuidou dele até o fim da vida, cozinhando, fazendo companhia, dando remédio e lavando sua roupa.

Conforme a fama do pai-de-santo crescia, suas entidades também iam ficando conhecidas, sobretudo pelas suas curas, como o boiadeiro Estrela do Oriente e o Exu Veludo. Ao longo da pesquisa, dona Rosa contou algumas curas feita pelo pai-de-santo – ou melhor, pelas entidades de Chico Preto. Além do boiadeiro Estrela do Oriente, que ganhou o lote para construção do terreiro devido à cura de um cliente, outra entidade

muito referida não só pela mãe-de-santo, mas também pelas médiuns mais velhas do terreiro, é o Exu Veludo de Chico Preto. Esse Exu é um tipo de entidade “curadora” e logo no início da trajetória de Chico Preto, o Exu Veludo fez o parto de uma criança. Assim narrou dona Rosa:

Quando ele chegou aqui em Montes Claros, ele foi morar ali na rua Santa Efigênia, lá perto de nós, e não tinha nem uma cama pra deitar. Aí a fama dele começou, que ele morava no quartinho, e tinha uma mulher grávida, e esse menino não nascia, essa mulher com o menino passou o tempo de nascer. Aí a finada Joaquina viu Chico Preto benzendo alguém, e falou com a mulher: “tem um moço ali que benze, vai lá pra ele benzer você. Esse menino seu, só sentindo dor e não nasce”. Aí quando chegou lá, ele falou com a mulher assim: “vem aqui de noite que eu vou trabalhar pra você porque seu parto tá amarrado.” Aí a mulher foi. Chegando lá Chico Preto recebeu Exu Veludo, pediu um lençol branco, jogou em cima da mulher e fez o parto. Ele incorporou com Exu Veludo e Exu Veludo veio e mandou a mulher deitar, e jogou um lençol branco em cima dela e ela ganhou neném. Tava amarrado (Dona Rosa, entrevista, 15 de março de 2020).

Além da fama do pai-de-santo e de suas entidades, seus animais de estimação também ficaram conhecidos em Montes Claros. É de conhecimento no bairro Antônio Pimenta, bem como na cidade, as histórias dos bodes de Chico Preto. Nas décadas de 1960, 1970 e 1980, Montes Claros era uma cidade mais rural do que atualmente, de modo que Chico Preto criou vários bodes nos arredores do terreiro ao longo do tempo e várias histórias sobre esses bodes são contadas e permanecem no imaginário coletivo montesclarence. Durante a pesquisa, algumas situações me foram relatadas envolvendo o bode de Chico Preto. Em visita à casa de dona Silvana – que além de médium do terreiro é também sobrinha biológica de Chico Preto (e, portanto, prima de dona Rosa) – quando disse rapidamente sobre a pesquisa e a tese de doutorado, o filho dela logo foi falando de suas lembranças que envolviam Chico Preto, e me disse que, ainda criança, via o bode de Chico Preto andar de ônibus! Disse que ele presenciou o motorista abrir a porta do ônibus e o bode entrar, para descer em alguns metros na frente. Ressalto que em variados momentos da pesquisa, quando eu acionava a figura de Chico Preto, o bode dele era lembrado, bem como outras histórias⁴⁹.

⁴⁹ Conforme já citado no primeiro Capítulo, ressalto que há reportagens e blogs na internet que resgatam algumas “histórias” que ficaram no imaginário montesclarence sobre Chico Preto, e destaco aqui algumas: “Existe ainda a história de um famoso Pai de Santo montes-clarense, já falecido, conhecido como Chico Preto, que segundo os adeptos dos cultos de magia morria às sextas-feiras, era sepultado pelos seus filhos de santo no cemitério Bonfim e ressuscitava no dia seguinte, aparecendo saudável e como se nada tivesse ocorrido”. Disponível em: <https://webterra.com.br/2021/02/17/rezas-encantamentos-feiticos-e-despachos-nas-encruzilhadas-sao-comuns-no-periodo-da-quaresma/>. Acesso em 11 de outubro de 2021. “Várias lendas são contadas sobre os bodes de Chico Preto, chamados de “Zebedeu”: “Certa feita, carente de mimos degustativos e melindres, o bode de Chico Preto, como é também chamado, foi parar em uma frutaria localizada na Ponte Preta (sob a linha férrea). Não sendo ente humano e como não carrega dinheiro

Não obstante esses fatos, a fama de Chico Preto e de seu terreiro tomaram dimensões nacionais a partir de um episódio que chocou o país. Em dezembro de 1992, o ator da Rede Globo, Guilherme de Pádua – juntamente com sua esposa à época, Paula Thomaz – assassinou a punhaladas sua colega de trabalho Daniella Perez, filha da autora Glória Perez, com a qual fazia par romântico na novela *De corpo e alma*. Durante o processo de investigação do crime, dentre as várias versões que vieram à tona pela imprensa⁵⁰, foi especulado que o assassinato teve motivações religiosas, sendo feito para “rituais de magia negra”. Guilherme de Pádua é mineiro de Belo Horizonte e, conforme me disse dona Rosa, ele tem familiares na cidade de Montes Claros. Na época do crime, ele havia frequentado o *Centro Espírita Estrela do Oriente*, o qual ainda era liderado por Chico Preto e muita especulação surgiu, atraindo para o terreiro reportagens e investigações – incluindo reportagens em grandes veículos de comunicação da época. No entanto, apesar das especulações, juridicamente não foi comprovado a associação do crime com o terreiro nem com o líder Chico Preto. No imaginário da cidade de Montes Claros, pairam várias histórias sobre esse pai de santo e sua fama de poderoso macumbeiro expande as fronteiras do norte de Minas. Com a morte de Chico Preto, na década de 1990, dona Rosa, sua sobrinha biológica e filha de santo, deu continuidade às práticas religiosas da casa, e atualmente, junto com Pássaro Preto, seu filho de santo e sucessor, ambos dirigem o terreiro.

Chico Preto e a instauração do quarto de vodum

O chefe de cada casa é um artesão politeísta (BARBOSA NETO, 2012, p. 23).

é porque ali antigamente onde fez o vodum/magia negra lá cavucava pra fazer barro, pra construir o terreiro. Então ficou um buraco. Ficou um buracão. Então quando chovia, enchia de água. Ai a gente não carregava água na cabeça mais [do córrego próximo ao terreiro para a construção]. Ai um dia ele [Chico Preto] falou assim: ‘ah, vou por um barco aqui pra Iemanjá’, arrumou uma gamela e pôs um tanto de coisa, soltou o barco assim e o barco nem saiu do lugar. Ai ele falou: “não, aqui não vou fazer nada pra Iemanjá não”. Ai ele falou assim: “esse ano na quaresma vou dar uma andada por aí e vou ver o que eu faço por

de qualquer espécie, chegou na maior cara dura subiu na banca e devorou maçãs, peras e outras gostosuras. O proprietário, sabedor das artes da além fronteira de onde o invasor é originário, tomou cuidado. Defendeu-se, colocando uma cesta de frutas em definitivo à entrada. Nela afixou uma placa: “Repasto do Zebedeu!” Ficava assim posta e em definitivo, para quando bem o aprovesse e a sua disposição, a refeição “light” do respeitado personagem de chifres citado”. Disponível em://<https://montesclaros.com/mural/imprimir.asp?codigo=67668>. Acesso em 11 de outubro de 2021.

⁵⁰ Conforme atestam algumas reportagens encontradas na internet. Disponível em://<http://www.daniellaperez.com.br/?cat=7>. Acesso em 20 de janeiro de 2020. Disponível em:// <http://albertobouchardet.blogspot.com/2015/12/guilherme-de-padua-assassino-de.html>. Acesso em 20 de janeiro de 2020.

aqui”. Aí por onde ele andou ele viu, chegou e fez lá. Foi isso (Dona Rosa, entrevista em 21 de novembro de 2021).

Dentro da trajetória deste pai de santo, rapidamente aqui exposta, gostaria de refletir sobre um episódio específico, que diz muito sobre a relação entre humanos e entidades na umbanda e na quimbanda e como essa relação é marcada por questões como a busca, o teste, sensibilidade, hesitação e a dúvida.

Esse episódio diz respeito à construção do quarto de vodum (também chamado de quarto de magia negra) e revela o modo como Chico Preto comunicava e lidava com as variadas entidades do universo pluralista quimbandeiro. Seguindo as ideias de Souriau (2015), para quem as coisas possuem um inacabamento existencial, acredito que para a existência do terreiro foi necessária uma ação instauradora de Chico Preto, o artista, idealizador e líder da construção desse local, que contou com amplas redes de relações e conexões. Assim, gostaria de aproximar a figura do pai-de-santo como um artesão instaurador de outras existências.

A ideia de instauração, proposta por Souriau (2015) e retomada por Latour (2014), remete à experiência do fazer, sendo que os seres que povoam o universo, cada um com seu modo de existência, precisam ser feitos, instaurados, em uma trajetória que se faz através de outros. O filósofo Etienne Souriau, na década de 1940 na França, apontou para o caráter inacabado de todas as coisas. No intervalo entre o ser e o não ser, Souriau vê uma enorme variedade de modos de existência se fazendo. Tal como escrevem Latour e Stengers (2015, p. 21) sobre o livro de Souriau: “Tudo é esboço; tudo pede realização: a mera percepção, mas também a vida interior, a sociedade. O mundo dos esboços espera que nós o retomemos sem nada nos prometer e nada nos ditar”.

Assim, seguindo as ideias de Souriau (2015), nesse mundo de esboços – onde a existência completa dos seres exige uma ação instauradora de outros – há dois planos de existência, ou melhor, um mesmo plano de existência duplicado em si mesmo: uma “existência virtual”, enigmática e distante, onde os seres existem numa espécie de “penumbra”; e uma “existência concreta”, enquanto atualização dos modos de existência virtuais. Para que um modo de existência deixe o seu estado de virtualidade para a concretude, é necessário, assim, um “processo instaurativo”.

Souriau recorre à imagem do artista produzindo uma obra para tratar da instauração. Durante o processo instaurativo, destaca a agência da própria obra, que “ainda não feita se impõe como uma urgência existencial” (2015, p. 63). Para ele, o procedimento instaurativo é como um drama composto de três personagens: a obra a se

fazer (ainda em estado virtual, numa espécie de limbo); a obra no modo de presença concreta; e por fim, o artesão, instaurador, que procura realizar a eclosão do ser que ele tomou sob sua responsabilidade. O tom artístico do processo instaurativo, bem como o apelo da obra para sua existência e a responsabilidade do artesão, são guias para o pensamento de Souriau:

O ser em eclosão reclama sua própria existência. Diante disso, só resta ao agente se inclinar diante da vontade própria da obra, decifrar essa vontade, abnegar a si mesmo em favor desse ser autônomo que ele procura promover segundo seu próprio direito à existência. Nada é mais importante em todas as formas de criação que essa abnegação do sujeito criador em relação à obra a fazer (p. 10).

Tendo como referência algumas ideias de Souriau e Stengers, Rabelo e Souza (2018) refletem sobre agência no contexto do candomblé e em práticas científicas envolvendo humanos e animais. De antemão, as autoras apontam que pensar agência na chave binarista da atividade e passividade é problemático, sobretudo para os contextos etnográficos pesquisados por elas, onde submissão e entrega fazem parte da formação dos agentes. Inspiradas em Stengers (2009), as autoras questionam se nesse debate sobre agência, pautado no par ativo *versus* passivo, as perguntas estão sendo bem formuladas: “É mesmo esta a pergunta a ser feita: quem é agente e quem é paciente?” (2018: 110). Lançando outras luzes à questão, as autoras então buscam compreender a agência entre fiéis e orixás, bem como entre cuidadores e animais no biotério, através das trajetórias que as entidades venham a traçar. Deixando nos bastidores o par binário ativo *versus* passivo, salta aos olhos um tipo de agência que é distribuída e cuja essência ou origem não é possível descobrir. O que as trajetórias revelam, quer seja na relação entre o fiel e o orixá, ou no contexto do biotério entre animal e cuidador, são os apelos dos não humanos para serem cuidados e engajados em obrigações mútuas⁵¹.

⁵¹ “Atividade e receptividade são inseparáveis em relações que se definem por obrigações: humanos precisam ser tocados ou concernidos pelos apelos dos não humanos, para cuidar e investir em suas obrigações com eles. Nesse tipo de vínculo, além disso, é impossível dizer ao certo de onde parte a atividade: a agência é sempre distribuída. Para Stengers, agência é melhor entendida como evento de conexão (Souza e Rabelo, 2018, p. 111).

“a agência no candomblé é propriedade que circula entre humanos e não-humanos que se constituem juntos por suas obrigações. É propriedade posta em circulação pelo poder que certas situações têm de mobilizar seus participantes: ao criar, com auxílio de técnicas, situações para o encontro das entidades com os médiuns, abrindo caminho para uma trajetória de coaprendizado. O que vai resultar dessa trajetória não se sabe de antemão” (2018, p. 121).

Sobre o contexto do candomblé, as autoras apontam questões interessantes para pensar Chico Preto como um instaurador do terreiro, uma vez que no texto, elas se referem à mãe-de-santo enquanto uma pessoa que instaura, no sentido mesmo de fazer, santos (orixás) e iaôs (outras pessoas). Nesse processo, chamado de feitura no candomblé, é preciso abertura para relação de ambas as partes, o que inclui aprendizado, conhecimento e confiança mútua:

Na feitura, a mãe de santo tem à sua frente a tarefa de instaurar uma iaô e um santo. Mas, como o escultor descrito por Souriau, ela não detém o controle completo: precisa estar sensível ao apelo do santo, atenta aos sinais da sua presença, disposta a retirar sua existência da penumbra com as ferramentas que têm à sua disposição. O sucesso de sua atividade depende também de sua receptividade à situação, à demanda da iaô e à vontade do santo (2018, p. 116).

Assim, rapidamente expostas as ideias de Souriau, (2015), Latour (2014) e Souza e Rabelo (2018) bem como a noção de instauração, pretendo apresentar a construção do terreiro de Chico Preto, sobretudo o quarto de vodum, como um processo instaurativo, sendo Chico Preto o artesão instaurador de outros modos de existência, com os quais se negocia, há hesitação, ambiguidade, etc.

Dessa forma, o lote do terreiro de Chico Preto, sem as construções – e negociações – feitas pelo pai-de-santo, vivia em uma “penumbra existencial”, como uma obra a se fazer; enquanto um agente instaurador, Chico Preto teve de lidar com as entidades que ali residiam, com as consequências das modificações que ele mesmo, a comunidade e os pedreiros faziam no lote (como o buraco gerado por apanhar barro do próprio terreno), com os vizinhos, delegados, polícia etc. Percebe-se, assim, que nesse percurso de construção do terreiro, várias questões estão presentes. Latour (2014) destaca que essas três questões, “liberdade, eficácia e errabilidade”, são comuns a todo procedimento instaurativo de um modo de existência.

Conforme descrito no primeiro capítulo, o *Centro Espírita Estrela do Oriente*, terreiro onde fiz o trabalho de campo, foi construído por Chico Preto na década de 1950 em um terreno doado para o Boiadeiro Estrela do Oriente, devido a uma cura operada pela entidade para um cliente. Porém, neste lote doado para as atividades religiosas do Boiadeiro e do pai-de-santo, não havia nenhuma construção, apenas o lote vazio, com mais de 1 mil m². Assim, toda a arquitetura do local, planejamento e execução foi feito pelo pai-de-santo e pelas pessoas que faziam parte de suas redes de relações.

Paulatinamente, foram erguendo-se os muros e sendo feitas as primeiras construções do terreiro. Para isso, foi tirado material do próprio solo para confecção de

tijolos de barro para a construção das estruturas, o que ocasionou um grande buraco no meio do terreno. Sem telhado, no período das chuvas, o buraco alagava e formava uma grande poça de água, uma espécie de lago no meio do terreiro. Incerto sobre aquele espaço que ia se formando, Chico Preto teve a ideia de consagrar o lugar em homenagem a Iemanjá, seu segundo orixá de cabeça e de grande importância na Umbanda, construindo uma fonte ou um lago em homenagem a sua santa. Para confirmar suas intenções de consagrar o lugar para Iemanjá, decidiu colocar um barco para o orixá.

Conforme narrado por dona Rosa, Chico Preto fez um balaio para Iemanjá, porém esse orixá não respondeu: “o barco nem saiu do lugar”. A recusa de Iemanjá em aceitar a oferenda aponta algumas questões, sobretudo para a hesitação e imprevisibilidade, que possibilitam novos caminhos de ação e um espaço para negociação que não estava estabelecida, lembrando o que Stengers (2015) chama de uma “negociação cosmopolítica”. Dessa forma, percebe-se que a instauração do terreiro não segue um projeto pré-definido, cuja criação se dá no vazio (*ex-nihilo*), mas envolve incertezas, oscilações, titubeação, negociações com variadas entidades, “mudanças de planos”, como escrevem Rabelo e Souza (2018):

Pensar a produção da obra como materialização de um projeto é esquecer o percurso incerto, pontuado de encontros e demandas não previstas a exigir do artista compromissos de última hora, mudanças de planos; é ignorar o poder da situação de provocar seus participantes a agir. Tomar o artista como agente principal do processo de criação é esquecer que ele não é sempre ativo – precisa deixar-se conduzir pelas potencialidades do material sobre o qual trabalha – e que tampouco concentra toda a atividade (2018, p. 114).

Dessa forma, com a recusa de Iemanjá em se estabelecer naquele local, Chico Preto teve que andar por vários lugares, pesquisar, refletir, consultar pessoas e entidades sobre o destino daquele buraco no terreiro. Durante a quaresma, ele então fez uma visita ao inferno e de lá veio resoluto: aquele lugar recusado por Iemanjá estava reservado para Lucifér e para as energias do inferno e da linha de magia negra. O buraco feito no centro do terreiro decorrente da construção dos tijolos e recusado por Iemanjá, foi drenado e o espaço se transformou, então, no quarto de vodum, onde residem as energias e forças maiores da casa. Esse quarto, descrito ao longo da tese, é a representação espacial e material do inferno, morada de Lucifér: subterrâneo, escuro, úmido e quente. Tem-se acesso a ele através de uma rampa, por onde se desce para o quarto subterrâneo de magia negra. Vale ressaltar que, não obstante Iemanjá ter recusado habitar o local que posteriormente foi reservado ao quarto de vodum, ela não recusou a relação com Chico Preto nem se recusou a habitar o terreiro. Assim, o pai-de-santo fez uma espécie de

assentamento, um “local de firmeza” no barracão de umbanda, ao lado direito, para Iemanjá.

Essa visita de Chico Preto ao inferno, que lhe rendeu elementos para a construção e acabamento do terreiro de uma forma geral, bem como para o quarto de vodum, foi um momento de grande significância na trajetória do pai-de-santo e foi reproduzido para mim algumas vezes no campo. Conforme me relatou Pássaro, através de uma forte corrente espiritual feita em uma encruzilhada pelos antigos médiuns da casa, Chico Preto conseguiu descer até o inferno e chegar às portas deste local. Porém, ele não foi muito bem-sucedido na sua viagem, pois não conseguiu falar com o dono do local (Maioral), sendo recebido apenas pelos porteiros do inferno. Chico Preto, ao chegar no inferno, solicitou uma conversa com o chefe, e recebeu como resposta uma condição estabelecida pelo próprio Maioral para que o pai-de-santo tivesse uma audiência com ele, o chefe supremo do inferno: suportar uma surra de chibata de couro cru. Chico Preto não conseguiu cumprir a condição estabelecida por Maioral. Sofrendo muito com as dores da surra, ele apelou à Nossa Senhora para que o livrasse e o povo do inferno o soltou de volta na encruzilhada. O pouco que viu do inferno, ele representou no salão de quimbanda, sendo os três Exus pintados na parede fruto dessa sua curta estadia “nos quintos”. Coloco aqui o relato em que Pássaro Preto trata com mais detalhes dessa viagem de Chico Preto ao inferno:

Pássaro Preto – Chico Preto foi honrado de ter a graça de ir onde eles [os exus] estavam. Apanhou de couro cru lá, voltou...

Táisa – Isso tudo em sonho?

Pássaro Preto – Não, em vida. Os médiuns na encruzilhada, fazendo a firmeza lá, ele disse: “vocês firmam que agora eu vou no inferno” aí ele foi... e isso não é conto, lenda não, isso é coisa séria mesmo que aconteceu. Ele foi nesse plano astral, “inferno” entre aspas né, e ele chegou no portão, tem os vigias, os guardas, e ele falou assim: “eu quero falar com o dono daí”, e o que tava lá, falou assim: “tem mais de 15 anos que eu tô aqui e não consegui falar”. Ai o mensageiro foi lá, falou com o chefe, com a força maior, aí falou: “se ele aguentar, dá nele uma surra de couro cru, aquela chibata de couro cru, se ele aguentar a surra, ele pode vim falar comigo”, aí eles começou a bater nele, os dois, e Chico Preto não aguentou a surra e gritou: “Maria valei-me”, e quando ele gritou eles soltaram ele e ele caiu na encruzilhada, em cima da bicicleta, e todo mundo conta, não é que o povo velho ia inventar essa história pra ganhar ibope, é porque aconteceu. Porque o povo quando faz muita... nós somos energias, a física explica isso, a ciência quântica... aí quando tá todo mundo naquela firmeza e naquela força, tudo acontece, entendeu? (Entrevista com Pássaro Preto, 19 de novembro de 2019).

A viagem de Chico Preto ao inferno, que me foi relatada por Pássaro durante entrevista gravada – e que eu também escutei em outros momentos sendo contada por outras pessoas – suscita várias questões, como o risco, o perigo e as consequências sobre

o corpo ao lidar com o inferno e com suas energias. É um evento de provação, que testa a capacidade de Chico Preto de suportar a dor, mas que também coloca em relevo o papel de Maria como intercessora, capaz de intervir mesmo no inferno, em favor daqueles que lhe pedem auxílio. Porém quero chamar a atenção ao importante papel da assistência e dos filhos de santo nesse episódio, bem como dos rituais da quimbanda de forma geral. Muito mais que espectadores, aqueles que adentram os terreiros, quer seja enquanto filhos de santo, ou mesmo como “plateia” ou “assistência”, influenciam no andamento da reunião. Durante os momentos rituais, chamados de gira, sessão ou reunião, as entidades incorporam apenas naqueles que são médiuns, mas as pessoas que não as recebem em seus corpos não são menos importantes. São mesmo essenciais para “firmar o pensamento” e “segurar a gira”. Nos rituais da quimbanda, é necessário que todos os presentes estejam com o pensamento firme, “firmando”, para que haja energia necessária para os trabalhos. Parece haver unanimidade entre meus interlocutores na avaliação de que hoje as pessoas não têm mais firmeza e força para segurar a gira e criar um campo energético forte suficiente que proporcione, por exemplo, uma visita ao inferno, como fez Chico Preto, ou qualquer outra prática que dependa de muita energia. Diferentemente das festas de candomblé – em que domina uma certa distância entre os orixás e a plateia – e se aproximando das festas de caboclo – nas quais a plateia interage muito mais com as entidades, conforme escreve Sheldon (2020) – acredito que o papel da assistência nas festas e rituais da quimbanda é mais ativo: até mesmo o pensamento das pessoas da assistência pode atrapalhar ou contribuir para a firmeza da casa e para seu campo energético. Nos discursos e nas falas dos exus e das entidades da quimbanda, é reforçado que, para mexer com as coisas de exu, é necessário firmeza.

Nos dois episódios marcantes da trajetória de Chico Preto e para a construção de seu terreiro – sendo eles, a recusa de Iemanjá em receber o balaio e se instalar no local, e a viagem do pai-de-santo ao inferno, de onde saiu graças a misericórdia de Nossa Senhora Aparecida – foram essenciais duas figuras femininas com papel de grande destaque na umbanda: Iemanjá e Nossa Senhora Aparecida.

As representações de Iemanjá na umbanda, orixá mais embranquecida do panteão das divindades africanas, remetem a uma bela mulher, com cabelos lisos ondulados, com vestes azuis, geralmente de braços abertos e tendo como plano de fundo o mar. Além de se transformar em um ideal de mulher e mãe, Iemanjá é associada diretamente com Maria, a mãe de Jesus, conforme pontuado por Augras (1989) e Carvalho (2016). Assim, dentre

todos os orixás femininos, Iemanjá é aquela que tem maior prevalência e grande papel de destaque na umbanda:

Na umbanda, Iemanjá recebeu as maiores honrarias, passando a representar o ideário para os modelos femininos. Entretanto, embora se afirme a permanência das deusas oriundas das religiões africanas (Nanã, Oxum, Iansã) e indígenas, seu poder está submisso ao de Iemanjá, que passa a representar excelso modelo de figura feminina (CARVALHO, 2016, p. 48).

Monique Augras (1989) analisa algumas figuras femininas nas religiões afro-brasileiras e se atenta à diferenciação de Iemanjá no candomblé e na umbanda. No candomblé, Yemanjá, enquanto um orixá, através de seus ritos e mitos, assume os aspectos da sexualidade feminina, incluindo traição, incesto etc. Na umbanda, porém, há uma moralização da figura de Iemanjá, por um modelo excelso de figura feminina, com uma espécie de “sublimação da sexualidade”. Iemanjá não é mais vista enquanto envolvida nas tramas com outras divindades africanas, mas se torna Maria, a mãe de Jesus, que engravidou sem conceber o pecado; ou seja, a sempre virgem Maria, desprovida de sexo e sexualidade. Assim, para Augras (1989, p. 28), “os mitos do candomblé tradicional assumem, portanto, diversos aspectos da sexualidade feminina como totalidade”. Por outro lado, a umbanda encarrega-se da moralização e embranquecimento da figura de Iemanjá, processo que a autora chama de “pasteurização das divindades representantes do poder feminino”. Vale ressaltar que, no artigo, Augras (1989) argumenta que essa “pasteurização” pela qual Iemanjá passou na umbanda tem uma figura de contraste: a pombagira. Assim, enquanto no universo umbandista, as pombagiras têm forte impulso sexual, Iemanjá representa o seu oposto, a “sublimação sexual”.

Entre meus interlocutores, Iemanjá também tem papel de destaque sobre o panteão de divindades africanas, pois, além de ser uma figura central para a umbanda, Iemanjá é o segundo orixá de cabeça de Chico Preto, conforme já pontuado. Assim, no terreiro de Chico Preto, foi construído um local para Iemanjá dentro do barracão de umbanda. É a única, dentre as divindades africanas, a ter um local de culto específico no terreiro. Nem Xangô, o orixá principal de Chico Preto, tem um “assentamento” como Iemanjá, visível e dentro do barracão.

Esse “assentamento de Iemanjá” consiste em uma espécie de pia, ou bacia, construída dentro do barracão de umbanda, contígua à parede. Esse espaço também existe no barracão de umbanda do terreiro de Pássaro Preto, e algumas vezes Pássaro me pediu

para levar de Salvador a Montes Claros água do mar, para renovar o assentamento da santa.

Figura 20 – Ponto de firmeza de Iemanjá no terreiro de Chico Preto.



Fonte: Acervo do terreiro, data indefinida.

Figura 21 – Barracão de umbanda do terreiro de Chico Preto. Repare-se, à direita do altar, o local do “ponto de firmeza” de Iemanjá, e no topo do congá de umbanda, Nossa Senhora Aparecida. Ao centro, a estrela do Boiadeiro do Oriente.



Fonte: Da autora, janeiro de 2021.

Se Iemanjá é a divindade africana negra que foi embranquecida na umbanda, por outro lado tem-se Nossa Senhora Aparecida, a santa branca que foi empretecida no Brasil. Dentre todos os santos e entidades, é Nossa Senhora Aparecida que está no topo do altar de umbanda no terreiro de Chico Preto: ela é a mais alta e elevada entre os santos. Foi ela quem socorreu Chico Preto quando ele mais precisou de ajuda na vida – para sair do inferno. Foi no dia de Nossa Senhora Aparecida, 12 de outubro, que o pai-de-santo faleceu. Essa santa, conhecida enquanto a padroeira do Brasil, tem grande destaque no catolicismo popular, na umbanda e na trajetória de Chico Preto, de seu terreiro e seus descendentes⁵².

Na experiência instaurativa do terreiro, Chico Preto fez experimentos, lidou com o erro e com a hesitação. No diálogo de Chico Preto com a sua “obra” (o terreiro), ele se engajou para decifrar as vontades das forças e entidades que residiam naquele local de modo virtual, enigmático e distante, para, através do procedimento instaurativo, conduzir o terreiro e suas entidades a uma existência concreta. Nessa instauração também há liberdade por parte de Chico Preto: esse agente instaurador soube esperar, “andou por aí”, tanto de forma material quanto espiritual (como a viagem ao inferno) e depois dos apelos das forças maiores, construiu o quarto de vodum no subsolo da casa.

Para finalizar, gostaria de chamar atenção que neste mundo inacabado, onde a existência completa dos seres exige uma ação instauradora de outros, coloca-se o tema da responsabilidade. Assim sendo, Chico Preto se tornou responsável pela instauração do terreiro e das entidades, se engajou com elas, atendeu seus pedidos – ou aceitou suas recusas, como no caso de Iemanjá – de modo a explicitar a ambiguidade de se pensar agência na chave da atividade ou passividade, conforme apontado por Rabelo e Souza (2018)⁵³. O processo instaurativo do terreiro por Chico Preto aponta para uma das características primordiais do que Latour (2014) chama de modos de existência: um ser passando pela trajetória de outros. Nesse sentido, toda existência é sempre uma trajetória, uma vez que o Ser só se realiza passando pelos outros, pela trajetória. Nesse emaranhado de trajetórias, nitidamente a agência está distribuída entre pessoas, coisas, entidades,

⁵² Vale lembrar o episódio religioso de grande repercussão nacional envolvendo Nossa Senhora Aparecida, que ficou conhecido como “chute na santa”.

⁵³ “[O artista] é mobilizado pelo apelo da obra, ela lhe concerne; o vínculo entre eles no processo de criação mostra que é impossível determinar ao certo a direção do fazer e do sofrer. Na descrição de Souriau, há de fato uma ambiguidade e uma oscilação constante entre esses vetores” (p. 114-115).

lugares, ficando redutor e pouco elucidativo pensar o processo de construção do terreiro e uma trajetória de um sacerdote em binarismos entre atividade ou passividade.

Chico Preto: o bruxo encantado

Devido à sua astúcia e habilidades políticas, ao grande conhecimento, acúmulo de força e ciência nas áreas da quimbanda e da umbanda, além de seu papel de fundador, Chico Preto – ou seu espírito – virou “encantado”. Para meus interlocutores, não há a aniquilação da pessoa depois da morte; Chico Preto não deixou, simplesmente, de existir. Ele continua existindo e sobretudo dona Rosa continua, em ocasiões específicas, a ter contato com seu pai-de-santo, bem como toda a comunidade de culto cultiva a memória de Chico Preto pelo cuidado e pela lembrança.

Certa vez perguntei a Pássaro Preto se Chico Preto, depois que morreu, virou um egum ou se ele poderia ter virado um exu ou alguma outra entidade. Pássaro me respondeu que não. Eguns são espíritos de pessoas mortas que ficam vagando pela Terra, e devido às suas errâncias, são fáceis de serem capturados e assentados para trabalhos muito específicos. Chico Preto, como era conhecedor dos mistérios da vida e da morte, não pode ser capturado e aprisionado como egum: ele então se transformou em uma categoria muito exclusiva e específica, um outro “estatuto ontológico”, dos seres encantados. Dizer que Chico Preto se encantou é destacar seu diferencial mesmo após a morte, visto que, Chico Preto não é uma alma comum, no sentido de um egum, nem tão pouco Chico Preto depois de morto passou a trabalhar em alguma linha de exu, conforme eu havia perguntado a Pássaro Preto – o que abriria a possibilidade de a incorporações de Chico Preto em algum médium, por exemplo, o que é radicalmente impossível para meus interlocutores. Dona Rosa me disse que há um tempo, um dos cunhados de Chico Preto estava incorporando com o falecido pai-de-santo; ela repreende tal fato com veemência: “é tudo mentira, tudo mentira. Chico Preto falou que quando ele partisse dessa terra pra outra, ele nunca mais vinha em ninguém nessa terra. Eu não sei onde ele [Chico Preto] tá, se ele tá no céu, se ele tá no quinto [dos infernos], não sei onde ele tá não, depois eu vou saber... o certo é que ele não volta em ninguém não, fia, ele encantou, ele era bruxo”.

Entre meus interlocutores e nos terreiros em questão, não se trabalha com os “encantados” e, portanto, não se incorpora, não há espaço de culto e rito e nem se relacionam com esses seres. Dessa forma, essa transformação do estatuto ontológico de Chico Preto após a morte pelo encantamento, coloca-o em uma espécie de “penumbra

existencial”, pois entre meus interlocutores, e na umbanda e na quimbanda de modo geral, não se cultuam os encantados. Portanto, não é possível a incorporação com Chico Preto, sendo ele, após a morte, uma espécie de um professor que fica de longe, de modo que o contato entre dona Rosa e Chico Preto é feito de forma mais etérea, por sonho, uma presença mais intuitiva. É assim que dona Rosa me relata seu contato com o pai-de-santo:

Eu sonho muito assim, com o veio Chico, ele era muito fiel também no que ele me ensinou, eu sonho com ele, ele me explicando as coisas. Eu sonho com ele falando comigo que tá errado, eu sonho com ele falando que tá certo. Quando eu quero fazer alguma coisa que eu tenho uma dúvida eu vou lá no cemitério, sento lá, converso com ele, e a noite eu sonho ele me ensinando direitinho. E o povo chama a gente de bruxo né? ‘Ah, Rosa é uma bruxa’. Todo mundo espírita é bruxo (Dona Rosa sobre Chico Preto, entrevista, 15 de março de 2020).

Essa categoria de seres encantados é muito própria do contexto indígena na região do nordeste do Brasil, especialmente o sertão nordestino. Conforme atestado pela bibliografia⁵⁴, o encantado se caracteriza pela experiência da não-morte⁵⁵. Dessa forma, a experiência do encantado como ex-humano produz aqueles que não morrem, os ancestrais. Isso significa encarar a morte como um “acontecimento produtivo” ou como possibilidade de transformação, tanto do morto (obviamente) como também dos vivos; conforme aponta Simas e Rufino, “a morte é uma radical possibilidade de vida, e a vida pode ser uma experiência cotidiana de morte. Ao invés de ser um conceito, a morte nas macumbas é um jogo disputado, na rasura, a partir das ideias de aniquilação, transformação e transe” (2018, p. 99). Assim, enquanto um encantado, Chico Preto não está morto; ele está vivo e sua agência se dá através da sua lembrança e memória. Conforme aponta Ahlert (2019), “as relações se desdobram no tempo porque são cultivadas na lembrança, o que ativa a presença das pessoas” (p. 459).

Deve-se ressaltar que a agência de Chico Preto – através da lembrança e do cuidado – não se limita à comunidade religiosa fundada por ele e que dá continuidade ao seu legado. O próprio poder público municipal, através da Secretaria de Igualdade Racial, no ano de 2019, homenageou 5 personalidades negras da cidade, sendo uma delas Chico Preto. Foi, então, foi construído um monumento de arte, com o rosto das personalidades, e colocado em uma praça na saída de Montes Claros.

⁵⁴ Couto (2008), Soares (2013) e Souza (2015).

⁵⁵ “Os Pataxó com quem conversei, acreditam que a morte é um infortúnio, além de representar uma ameaça pois ela não conserva a vida dos parentes. Segundo afirmaram-me, muitos deles não conseguem alcançar a condição dos encantados (encantos de luz), pois somente estes saem deste mundo sem se acabar, isto é, sem passar pelo infortúnio da morte” (SOUZA, 2015, p. 141).

Figura 22 – Monumento construído pela prefeitura de Montes Claros em homenagem a Chico Preto



Fonte: Da autora, junho 2020.

2.2 Dona Rosa e seu sucessor Pássaro Preto

Dona Rosa é uma mulher alegre e com muita força, não obstante a dureza dos percalços da vida. Com seus atuais 70 anos de idade, ela gerou cinco filhos: três mulheres e dois homens, sendo que uma de suas filhas morreu há quase dez anos vítima de um AVC. A filha de dona Rosa que teve a sua jovem vida interrompida foi casada com Pássaro Preto e juntos tiveram uma filha, que mora com o pai e está prestes a fazer 18 anos. Portanto, dona Rosa e Pássaro Preto mantêm não só uma relação de mãe-de-santo e filho-de-santo, mas também de ex-sogra e genro. Pássaro Preto, portanto, é viúvo da filha de dona Rosa e pai da neta dela. Atualmente, o pai-de-santo é assumidamente homossexual.

O parentesco religioso e o parentesco biológico se misturaram através da aliança estabelecida pelo casamento, em mais um exemplo etnográfico da complexidade em se separar a “família biológica” da “família de santo” nas religiões afro-brasileiras, conforme muito bem explorado por Flaskman (2018). Dona Rosa diz constantemente que

Pássaro Preto foi gerado na barriga de mãe Mara, mãe biológica dele, mas que na verdade é ela a sua mãe, pois quem o criou, de fato, foi ela, dona Rosa. O desgosto de ter os dois filhos presos, bem como a dor de ter perdido uma filha tão jovem, faz com que dona Rosa constantemente repita sua opinião de que “ter filho é colocar desgraça no mundo”. Dona Rosa frisa que sua família é composta somente por suas duas filhas e seus netos, além dos seus Exus, que, segundo ela, “são os amigos que eu conheci até agora”.

A trajetória religiosa de dona Rosa teve início ainda na infância e conforme as suas palavras: “eu nasci *espírita* e dentro desse *espiritismo* eu vou morrer”. Natural da cidade de Manga, município que fica às margens do Rio São Francisco e aproximadamente a 300 quilômetros de Montes Claros, para onde dona Rosa migrou com cerca de 12 anos de idade, a pedido do seu tio biológico, Chico Preto. Ela descreve sua infância em Manga como um tempo de muito esforço e trabalho “na roça”, em que era difícil conciliar as atividades laborais com os estudos. Relembra também as grandes distâncias andadas a pé para chegar na escola e ir ao trabalho na “roça”.

A mudança para Montes Claros é contada como um momento profético e ocorreu devido a uma visita de Chico Preto à sua mãe, que era irmã do falecido pai-de-santo. Segundo dona Rosa, logo que Chico Preto a viu pela primeira vez, declarou que ela seria sua herdeira:

Oh fia... eu era de Manga, ele [Chico Preto] foi lá em Manga visitar minha mãe e ele me viu, eu era pequena, eu tinha mais ou menos 10 anos, aí ele falou: ‘essa menina vai ser minha herdeira’, e eu achava que era herdeira deles, né? Era herdeira espiritual. (...) aí ele [Chico Preto] veio embora, aí mandou um dinheiro pra minha mãe vim [para Montes Claros] levar nós. Aí cheguei aqui eu já comecei a perder os sentidos da cabeça, saía pro mercado, entrava no mercado e não sabia sair... ao invés de subir pra cá, que eu andava demais a pé e ando até hoje, eu ia pro Alto São João e não sabia onde que eu tava. Ia pro cemitério, entrava e não sabia sair. Já em prol do espiritismo. Aí foi quando ele me pegou e já pegou eu pra tratar no espiritismo porque já era os meus guias já pedindo ajuda pra trabalhar. Então a gente começou... aí eu fiquei mais ele, ele era casado e a mulher foi embora pra São Paulo. E aí eu fui olhar os filhos dele. Eu olhei tudo. Ai quando eu deixei os filhos dele pra lá, já grande... eu levava na escola, buscava, eu levava os de cedo, pegava os da tarde, aí quando os filhos dele já estava todos grandes eu vim pro terreiro. (...) Eu entrei na gira de desenvolvimento, eu tinha... se tivesse muito 14 anos (Entrevista em 21 de outubro de 2021).

A perda de sentidos na sua infância foi interpretada por dona Rosa e por seu tio Chico Preto como um sinal dos seus guias querendo o desenvolvimento da sua mediunidade. Devido à pouca idade de dona Rosa na época, Chico Preto afastou, através de procedimentos rituais, como sacudimento e limpeza, os guias dela como uma forma de preservá-la. No entanto, essa solução foi temporária, pois logo dona Rosa começou a

incorporar com as entidades, sobretudo com os exus, o que fez piorar a sua situação psíquica. Por causa dessa conjuntura, com aproximadamente 17 anos, ela foi iniciada na quimbanda e na magia negra. A iniciação de dona Rosa é uma dupla exceção aos procedimentos usuais do terreiro, pois, primeiramente, lá não é protocolo iniciar menor de idade, e em segundo lugar, costuma-se fazer a iniciação na umbanda antes da iniciação na quimbanda. Conforme visto no primeiro capítulo, a porta de entrada para a quimbanda é a umbanda, devendo-se incorporar e iniciar primeiro na umbanda; porém, a gravidade da situação de dona Rosa exigiu que se procedesse de outro modo, e a então menina Rosa, foi iniciada de forma preliminar na quimbanda. Conforme ela mesma disse:

a gente é sempre preparado primeiro na Umbanda... [mas] eu fui preparada primeiro na Quimbanda, que os Exu muntou em mim primeiro, os Exu muntou em mim, aí que eu endoidei mesmo. Aí eu fui preparada na Quimbanda, eu fiz Magia Negra, fiz Vodum (...) daí depois o Preto Velho dele [de Chico Preto] ainda me expulsou 6 meses porque eu não pedi licença pra fazer desse lado de cá, porque é o Preto Velho que toma conta de tudo, né? (Entrevista dona Rosa, 02 de novembro de 2019).

Vale ressaltar que além de ter sido iniciada primeiramente na Quimbanda, dona Rosa também é canhota, tendo como lado dominante o lado esquerdo.

A iniciação na quimbanda – mais referida pelos meus interlocutores como preparação na quimbanda – é extremamente complexa e rara e pode ser feita apenas durante a quaresma. Conforme me disse Pássaro Preto, para a iniciação, a pessoa se recolhe à camarinha na quarta-feira de cinzas e sai do terreiro apenas no sábado de aleluia, contabilizando mais de 40 dias de recolhimento. Muito mais do que uma iniciação propriamente dita – entendida enquanto o início de uma trajetória religiosa ou introdução em uma comunidade religiosa – acontece entre meus interlocutores da quimbanda uma preparação ao sacerdócio, ou seja, uma confirmação de uma trajetória. Chico Preto iniciou na quimbanda apenas três mulheres, sendo uma delas dona Rosa. Por sua vez, dona Rosa iniciou na quimbanda apenas três homens, sendo um deles Pássaro Preto que, na sua iniciação, tinha apenas 21 anos. Pássaro Preto, sucessor de dona Rosa e com casa aberta há quase 20 anos, ainda não preparou ninguém na quimbanda. Reproduzo aqui a fala de dona Rosa sobre isso:

[Chico Preto] não deixou ninguém com sabedoria, ninguém. Pra falar assim, de filha de santo, deixou duas além de mim. Nós fomos feita juntas na magia, elas morreu e só ficou eu. Ele era tão bom pai-de-santo, que não é igual candomblé. Candomblé você entra e já vai raspar, ele não. Ele só fez três filhos de santo na magia, é coisa séria né?
Taísa – E a senhora fez quantos na magia?

Dona Rosa – Eu fiz três também, mas só Pássaro Preto que aprumou. Os outros preferiu outras coisas, que é Laércio e o Júnior. Mas só Pássaro Preto... porque ele pode ter todos os defeitos, mas o espiritismo ele é sério, leva a sério. Os outros não levou a sério..., mas assim, tem muita gente aí que trabalha, que ganha dinheiro nas costas da gente, fala que é filho de santo de Chico Preto, fala que é filho de santo meu, aí nesse mundo inteiro, mas não tem nada a ver com nós. Eu fui a única, mais ninguém. Se apontar alguém e falar assim: “eu sou filho de santo de Chico Preto, feito por ele”, foi não... só foi eu e duas que morreu. E só (Entrevista em 21 de novembro de 2021).

Assim, a iniciação na quimbanda é tanto um movimento retrospectivo de confirmação de uma trajetória que começou anteriormente – uma vez que aqueles que passam pela iniciação já passaram pelos rituais de limpeza e outras obrigações tanto na umbanda quanto na quimbanda – como também é um movimento prospectivo, que aponta para o futuro: no contexto religioso desses dois terreiros, iniciar alguém na quimbanda é indicar claramente um de seus herdeiros e sucessores. Entre meus interlocutores, apenas Pássaro Preto e dona Rosa passaram pela iniciação, sendo, portanto, os únicos preparados e feitos na quimbanda e na linha de magia negra⁵⁶.

Iniciar-se na quimbanda significa se iniciar na linha de magia negra e cumprir a camarinha para exu. Durante os dias de recolhimento são feitos diversos procedimentos rituais e muitas coisas são ensinadas ao neófito: como Pássaro Preto me disse, desde acender uma vela para exu até derrubar os inimigos. Durante a iniciação, é necessário passar em alguns lugares, como na igreja, no cemitério e no mercado. Ao contrário do que ocorre na iniciação no candomblé, onde o neófito tem a cabeça raspada, na quimbanda não se raspa a cabeça, porém algumas escoriações são feitas no corpo do iniciante, todos os cortes feitos na parte esquerda do corpo. Em uma de nossas conversas, dona Rosa me mostrou alguma de suas cicatrizes feitas por Chico Preto na sua iniciação de quimbanda, na década de 1970, às quais ainda estão visíveis. Ela levantou a sua blusa e apontou para a cicatriz acima do seu peito esquerdo, na altura do coração, a qual estava bem visível – pois segundo ela, neste local, perto do coração, além de fazer uma marca,

⁵⁶ Vale ressaltar que esse modo de se pensar a iniciação nas religiões afro-brasileiras – sendo ela muito mais uma confirmação do que uma feitura – foi proposto por Goldmam (2012, p. 281). Para ele, a iniciação é a “revelação das virtualidades que as atualizações dominantes contêm”. Nas palavras do autor “Ora, se aceitarmos o fato de que nas religiões de matriz africana no Brasil o processo de criação não é pensado nem segundo a lógica judaico-cristã da criação ex nihilo, nem segundo o modelo hilemórfico grego clássico (no qual uma forma criadora é aplicada a uma matéria inerte), talvez possamos levantar a hipótese de que a “confirmação” seja um modelo mais adequado do que a “feitura” para pensarmos o processo de iniciação em geral. Isto porque, como tentei demonstrar em outro lugar (Goldman 1984, 2005), nessas religiões todos os seres já existem de alguma forma, mesmo antes de serem feitos. O que significa, penso, que o processo de criação é aí entendido como a revelação das virtualidades que as atualizações dominantes contêm, no duplo sentido do termo” (GOLDMAN, 2012, p. 281).

é necessário também tirar um pedaço da carne do neófito. Além disso, dona Rosa também me mostrou as suas costas, cujas cicatrizes não estão mais tão visíveis, mesmo assim são perceptíveis ao tato dos dedos.

Gostaria de ressaltar mais uma vez que não participei de nenhuma iniciação de quimbanda durante o trabalho de campo, pois não houve, e que esses momentos são extremamente raros e restritos, sobretudo porque a iniciação só pode acontecer uma vez no ano, durante a quaresma. Pássaro Preto, mesmo com quase 20 anos de iniciado e com casa aberta, até hoje não iniciou ninguém e de todos os filhos-de-santo que frequentam a sua casa, nenhum deles ainda passou pelo processo de iniciação na quimbanda. Quando perguntei o porquê a dona Rosa, ela me disse que a pouca frequência das iniciações se deve a que atualmente não há pessoas com capacidade para serem preparadas na quimbanda, e que os filhos-de-santo atuais não aguentariam passar pelos rituais – eles não têm firmeza nem ciência suficientes –. Ademais, há entre meus interlocutores, a ideia de que iniciar – ou preparar, conforme usam os sacerdotes – alguém na quimbanda envolve muitos riscos e perigos, tanto para o neófito que se inicia quanto para o pai-de-santo. Dona Rosa, desde a nossa primeira conversa, já adiantou que não aceitava mais filho-de-santo na casa. Alegando cansaço e o avanço na idade, dona Rosa diz que preparar as pessoas dá muito trabalho e é custoso, deixando essa tarefa, de receber e preparar filhos-de-santo, para Pássaro Preto. Apesar de eu não ter presenciado nenhuma iniciação na quimbanda, novos membros chegam aos terreiros, são acolhidos e agregados e participam de variados rituais.

Acredito que a visão de dona Rosa do sacerdócio na quimbanda enquanto algo “pesado” e “trabalhoso”, com a sensação de cansaço constante, não é incomum nas religiões afro-brasileiras de modo geral. Como apontado por Ahlert (2016; 2019), tento também mostrar, sobretudo através da trajetória de dona Rosa, que relacionar-se com os seres da quimbanda – principalmente a relação com as entidades de sua linha mais forte, a linha de magia negra – deixa um certo resíduo na pessoa, gerando uma série de consequências no corpo. Aqui, a ideia do médium enquanto um mero intermediário não se sustenta: o médium é mais que um meio neutro entre sagrado (entidades) e profano (humanos), é um pleno mediador. Ao trabalhar com entidades pesadas, o médium sente as consequências desse peso no corpo; ou seja, o médium é afetado pelas energias que ele manipula. Assim, ao se preparar ou iniciar alguém na quimbanda, significa, de certo modo, compartilhar energias e forças entre o sacerdote e o neófito.

Ahlert (2016), ao discutir a relação entre médiuns e encantados no contexto religioso afro-maranhense do terecô, aponta para um aspecto dessa relação pouco analisado pela literatura religiosa afro-brasileira: o consumo e envelhecimento dos corpos dos pais de santo devido à relação com essas entidades, tendo como resultados corporais de sua presença – marcas, cicatrizes, inchaços etc. – mesmo quando essas entidades não estão presentes. Segundo esta autora, na relação entre médium e entidade, seu aspecto mais evidente é a possessão ou incorporação, quando a intimidade entre médium e entidade é tanta que ambos habitam o mesmo corpo e a mesma carne temporariamente. Esse tema da possessão, por ser o aspecto mais evidente da relação entre médiuns e divindades, foi foco dos estudos religiosos afro-brasileiros, deixando outras dimensões de suas presenças corporais negligenciadas, para as quais a autora busca chamar atenção em seu artigo. Assim, no contexto etnográfico do Maranhão, Ahlert (2016) alude a uma noção de pessoa em constante transformação, uma vez que na relação com os encantados, ambos “se nutrem” um do outro. Nesse sentido, a entidade faz parte da pessoa, uma vez que médium e espírito se afetam mutuamente, não obstante a manutenção de suas diferenças, e essa afecção deixa marcas e sinais no corpo do médium.

Gostaria de destacar aqui também outras formas de presença corporal das entidades, para além da possessão, que encontrei entre meus interlocutores da quimbanda: o cansaço e dores em dona Rosa depois das incorporações – que se estende por dias, lembrando, pela dor, do contato e da relação com a entidade; o pulso esquerdo inchado devido às matanças de bode para os exus – o que a impede de fazer matança de bichos de quatro patas; um aborto sofrido por dona Rosa na quaresma, devido a uma incorporação; os próprios cortes feitos em seu corpo durante a iniciação na magia negra; além do fato de dona Rosa ser uma pessoa canhota. Assim, em várias ocasiões na sua trajetória de vida, o corpo é afetado pelas energias e entidades com as quais ela lida e se relaciona.

Durante o trabalho de campo, em diferentes momentos, dona Rosa disse estar cansada e envelhecida para receber as entidades em seu corpo. Nas sessões, a frequência com que ela incorpora suas entidades é bem menor do que, por exemplo, as incorporações de Pássaro Preto – ressalta-se que o pai-de-santo foi preparado por ela e apontado como sucessor justamente para auxiliá-la nas atividades religiosas devido à sua idade avançada, bem como para dar continuidade ao terreiro. Assim, as entidades de dona Rosa vêm com menos assiduidade, ficando ela nas reuniões “acordada”, ou seja, sem incorporar. Segundo ela, seu corpo está desgastado, não aguenta mais o peso das entidades, tendo consequências dolorosas depois que elas deixam o seu corpo, dando a sensação de que a

sua coluna vertebral está prestes a desmontar. Por isso, raramente dona Rosa incorpora seu exu-mirim, chamado de Trinca, pois não obstante o caráter “mirim” e infantil dessas entidades – quando incorporam fazem bagunça e brincam igual a crianças, ficam agitados, rolam no chão, querem correr, dar cambalhota – os exus mirins são extremamente “pesados”, bebem e fumam e têm como domínio o cemitério: foram crianças assassinas, que cometeram principalmente parricídio, crianças trombadinhas e trapaceiras que tiveram a “infância perdida”. Assim, devido ao seu peso e ao seu comportamento, são raros os momentos nos quais Trinca, o exu-mirim de dona Rosa, vem à terra através da incorporação. Isso aponta ao que Ahlert (2016) sinaliza: o envelhecimento como momento de afastamento entre pessoa e entidade – ao menos no aspecto da incorporação.

Destaca-se que as consequências corporais das entidades não são sentidas da mesma forma e variam conforme a linha ou o tipo da entidade. Assim, conforme se verá, há entidades mais “leves” e entidades mais “pesadas”, assim como também há momentos do ano mais “leves” e mais “pesados”. O período quaresmal e o mês de agosto são os momentos nos quais há grande atuação da linha de magia negra, linha “pesada”, de muita “força”, onde atuam variadas energias e entidades. Esses são tempos de magia negra e tudo que diz respeito a essa linha é extremamente quente, denso, forte, corrosivo, ardente. Por isso as incorporações desses exus são “pesadas” e “quentes”, sendo, portanto, rápidas e pouco frequentes, pois em virtude de suas potências e densidade, o corpo humano não aguenta receber tamanha energia sem sofrer grandes consequências (inclusive risco de morte). Pássaro Preto e dona Rosa contam que, anos atrás, em uma situação excepcional, dona Rosa incorporou Lucifér, e devido à intensidade da energia, ela teve sangramento vaginal e um aborto, sendo que ela nem sabia que estava grávida. Pássaro Preto conta que somente uma vez recebeu Lucifér, durante a sua iniciação na quimbanda, há mais de 20 anos. Reproduzo a fala de Pássaro Preto durante entrevista sobre o aborto de dona Rosa:

Chico Preto incorporou Belzebu uma vez e mãe Rosa incorporou Belzebu uma vez, porque é uma energia que não vem sempre, e eu acho que a pessoa incorpora uma vez só. Eu nunca incorporei Belzebu. Deixa eu te explicar. Quando a gente faz a obrigação nossa, tem gente que recebe Exu que corresponde a Lucifér, [mas] eu recebi Lucifér mesmo. Aí o povo fala, recebeu Lucifér, aquele negócio todo... É uma outra energia. É uma energia tão quente e tão perigosa que se ficar muito tempo no corpo da pessoa, a pessoa desencarna. Mãe Rosa quando foi trabalhar com o [Lucifér] dela, ela tava grávida, e ela não sabia. Ela grávida incorporou e ela teve hemorragia, porque a energia é tão grande que o feto derreteu. Então ela perdeu o neném sem saber que tava grávida, entendeu? É a energia. Então Belzebu pode vir, mas é raríssimo, raríssimo. É uma energia tão incomum que é raríssimo, não é cotidiano não. Velho Chico recebeu uma vez e nunca mais na vida. Porque não

é Exu Belzebu não, a gente tá falando de outra energia (19 de novembro de 2019).

Essa fala de Pássaro e o episódio do aborto de dona Rosa reforçam o que busco salientar: que a experiência com a alteridade é transformadora e muda também o corpo daquele que convive com as entidades.

Mesmo com todas as marcas corporais deixadas pelas entidades, há um sinal no corpo de dona Rosa que, desde nascença, revela sua proximidade com o lado da quimbanda: o fato de ela ser canhota. Conforme discutido no Capítulo 1, a quimbanda, em sua relação com a umbanda, é referida enquanto lado esquerdo, sendo reservado para a umbanda o lado direito. Robert Hertz (2016), membro da Escola Sociológica Francesa, produziu um importante artigo sobre as divisões corporais entre lado direito e lado esquerdo. Contrapondo-se à biologia, Hertz argumenta que o fato de haver uma superioridade da mão direita na maioria dos corpos humanos se deve a uma “polaridade religiosa”, fruto de uma construção da “consciência coletiva”. Seguindo o pensamento da Escola Sociológica Francesa, Hertz argumenta que o pensamento do “homem primitivo” é marcado essencialmente por dualismo – sendo as coisas, pessoas, cosmos, animais etc., divididos no par antagônico sagrado e profano: do lado direito há o intocável, o nobre, lado masculino, ativo, enfim, sagrado; e de outro lado, o esquerdo, tem-se o profano, o impuro, o comum e corriqueiro.

Reproduzida no plano espiritual esse dualismo aparece na distinção entre deuses e espíritos superiores (lado direito) e espíritos inferiores e potencialmente malignos (lado esquerdo). Essa divisão corporal, com preeminência da mão direita, revela o que Hertz chama de “lei da polaridade que governa tudo”: a divisão em dois polos opostos, sagrado e profano:

Já nos deparamos com esta noção: para a direita é a ideia do poder sagrado, regular e benéfico, o princípio de toda atividade afetiva, a fonte de tudo que é bom, favorável e legítimo; para a esquerda, esta concepção ambígua do profano e do impuro (...). O mesmo contraste reaparece no curso da evolução da religião, em formas mais precisas e menos impessoais: o direito é o lado dos deuses, onde paira a figura branca de um bom anjo da guarda; o lado esquerdo é dedicado aos demônios, ao mal; um anjo negro maligno o mantém sob seu domínio. Até mesmo hoje, se a mão direita é ainda a chamada boa e bonita e a esquerda má e feia, podemos perceber nestas expressões infantis os ecos enfraquecidos de designações e emoções religiosas que por muitos séculos estiveram ligadas aos dois lados de nosso corpo (p. 111).

Assim, apresentando diferentes exemplos etnográficos e históricos, Hertz chama atenção ao fato das pessoas canhotas, bem como todo o lado esquerdo do corpo, estarem associadas ao profano, ao impuro, e em última instância, ao mal e ao demoníaco. Ser

canhoto é visto então quase como uma transgressão: “A criança que usa ativamente sua mão esquerda é repreendida, quando não leva um tapa na mão audaciosa: similarmente o fato de ser canhoto é uma infração que traz para o infrator uma reprovação social mais ou menos explícita” (:104). Nesse sentido, ter nascido com a preeminência da mão esquerda é um mais um sinal corporal, dessa vez inato, de que dona Rosa tem poderes com a “esquerda”, ou seja, com a quimbanda e com suas entidades.

Vale ressaltar que na trajetória de vida de dona Rosa, o trabalho informal foi sempre presente: ela trabalhou como cozinheira, cantora, dançarina, passadeira, lavadeira, garçoneiro, foi amante de vários políticos, na infância trabalhou na zona rural e na lavoura, foi babá de muitos filhos dos outros e cuidadora dos filhos de Chico Preto, bem como do próprio pai-de-santo quando este adoeceu, até a sua morte. Suas relações amorosas foram variadas e numerosas e durante sua vida, dona Rosa ficou grávida mais vezes do que teve partos. Com tristeza, ela me relatou abortos, incluindo o já citado que ela atribui à incorporação com exu de magia negra durante a quaresma de várias décadas atrás. Além disso, dificuldade financeira, baixa escolaridade e dedicação exclusiva à quimbanda e a Chico Preto fazem parte do percurso e trajetória de vida de dona Rosa. Mais recentemente pude acompanhar a tristeza da mãe de santo com a prisão de um de seus filhos e sua associação com o mundo do crime. Dessa forma, conforme coloco no início desse Capítulo, a vida da mãe-de-santo é permeada por eventos de infortúnios, e não obstante tantas dificuldades, dona Rosa, mãe-de-santo, mulher negra, mãe, avó quimbandeira permanece firme e de pé, com 70 anos de existência.

Mesmo com os percalços, dona Rosa se mostra alegre e bem-humorada e todos sabem da sua predileção por homens mais novos. Várias vezes ela me disse que homem com mais de 30 anos já é considerado velho para seus parâmetros. Nas palavras da mãe-de-santo, “nessa idade não cheira mais leite, fede é bode!”. Atualmente namorando um rapaz que mora perto da capital mineira, a mãe-de-santo disse que o tempo não apagou seu fogo, mas para namorar, ela sai da cidade, pois “o povo de Montes Claros conversa demais”. Uma característica marcante de dona Rosa e de suas entidades, bem como da quimbanda praticada por ela, é a discrição. Dona Rosa não gosta de fofoca, de falatório, e nem de muito exibicionismo. Conforme ela diz, os sacerdotes precisam ter simplicidade e humildade, “andar descalço”, o que não significa desleixo ou negligência com aparência. Dona Rosa expressa da seguinte maneira:

Quando eu vou num terreiro fora, o povo fala, a mulher da pombagira, Rosa Capeta de Montes Claros tá vindo, aí quando eu chego lá na maior simplicidade

o povo adora, fala, “ah, eu vou sentar aqui com você, nossa, mas eu gostei de sua áurea, tem uns pais de santo que chega com uns anelzão, turbante...”, ah eu não gosto disso não. Corina [pombagira de dona Rosa] não gosta que eu ando de qualquer jeito, mas não gosta que eu apareço muito, igual meu pai de santo falava, você vai ter nome e fama, mas ande descalço. Porque todo pai de santo exibido acaba perdendo, o povo vai tomando antipatia (Entrevista em 16 de maio de 2022).

E essa é realmente uma das características de dona Rosa, de suas entidades e do modo como praticam a quimbanda: simplicidade e elegância, uma vez que o essencial está oculto.

Figura 23 - Três gerações de sacerdotes: Chico Preto, dona Rosa e Pássaro Preto.



Fonte: Essa montagem foi feita pela autora e por Pássaro Preto, em agosto de 2019. A foto de Chico Preto pertence ao acervo do *Centro Espírita Estrela do Oriente* e não tem uma data específica. A foto de dona Rosa foi tirada em uma festa de Preto Velho, em maio de 2019. A foto de Pássaro Preto foi tirada na festa de seu Escora Palha Seca, em julho de 2019.

Sobre Pássaro Preto

A preparação de Pássaro Preto na quimbanda ocorreu alguns anos depois da morte de Chico Preto, quando ele tinha 21 anos, sob os cuidados de dona Rosa. Tal qual dona Rosa, Pássaro Preto também desde a infância dava sinais de mediunidade. Conforme conta mãe Mara⁵⁷, sua mãe biológica e com função de grande destaque nos terreiros, ele nasceu com a pele do corpo toda cortada. Segundo ela, o bebê nasceu cheio de arranhões e cortes pelo corpo, nos bracinhos, barriga e pernas. Esse é um sinal importante de que Pássaro Preto já nasceu pronto – não precisando de cortes na iniciação pois já veio

⁵⁷ Deve-se ressaltar que mãe Mara não incorpora entidades, ela é “cambona”, o que a impede de ser sacerdotisa e mãe-de-santo, não obstante seu importantíssimo papel no culto de auxiliar as entidades e zelar pelo culto quando os médiuns estão incorporados. Devido a sua relevância no culto, as pessoas a chamam de “mãe”, inclusive eu, e devido a isso, me refiro a ela no texto como mãe Mara.

“cortado” da barriga de sua mãe. Os cortes de nascença na pele de Pássaro são vistos como uma manifestação corporal das entidades; ou seja, são marcas corporais que atestam a atuação das entidades e das divindades na vida de Pássaro.

Desde menino Pássaro Preto se relaciona com as entidades. Mãe Mara conta que com tenra idade, seu filho, que tem a regência do orixá Oxossi, saía de casa, se embrenhava no mato que ficava nos arredores e voltava cheio de folhas, raízes e ervas para fazer garrafada. Além disso, ainda criança, Pássaro Preto começou a incorporar exus dentro de casa, o que provocava muito confusão e deixava aflitos seus familiares. No caso de Pássaro, tal como ocorreu com Chico Preto, a interação com as entidades afetava sua infância e suas relações domésticas, extrapolando para o âmbito social e coletivo sua experiência religiosa. Mãe Mara decidiu, então, procurar ajuda espiritual para seu filho. Em uma dessas ocasiões, um pai de santo sugeriu-lhe que fizessem um sacrifício animal para normalizar a vida do menino. Seguindo as orientações, ela comprou um bode e o material necessário para a matança. Quando os três – ela, Pássaro e o sacerdote – foram a uma mata fechada realizar o corte do animal, o bode fugiu e ninguém conseguiu encontrá-lo. Esse evento reforçou a ideia de que nenhum procedimento de corte deveria ser feito em benefício de Pássaro Preto. O próprio pai de santo, em entrevista, relata e reconhece a sua precocidade na religião e na quimbanda:

Porque eu quando era mais novo, o terreiro de Chico Preto não foi o primeiro terreiro que eu fui. Eu fui em Guiomar Preta, depois padrinho Messias, que também era filho de santo de Chico Preto, depois que eu fui pra Chico Preto. Então eu nem imaginava ir pra Chico Preto. Quando eu fui pra Chico Preto eu era criança, tinha 12 pra 13 anos, muito novo pra poder ir pra lá. E tudo quando eu cheguei lá, o que eu conhecia de Umbanda e de Quimbanda, era novo, tudo era novo, diferente. Então foi lá que eu aprendi as separações dessas coisas, o que é o que, o que é cada um no seu lugar, que tudo se comunica, que a alta magia, que o exu de alta magia comunica com o exu de quimbanda, comunica com o povo de umbanda, que tem esse ciclo. É um ciclo (Entrevista 19 de novembro de 2019).

Com o tempo, mãe Mara passou a ser acompanhada por Pássaro Preto nas suas idas a terreiros. A vontade do menino de estar em meio às entidades era tão grande que com constância o menino “fugia” de casa para ir sozinho a terreiros do bairro. O primeiro local frequentado por Pássaro Preto foi o terreiro de dona Guiomar, uma antiga mãe-de-santo da cidade; quando dona Guiomar passou a frequentar o terreiro de dona Rosa, Pássaro Preto foi junto. Ele conta que conheceu dona Rosa aos 13 anos, pouco tempo depois da morte de Chico Preto, e que a partir desse momento ele e dona Rosa não se desgrudaram mais. Dona Rosa lembra com saudade de quando Pássaro era pequeno e eles

viajavam para cidades do interior para fazer macumba. Pássaro saía com apenas uma sacolinha de roupas na mão, deixando mãe Mara extremamente preocupada.

Ilka, médium da casa e amiga de infância de Pássaro Preto, relata o pai-de-santo no início da adolescência como um menino curioso e desde criança ambos, que moravam no mesmo bairro, frequentaram os terreiros da região:

Na verdade igual Pássaro Preto, a gente conhece desde a infância. Eu mais Pássaro Preto tem história... Porque a gente devido a morar no mesmo bairro (...) E lá no bairro tinha o único centro [espírita] lá, perto de onde nós morava mesmo, da casa dele lá é perto, de onde era o centro [terreiro de dona Guiomar], hoje não tem mais não, e ele frequentava desde menino. (...) Aí eu peguei e fui lá. Só ia também, não rodava não. Igual ele, não rodava não, só ia. Aí depois ele continuou indo e eu parei. Ele ia porque ele servia os guia dos dono da casa lá. E tinha pessoas que frequentava e nós meninos. Eu acho que na época lá ele tinha o que, 9, 10 anos, e aí é coisa mesmo do que tava pra ser hoje (Ilka, 23 de novembro de 2021).

Foi deste terreiro de dona Guiomar que Pássaro Preto ganhou o seu apelido, ainda na infância. Mais especificamente este apelido foi colocado em Warrison Flávio – nome biológico do pai-de-santo – pelo escora de dona Guiomar. Dona Rosa me disse que quando ela conheceu Pássaro, ele já tinha esse apelido, sendo referido assim principalmente pelas entidades de dona Guiomar, às quais Pássaro servia bebidas, cigarros e assessorava durante os rituais e as incorporações. Sobre o seu apelido, Pássaro comentou algumas vezes que quando a pessoa, principalmente clientes, não o conhecem pessoalmente, assustam quando veem que de preto Pássaro só tem o apelido, pois pessoalmente é bem branco.

Como Ilka destaca, desde tenra idade, Pássaro Preto passou de menino curioso frequentador de terreiros, para um papel de grande responsabilidade na casa de dona Guiomar: servir as entidades. Depois que migrou para o terreiro de dona Rosa, Pássaro continuou a ter uma frequência assídua na religião e nos rituais, acompanhando dona Rosa em seus trabalhos inclusive para clientes. Conforme disse dona Rosa em vários momentos, quem pariu Pássaro Preto foi mãe Mara, mas quem o criou foi ela.

E isso é reforçado por Ilka, quando lembra a infância e adolescência dela e de Pássaro Preto e a intensidade da convivência no terreiro de dona Rosa. Ilka relata que quando ela e Pássaro começaram a frequentar o terreiro de dona Rosa, as reuniões ocorriam três vezes na semana, nas segundas, quartas e sextas-feiras, e eles se estendiam no terreiro no fim de semana:

lá em cima [casa de dona Rosa] era umbanda e quimbanda, e lá era semanal, segunda, quarta e sexta. Nós não saía de lá. No caso, segunda e quarta era

quimbanda e na sexta era umbanda. Aí nós gostava de lá, aí nós ficava na sexta. Quando acabava nós ficava, o povo ia embora aí nós dormia lá, eu mais ele [Pássaro Preto]. Aí ficava o sábado, aí nós vinha embora no domingo. Quando era segunda nós tornava voltar (Entrevista com Ilka, 23 de novembro de 2021).

Também no terreiro de dona Rosa, Pássaro já assumia funções de importância e de protagonismo. Com o passar do tempo, a assiduidade do pai-de-santo foi constante – o que não ocorreu com Ilka, que na adolescência não foi tão assídua na religião quanto Pássaro. Além de acompanhar dona Rosa em suas viagens e macumbas, Pássaro Preto limpava todo o terreiro antes das sessões e inicialmente – antes de desenvolver sua mediunidade e o contato com as entidades – também servia as entidades de dona Rosa. Conforme será exposto abaixo, a intensidade da relação de Pássaro Preto com dona Rosa e sua família foi tanta que Pássaro Preto se casou com sua filha biológica, que tristemente faleceu ainda jovem, deixando o pai-de-santo viúvo e com uma filha fruto desse casamento.

Pássaro Preto se formou no ensino médio, passou pela universidade, cursando engenharia em uma instituição privada em Montes Claros, porém sem concluí-la. Ele trabalhou durante anos em uma empresa, com carteira assinada; porém em 2019, antes da pandemia, ele pediu demissão e foi realizar um grande desejo dele e de seu então companheiro: abrir um restaurante. Assim, desde 2019, Pássaro trabalha em seu próprio negócio na área de bar e restaurante da cidade, com um bistrô.

A trajetória religiosa desses três sacerdotes de quimbanda – em maior ou menor grau – mostra que coexistem lado a lado tanto a ideia de um “dom”, como “algo inato” a cada um deles e revelado em algum momento da infância – quer seja através das curas feitas por Chico Preto, atendendo àqueles que chegavam pelo Rio São Francisco, ou pela frequente perda dos sentidos vivida por de dona Rosa depois que se mudou para Montes Claros, ou pelos cortes de nascença de Pássaro Preto – como também a ideia de algo adquirido através da iniciação e de procedimentos rituais – uma vez que todos eles passaram pela preparação na quimbanda. Pássaro Preto não deixou de passar pelos rituais de preparação e iniciação tanto na umbanda como na quimbanda, mesmo havendo certas restrições no processo de iniciação devido às suas marcas de nascença. Portanto, conforme já apontado por Sansi (2009) e Goldman (2012), “os dons” – incluindo aí também a mediunidade enquanto um dom, como no caso de dona Rosa – e os “procedimentos rituais iniciáticos” não são opostos, mas modalidades de relação e de participação, que precisam se atualizar de acordo com suas particularidades.

Por fim, gostaria de chamar atenção para uma diferença de identificação religiosa entre dona Rosa e Pássaro Preto. Enquanto a mãe-de-santo se define como espírita, Pássaro Preto se identifica como umbandista-quimbandeiro. Acredito que há uma diferença geracional no modo como se definem religiosamente – dona Rosa está atualmente com 70 anos, enquanto Pássaro está na faixa dos 40 anos – inclusive no modo como nomeiam suas casas de culto: o terreiro de Pássaro Preto, anexo à casa onde ele reside, tem seu nome acompanhado pela descrição *Terreiro de Umbanda* enquanto no terreiro fundado por Chico Preto e liderado por dona Rosa figura o nome de *Centro Espírita*.

Rabelo (2008), ao discutir a trajetória de socialização religiosa de membros do candomblé de Salvador, se depara com a passagem pelo espiritismo de alguns dos seus interlocutores e aponta algumas questões interessantes sobre o trânsito religioso entre o candomblé e o espiritismo. A abrangência do espiritismo, que possibilita variadas práticas e formas institucionais sobre este rótulo, além de ser uma religião que tem um trânsito em setores diversos da sociedade e espaços institucionais, forma uma experiência religiosa que para muitos praticantes das religiões de matriz africana configura muito mais uma continuidade que uma ruptura com essas religiões.

Giumbelli (2002) é um dos autores que também buscam, em suas análises, incluir a influência do espiritismo kardecista nas religiões afro-brasileiras. Segundo ele, a formação do campo mediúnico do sudeste brasileiro, principalmente a umbanda, tem como referência o espiritismo:

(...) talvez fosse preciso dar razão a Diana Brown, quando ela propõe que ‘a umbanda seja vista, em uma perspectiva histórica, como um cisma sectário em relação ao movimento kardecista. Mais do que um novo desenvolvimento das seitas afro-brasileiras. Esse parece ser o caso, repito, do Rio de Janeiro’ (...) isso não significa negar a presença de elementos de origem africana, mas admitir que eles são acomodados a uma moldura kardecista (GIUMBELLI, 2002, p. 25).

Assim, muito mais perto temporalmente da formação da umbanda, quando ela ainda se associava ao espiritismo, dona Rosa tem suas referências próximas à religião codificada por Kardec: além do nome do terreiro constar como “centro espírita”, dona Rosa se declara enquanto praticante da religião espírita. Como ela me disse em entrevista: “nasci no espiritismo e vou morrer nele”. Faz parte do vocabulário também chamar as entidades de espírito, e se referir à incorporação com o verbo “espiritizar”, um interessante neologismo. Portanto, o espiritismo é uma importante referência para dona Rosa e o foi

para Chico Preto, como forma de legitimação de suas práticas religiosas e como idioma comum no trânsito e trocas com outras religiões.

Já para Pássaro Preto, a fonte de legitimação e referência está ligada a uma ideia de origens e raízes, o que remete a uma ideia de africanização. Prandi (1998) traça a história das religiões afro-brasileiras tendo como referência três momentos: o sincretismo, durante a formação do candomblé; o branqueamento, na formação da umbanda nos anos 1920, 1930; e a africanização, que universalizou o candomblé, enquanto uma religião aberta para todos, a partir da década de 1960. Esse momento de africanização coincide com a formação do candomblé em São Paulo e é colocado por Prandi no contexto de muita efervescência cultural e política no país, tendo a intelectualidade e artistas um projeto de recuperação das origens brasileiras, que são essencialmente negras de origem africana. Assim, nas artes, na música, foi-se procurando uma estética cada vez mais próxima da África. Porém, vale destacar que a africanização tem um sentido muito específico para Prandi e não diz respeito necessariamente a tornar-se negro ou africano, e está ligado a uma certa busca, uma intelectualização:

Mas africanizar não significa nem ser negro nem desejar sê-lo e muito menos viver como os africanos. Lembremo-nos da grande parcela de seguidores do candomblé formada por adeptos brancos. Africanizar significa também a intelectualização, o acesso a uma literatura sagrada contendo os poemas oraculares de Ifá, a reorganização do culto conforme modelos ou com elementos trazidos da África contemporânea; implica o aparecimento do sacerdote na sociedade metropolitana como alguém capaz de superar uma identidade com o baiano pobre, ignorante e preconceituosamente discriminado. Cada um, a partir da África e fora do circuito dominante do candomblé baiano, reconstrói seu terreiro selecionando os aspectos que lhe pareçam mais convenientes ou interessantes. Nesse sentido, africanização também é bricolagem, também é invenção de tradições. Não é a volta ao original primitivo, mas a ampliação do espectro de possibilidades religiosas para uma sociedade moderna, em que a religião é também serviço e, como serviço, se apresenta no mercado religioso, de múltiplas ofertas, como dotada de originalidade, competência e eficiência (PRANDI, 1998, p. 163).

É nesse sentido que Pássaro Preto se africaniza: na sua busca pelas raízes de suas práticas, na leitura de livros sobre umbanda e candomblé. Ao contrário de dona Rosa, que durante nossas entrevistas gravadas sempre aludia ter lido a bíblia “de traz pra frente e de frente pra traz”, Pássaro Preto não tem como referência a bíblia. Em sua casa é possível encontrar livros acadêmicos sobre as religiões de matriz africana como *Mitologia dos orixás* de Reginaldo Prandi. Ademais, conforme já dito, o nome do terreiro de Pássaro Preto está muito mais próximo ao universo religioso afro-brasileiro – e conseqüentemente a uma africanidade – do que o terreiro de dona Rosa, que leva no nome as palavras “centro espírita”. Ao nomear sua casa como *Terreiro de Umbanda Oxossi Caçador*, a associação

com os orixás, divindades africanas é imediata, além de constar a palavra “terreiro”, que designa por excelência os locais de culto das religiões afro-brasileiras.

Porém, uma grande ressalva deve ser feita em relação ao que estou chamando aqui de “africanização” por parte de Pássaro Preto. Ao contrário do que é apontado por Prandi (1991, 1998), quando ele afirma a passagem inevitável da umbanda para o candomblé enquanto um efeito desse processo de africanização, meus interlocutores, até mesmo Pássaro Preto, rejeitam veementemente a possibilidade de se iniciar no candomblé. Para Pássaro Preto, sua religião basta, sendo que a relação com os orixás faz parte da umbanda e ele, enquanto sacerdote de umbanda e quimbanda, não precisa se iniciar no candomblé para manter as relações com os orixás. Saliento que, mesmo não sendo iniciados no candomblé, tanto Pássaro quanto dona Rosa têm boas relações com pais e mães-de-santo do candomblé angola da cidade. Em vários momentos presenciei pais-de-santo de candomblé nas reuniões de quimbanda e umbanda nos dois terreiros, e fui junto com dona Rosa em uma festa de preto-velho em um terreiro de candomblé angola – além do fato que eu conheci dona Rosa em um dos terreiros de candomblé angola mais atuantes, “tradicional” e “conhecido” da cidade.

Parentesco, noção de pessoa e de família

A relação de parentesco entre dona Rosa e Pássaro Preto que, desde pequeno, com 13 anos já frequentava o terreiro dessa mãe-de-santo, casando-se com sua filha biológica e se tornando, além de filho-de-santo, genro, suscita o debate sobre análise de rede familiar no candomblé e a divisão entre parentes de santo e parentes de sangue. Conforme retoma Flaksman (2018) – que encara o parentesco fora de análises tradicionais cujos pilares são o dualismo natureza (parentes biológicos) e cultura (parentes sociais) – o foco da análise do parentesco está na sua dimensão processual, para fatores como coabitações, comensalidades e compartilhamento de substâncias são produzidos e atualizados, junto aos fatores biológicos. Nesse sentido, o parentesco biológico, entendido enquanto algo natural e predeterminado, dá espaço para a ideia de relações e algo que pode ser construído.

A insustentabilidade da separação formalista entre parentesco biológico (consanguíneo) e parentesco social (religioso) revela-se de maneira muito clara no contexto etnográfico das religiões afro-brasileiras pois, conforme já pontuado por Flaksman (2018), Goldman (2012) e Santos (1977), o sangue no candomblé é elemento conectivo e veículo principal de axé. Dessa forma, na relação entre mãe-de-santo e filha-

de-santo há o compartilhamento do elemento sangue e de outras substâncias, sobretudo durante os processos iniciáticos, quando se estabelece – ou se reafirma – os laços da pessoa com o santo (entidade), o pai-de-santo e a comunidade de culto (o terreiro). Conforme escreve Bastide sobre o banho de sangue na iniciação no candomblé: “é através do banho de sangue que se estabelece todas as relações entre os objetos, seres humanos e os orixás; fazem-se todas as participações, todas as mudanças de força” (Bastide, 1961: 85).

Pássaro Preto é filho de santo de dona Rosa e ela enfatiza a coabitação enquanto dimensão importante do parentesco, uma vez que Pássaro nasceu da barriga de Mara, mas quem o criou foi ela, dona Rosa. Ademais, o casamento continua exercendo papel fundamental na aliança e na criação e atualização do parentesco. Pássaro Preto foi casado com a filha de dona Rosa, a qual infelizmente sofreu um AVC ainda jovem e faleceu, ficando Pássaro Preto, igualmente jovem, viúvo e com uma filha para cuidar, fruto deste casamento. Atualmente, a filha de Pássaro Preto, neta de dona Rosa e de mãe Mara, tem 17 anos, reside com o pai e participa de algumas sessões de umbanda. Devido à pouca idade, nunca a vi em nenhuma sessão de quimbanda. Pássaro Preto, depois da viuvez, se assumiu enquanto homossexual e foi casado por mais de 10 anos com um médium da casa, tendo se separado durante o trabalho de campo, em 2021. Dessa forma, pode-se dizer que a relação de convivência entre Pássaro Preto e dona Rosa adquiriu uma nova dimensão através do sangue acionado na iniciação, havendo assim, nessa relação entre dona Rosa e Pássaro Preto há várias dimensões: a convivência, o parentesco (ele é genro e pai da neta dela), a iniciação (ele é filho, tendo o sangue atuado como conectivo). Isso vai de encontro ao argumento de Flaksman (2018) e ao que ela resume com a seguinte citação: “com o tempo, as relações são absorvidas pelo sangue – migrando da esfera da convivência para a genética, digamos assim” (2018: 142).

Entender o parentesco nas religiões de matriz africana requer também examinar uma questão de fundo: a noção de pessoa nessas religiões. Diferentemente de um ser uno, individual e cujas fronteiras são bem delimitadas, as trajetórias religiosas desses três sacerdotes, com grande experiência e conhecimento em relação à quimbanda, sinalizam que na relação entre entidades e pessoas, as fronteiras são porosas e não se encerram nos limites do corpo. Neste sentido, pretendo indicar que estamos diante de uma concepção de pessoa aberta, relacional, composta pelas relações com outras pessoas, entidades e divindades que se fortalecem ao longo do tempo.

Encarar a pessoa nas religiões afro-brasileiras como sendo feita com os orixás, por processos de iniciação e obrigação, foi alvo da reflexão de Márcio Goldman (1985) e esse tema tem tangenciado os estudos das religiões afro-brasileiras, desde pelo menos Roger Bastide (1961). Dialogando com autores como Claude Lépine, para os quais o candomblé é um sistema de classificação do universo e dos seres humanos, Goldman apresenta o candomblé como muito mais do que um sistema classificatório: para além de classificar padrões de personalidade previamente existentes, com base nos orixás, o candomblé é referido como um sistema complexo que envolve a relação com orixás, erês, eguns e exus, com o objetivo de desenvolver a força espiritual dos fiéis. Assim, de acordo com o autor, a pessoa no candomblé é incompleta, sendo os rituais de iniciação e obrigação, formas de gerar unidade na pessoa. Contrariando a noção do ser uno e indiviso, Goldman escreve de uma forma criativa sobre a “realidade múltipla e folheada da pessoa” (1985, p. 46). De forma mais ampla e não somente restrito à noção de pessoa, Goldman estende a sua interpretação de multiplicidade à própria ontologia do candomblé (2005). Nesse mundo múltiplo, “onde pessoas são incompletas”, há necessidade pulsante dos sistemas rituais para tangenciar outros mundos e se aproximar de uma completude do ser. Assim, Goldman (1985) aponta que os ritos de iniciação e de confirmação são essenciais para que o candomblé seja mais do que um sistema de classificações de um mundo já dado e construído, uma vez que é através dos rituais que as existências saem de seus estados virtuais. Conforme coloca Flaksman (2018), o candomblé é apresentado por Goldman (1985), como um “modelo de participação”, no qual os orixás são parte da pessoa, diferentemente do “modelo arquétipo”, em que aparecem como moldes de personalidades humanas em que as pessoas concretas se encaixam.

Analisar a pessoa como aberta e múltipla possibilita diferentes investigações sobre as religiões afro-brasileiras e tem ressoado em trabalhos como Dos Anjos (2008), Ahlert (2016) e Flaksman (2018). Não quero refletir sobre a concepção de pessoa nesses autores, mas pontuar de forma breve, questões apresentadas por eles que possibilitam pensar a pessoa para além de um indivíduo único racional e sem corpo.

Dos Anjos (2008) aponta para uma concepção afro-brasileira de pessoa cuja relação com o sagrado se estabelece carregando a alteridade para dentro, “fazendo explodir a unidade do sujeito” (2008, p.86). Nesse artigo, o autor expõe uma lógica rizomática das religiões afro-brasileiras, pela qual as diferenças não são dissolvidas, mas sim vividas e conectadas. Nesse sentido, haveriam duas características dessa lógica: primeiro, conforme já dito, a preservação das diferenças enquanto tais (o que permite, por

exemplo, que um caboclo permaneça diferenciado de um orixá mesmo que tenha o mesmo nome e seja cultuado no mesmo terreiro, como caboclo Ogum e orixá Ogum); e as divisões internas dessas religiões, ou seja, as nações ou linhas, não são “essências identitárias” pertencente aos indivíduos, mas “territórios simbólicos de intensidades diversas” (DOS ANJOS, 2008, p. 82), o que permite a abertura para diversidade de raças e indivíduos. Assim, a própria religiosidade afro-brasileira, bem como a sua concepção de pessoa, agrega a diferença, englobando, a seu modo, a alteridade, aproximando diferenças sem torná-las semelhantes.

Ademais, conforme já citado, no contexto etnográfico das práticas religiosas do terecô, no Maranhão, Ahlert (2016) alude a uma noção de pessoa em constante transformação uma vez que, na relação com os encantados, pessoa e entidade se nutrem mutuamente, transformam-se, consomem-se mutuamente, crescendo e vivendo assim, juntos.

Flaksman (2018), ao discutir a pessoa com múltiplos componentes no candomblé, atenta, para além da relação da filha-de-santo com o orixá, para as fronteiras fluidas entre mãe e filha de santo. Essa fronteira estreita entre mãe e filha de santo permite, segundo Flaksman, alguns tipos de transferência, como exemplo citado pela autora, de uma mãe-de-santo, que por necessidade, cumpriu o resguardo após os rituais pelo filho:

Em Salvador, tive a oportunidade de acompanhar de perto algumas feituas, dentre elas a de um rapaz que morava no Rio de Janeiro e fez santo em um terreiro cuja ialorixá era feita no Gantois. Como ele trabalhava, organizou suas férias para coincidirem com seu período de recolhimento. Passou um mês no terreiro, ao fim do qual foi liberado para voltar para casa, o que incluía uma viagem de avião e o reencontro com sua esposa. Perguntei à mãe de santo se ele podia pegar um avião sem problemas com tão pouco tempo de feito, e ela respondeu: “Pode sim, eu que vou cumprir esse resguardo. Ele é jovem, precisa viajar, trabalhar, namorar a mulher dele... Eu já estou mais velha, não vou sair daqui mesmo, então vou cumprir o resguardo por ele (2018, p. 136).

Nesse sentido, sobre o estreitamento de fronteiras entre sacerdotes e seus filhos, a relação entre os três pais-de-santo aqui descrita é emblemática. Na relação de dona Rosa com Chico Preto, percebe-se com nitidez, como dona Rosa é nutrida por Chico Preto, mesmo ele estando morto. O próprio modo como ela é referida e conhecida, como *Rosa de Chico Preto*, sendo que a preposição “de” indicativo de posse, manifesta a proximidade dos dois. De certa forma, é impossível pensar dona Rosa sem Chico Preto e vice-versa, pois ambos se complementam, existem em conjunto com suas entidades. Da mesma forma, é difícil pensar Pássaro Preto sem dona Rosa, e vice-versa. Ambos estão presentes em conjunto nos rituais e raramente eles tocam sozinhos, sem a presença um do outro.

Assim, acredito que na quimbanda, há também uma noção de pessoa composta, nutrida por outras pessoas, entidades e coisas. Essa concepção de pessoa será mais explorada no Capítulo 3, quando apresento dona Corina, pombagira de dona Rosa, e como a existência das duas está conjugada, entrelaçada, ambas se construindo e vivendo juntas, o que aponta para uma noção de pessoa composta, aberta, transpassada e feita por outros seres.

2.3 As médiuns da casa: trajetória de mulheres negras

[Sábado, 05 de dezembro de 2020]

Fui hoje na casa de Silvana com Vilma. Há algumas semanas, na reunião de quimbanda, perguntei a Vilma notícias de Silvana, pois desde que os terreiros voltaram a funcionar - devido à vacinação das pessoas e ao controle da pandemia – eu não a havia visto. Vilma então me disse que Silvana não estava bem, que ela havia passado maus bocados na pandemia, devido sobretudo a questões financeiras. Há alguns anos, Silvana, que é catadora de materiais recicláveis, conseguiu aposentadoria e desde então ela vive com um salário mínimo. Porém, um de seus filhos fez um empréstimo bancário em nome da mãe, que é uma mulher negra analfabeta, sem que ela soubesse, e isso gerou um desconto de metade da aposentadoria. Vilma, que tentava rapidamente me atualizar da situação de Silvana, disse resumindo: “ela sofre demais...”. Vilma contou que durante a pandemia foi algumas vezes visitar Silvana e levar cesta básica e aproveitou para dizer que, caso eu quisesse, poderíamos visitá-la juntas. Eu agradei, e ficamos de combinar. De forma geral, a pandemia afetou muito minhas interlocutoras. Vilma mesmo, que reside na zona rural de Montes Claros, disse estar cozinhando com lenha, e não mais com gás, devido ao valor exorbitante do gás de cozinha. Com humor, ela disse que cozinhar no fogão a lenha deixa as unhas e cabelos horríveis, mas a comida fica mais gostosa e com mais sabor.

Duas semanas após a reunião, no sábado, fiz uma visita, junto com Vilma, à casa de Silvana. Ela mora perto do terreiro de Chico Preto, aproximadamente 3km. Atualmente, ela vive sozinha com alguns cachorros grandes e duas de suas filhas moram bem próximo. Em uma casa simples, sem água encanada, sem forro e sem reboco, fui muito bem recebida por Silvana, que nos esperava com algumas latinhas de cerveja no congelador. Passamos nós três uma tarde agradável e de muitas trocas.

Aproveitei a oportunidade para dialogar mais com elas sobre a pesquisa, e conversamos muito sobre a quimbanda, as entidades e sobre a vida. Perguntei a Silvana

se ela conheceu Chico Preto, e ela me disse que, tal qual dona Rosa, ela também é sobrinha biológica do pai-de-santo. Ela é filha de seu Zequinha (já falecido), irmão de Chico Preto e da mãe de dona Rosa, sendo, portanto, prima da mãe-de-santo. Porém, conforme Silvana me disse, há dúvidas sobre a sua paternidade. Não obstante seu Zequinha tenha registrado Silvana como filha e fosse o companheiro de sua mãe, na época, a mãe de Silvana se deitava com os dois irmãos.

Nessa tarde, Silvana relatou vários momentos da sua vida. Ela disse que na infância e na juventude era linda, uma mulher muito bonita, mas que os maridos que ela arrumou bateram demais nela, eram muito ciumentos em relação à sua beleza e com as brigas, murros e constantes agressões, eles foram quebrando, amolecendo e arrancando os dentes dela, para que a beleza se esvaisse. Com poucos dentes na boca e muita revolta no coração, Silvana relatou vários casos de violência doméstica e agressões físicas provocadas pelos ex-companheiros de vida.

Tentando amenizar o clima de sofrimento, perguntei a Silvana se esses casamentos renderam filhos, o que me arrependi amargamente de ter feito, pois isso só aumentou a dor de Silvana. Ao relatar as agressões dos ex-maridos, Silvana tinha um tom de revolta, denúncia e indignação, mas ao falar sobre os filhos, pude sentir uma dor profunda em sua alma. Ela então me disse que teve 7 filhos, mas duas meninas “o pai roubou”, e até hoje ela não sabe o paradeiro dessas crianças, as quais hoje já devem estar em idade adulta. Ela então criou cinco filhos com muitas dificuldades. Disse que, se não fossem os exus e as entidades, ela não saberia como fazer. Com muitas barrigas para alimentar e sem muitos recursos, Silvana conta que saía para os matos nos arredores de sua casa, procurava folha, fruta, legume, tudo que servisse ao menos para fazer um chá para as crianças e aliviar a fome. Com todos esses acontecimentos em sua vida, Silvana, uma mulher quinquagenária, mencionou que está há mais de oito anos sem se deitar com nenhum homem e que isso é a melhor coisa que ela faz.

Figura 24 - Dona Silvana em sua casa, dezembro de 2020.



Fonte: Da autora, dezembro de 2020.

Neste tópico, descrevo as trajetórias de minhas interlocutoras, me atentando para como a religião, ou melhor, como as relações com as entidades da quimbanda e da umbanda atuam e influenciam as escolhas familiares, afetivas e relações de trabalho das médiuns, sendo também influenciadas por elas. Dessa forma, busco descrever os vários caminhos que levaram e levam minhas interlocutoras ao encontro com as entidades; como o chamado das entidades ou a decisão de entrar para o terreiro (e nele permanecer) é resultado do arranjo variado em que se entrelaçam raça, gênero, pobreza e religião.

Espero explicitar ao longo desse tópico a trajetória de quatro mulheres praticantes da quimbanda: Dona Reis, Ilka, Silvana e mãe Mara, além de dona Rosa, cuja trajetória foi descrita acima. Há pontos em comum na trajetória dessas mulheres, sendo um deles a origem social, que inclui nascimento na zona rural, pobreza, exclusão social e falta de acesso à educação formal. Dona Reis não sabia o ano que nasceu e nem sua idade atual, dona Rosa também é ruim com datas oficiais, sendo ambas semianalfabetas. São mulheres negras vivendo em um contexto profundamente marcado pelo machismo e pelo racismo, onde mães negras criam filhos sozinhas, tendo os pais/maridos problemas com bebidas alcoólicas; além de sérias privações e dificuldades materiais.

Realizei entrevistas gravadas com roteiro semiestruturado com dona Reis, Ilka, mãe Mara e dona Rosa, durante a pesquisa, entre 2019 e 2022, realizei 5 entrevistas formais com dona Rosa em momentos distintos; porém, devido a uma série de questões, não entrevistei Silvana. Como a história de vida desta mulher é riquíssima, menciono-a mesmo não tendo realizado entrevista gravada com ela. Convivemos em vários momentos e ela foi uma importante interlocutora. Dessa forma, começarei apresentando dona Reis, sua filha biológica Ilka e sua neta Márcia. Elas têm grande destaque nos terreiros e formam uma família de mulheres, filhas de santo antigas de dona Rosa e Pássaro Preto.

Desde o início da pesquisa, tive afeição, admiração e identificação instantânea com Ilka. Uma mulher negra robusta de meia idade, filha de Ogum, Ilka toca atabaque e produz um som exímio, único, preciso e belo; as mãos de Ilka são mãos abençoadas e de longe o seu toque é ouvido. Assim como sua voz, o toque dela tem axé. Corina, pombagira de dona Rosa, ao ouvir Ilka puxar um ponto, debochava de sua voz forte e rouca, perguntando: “quem tá cantando aí é homem ou mulher?! Essa mulher tem voz de homem!” Acredito que minha identificação com Ilka se deve ao fato de que ela é uma das poucas mulheres que toca o atabaque nos terreiros, e além de tocar, ela toca muito bem. Porém, mesmo transitando no universo masculino da quimbanda e tendo traços próprios da masculinidade – como um santo homem guerreiro e a voz forte e grossa – Ilka é heterossexual e durante boa parte da minha pesquisa de campo ela estava grávida de gêmeos.

Ilka é filha biológica de dona Reis, cujo nome de batismo é Maria dos Reis Ferreira, uma mulher de aproximadamente 64 anos. A incerteza quanto à idade e à data de nascimento foi, de certa forma, uma constante que atravessou o trabalho de campo. Logo no início da entrevista gravada no dia 23 de novembro de 2021, quando fui à sua casa, perguntei sobre idade e ela respondeu:

Táisa – E a senhora nasceu quando?

Dona Reis – Ixii... aí você apertou. Foi em janeiro de que data, que ano que foi, Ilka? [grita Ilka pela janela] A data do nascimento? Assim de cor eu não alembro não, fia. Algumas coisas eu alembro. Qual a data de nascimento minha? (Pergunta para Ilka, sua filha). Ilka chega e responde:

Ilka – é 19 de janeiro.

Táisa – e quantos anos a senhora tem hoje?

Dona Reis – acho que é sessenta... quantos, Ilka?

Ilka – Mãe, tá com sessenta e ..., vai fazer 64’

(Entrevista realizada dia 23 de novembro de 2021).

Realizei a entrevista gravada com Ilka e dona Reis na casa delas, em um conjunto habitacional na periferia da cidade, bem depois da casa de Pássaro Preto, no distrito industrial. Me chamou atenção a quantidade de crianças, de todas as idades, vivendo na casa pequena, o que desafiou o curso da entrevista várias vezes. Ilka estava grávida de gêmeos, então aproveitei e levei alguns pacotes de fralda, lenços, pomadas e sabonetes para as crianças.

Logo no início da entrevista com dona Reis, ao falar de sua infância, ela relatou que o pai tinha problemas de alcoolismo, “bebia demais, judiava demais dela [a mãe biológica], aí eles separou. Aí minha mãe veio pra cá, morar um tempo aqui em Montes Claros, e meu pai sumiu. E minha mãe terminou ficando comigo. E meu pai ninguém sabe se morreu, se é vivo”.

Com o abandono parental na infância e a grande quantidade de irmãos, dona Reis se viu desde pequena, em uma vida voltada ao trabalho. Passou por vários trabalhos informais, desde a infância na lavoura e no trabalho doméstico quando morava com os pais, trabalhadores rurais do norte de Minas. Nas palavras de dona Reis: “meu pai trabalhava em roça, meu pai e minha mãe”. Dona Reis nasceu em Cachoeirinha, pequeno povoado perto da cidade de Janaúba, mas migrou junto com os pais para outros locais na infância, morando na zona rural de Mirabela, Riacho dos Machados, e outras localidades próximas a Montes Claros.

Porém, com o rompimento do casamento dos pais, dona Reis passou a residir em Montes Claros com a mãe, e começou a catar materiais recicláveis:

Dona Reis - Eu comecei a catar reciclagem foi aqui mesmo, catava reciclagem, aí trabalhei um tempo, aí depois eu fui e saí. Trabalhei de doméstica, faxineira, babá, aí agora, há uns anos já, arranjei esse lugar onde tô trabalhando, aí nesse sítio, aí tô trabalhando, trabalhando em casa [de família], mas mexia com isso aí, com reciclagem. (e me aponta a pilha de garrafas pet de refrigerante na pequena varanda de sua casa).

Táisa – e sempre trabalhou, dona Reis?

Dona Reis – sempre trabalhei muito. Sempre trabalhei. Essas mulhezona tudo que você ta vendo aí (se referindo a Ilka e suas filhas) passaram tudo aqui (mostra e bate no muque do bíceps). (Dona Reis, 23 de novembro de 2021).

Dona Reis é mãe de quatro mulheres e dois homens, sendo um deles ogã de um terreiro conhecido na cidade, avó de vários netos, sendo 5 deles filhos de Ilka que residem com a avó. É a matriarca da casa, onde atualmente residem 3 filhas e 8 netos. Uma população flutuante com cerca de 12 pessoas, convive em um local com três quartos pequenos. Dona Reis parece que passou pela mesma história de sua mãe e teve a experiência do abandono do marido e de criar seus filhos – e netos – sem a mínima

presença de um companheiro ou marido. Ela cita que o marido a abandonou grávida de sua filha mais nova:

Taísa – E a senhora foi casada?

Dona Reis – Fui casada no civil

Taísa – E a senhora separou?

Dona Reis – Separei... separou não, ele saiu pra ir trabalhar, lá pra onde ele foi e sumiu, não voltou mais, ninguém sabe o que aconteceu. Antes eu sabia, que ele adoeceu, ficou com problema de cabeça, e ele me deixou com as meninas todas pequenas na época que ele foi embora, mas aí...

Taísa – Mas ele é vivo?

Dona Reis – É. Diz que é vivo, pois tem muitos anos que ele foi embora. Quando ele foi embora eu tava grávida da minha menina, Alina que é a mais nova, eu tava grávida dela quando ele foi embora. Tem ano demais, moça. Olha o tamanho dessas mulherzona ai (e aponta para Alina, que estava próxima aonde estávamos).

(Dona Reis, 23 de novembro de 2021).

Dona Reis, que se casou ainda jovem, conta que o marido e pai de seus filhos era “espírita” e frequentava terreiros, porém ele não queria que a esposa frequentasse e praticasse a religião. Nas palavras dela, o marido “ia, mexia, recebia..., mas ele não gostava que eu mexia, ele não queria que eu frequentasse [terreiros]”. Porém, mesmo com a desaprovação do marido, dona Reis sentia a presença das entidades na sua vida:

Eu comecei a passar mal. Via, vinha visão, eles vinha... eles vinha, via luz, e essas meninas, Ilka, a outra também, falava trem comigo, porque eu não via, elas foi e falou: “mãe, a senhora tá dormindo?” Aí deitava pra dormir e começava a ver as coisas. Uma dor de cabeça que não passava com remédio nenhum, e ela foi e falou comigo: “se eu fosse você caçava um lugar pra você frequentar”. E eu falei: “ah, eu não quero mexer com isso não, vou mexer com esses trem não” “Não quer mexer não?! oh eu ai!” Aí eu conheci um cumpadre meu no Renascença, foi o primeiro terreiro que eu frequentei, ai trabalhei um tempo na casa dele... ele é vivo até hoje. O meu pai de santo o primeiro foi ele. Ai depois eu fui pra casa de mãe Rosa. (Dona Reis, 23 de novembro de 2021).

A partir de então, se abriu um campo de relação amplo para variadas entidades. Dona Reis conta que as primeiras entidades que incorporaram foi seu preto-velho, pai Joaquim de Nagô e sua preta velha, mãe Maria. Vale ressaltar que, conforme já pontuado, os preto-velhos têm grande importância na umbanda e ocupam um lugar de destaque, sobretudo como primeiro contato com ela: é com o preto-velho que se iniciam as incorporações, e conforme disse mãe Rosa: “é preto-velho que comanda a umbanda”. Pai Joaquim, o preto-velho de dona Reis, tem tanto destaque em sua vida, que ela colocou o nome de seu filho mais novo de Joaquim, como uma homenagem ao preto-velho. Dona Reis, ao se referir à sua entidade, caracterizou-o enquanto “pai” e colocou o preto-velho, comparativamente, junto aos orixás da umbanda:

o primeiro que veio foi o pai, que é o preto-velho, que é pai Joaquim de Nagô e mãe Maria [preta-velha], eu também tenho ela. E depois veio caboco, aí depois foi pros escoras, Tranca Rua e Sete Gancho, aí o primeiro que veio foi Sete Gancho e depois Tranca Rua. E tem os outros, mas o primeiro que veio foi os preto-velho, pai Joaquim veio e os outros orixás que veio, mas quem veio primeiro foi pai Joaquim, depois caboco que veio, e depois foi os outros da esquerda (Dona Reis, 23 de novembro de 2021).

Ilka, filha biológica de dona Reis, tem a mesma reverência e respeito pelos pretos-velhos. Conforme já mencionado no primeiro capítulo, Ilka teve um momento muito delicado de sua vida, em que esteve doente, quando a umbanda e os pretos-velhos foram centrais e resolutivos da situação. Conforme me disse Ilka, “Meu coração é umbanda, minha filha...”.

Essa médium de 41 anos é a primogênita de dona Reis. Nas palavras dela: “eu que abri caminho!” Nascida no interior, como a mãe, veio para Montes Claros ainda criança, entre 6 e 7 anos de idade. A família passou a residir na periferia da cidade, no distrito industrial onde, desde a infância, conheceu Pássaro Preto e passou a frequentar terreiros no seu bairro e arredores. Conforme já relatado, na adolescência, com aproximadamente 14 anos, ela e Pássaro Preto passaram a frequentar o terreiro de dona Rosa, e depois sua mãe biológica, dona Reis, também se integrou ao terreiro. Porém, diferente de Pássaro Preto, que teve uma trajetória mais linear e fixa na umbanda e na quimbanda de dona Rosa, Ilka transitou por períodos de grande convivência religiosa no terreiro (passando a residir inclusive com dona Rosa no terreiro) associados a momentos de afastamento.

Conforme já exposto, Ilka é uma exímia tocadora de atabaques. Ela conta que aprendeu os primeiros toques ainda bem novinha, dentro da capoeira. Não obstante esse processo de aprendizagem, Ilka atribui também a sua condição de tocadora de tambor ao seu sangue, à sua ancestralidade e ao seu santo, Ogum, que, por gostar de festa e farra, a “influenciou” ou melhor, a “atraiu” para a capoeira:

Então tá no sangue mesmo, moça, isso aí era pra eu tá lá dentro [do terreiro]. Eu comecei a tocar assim, eu era menina, aí eu disse, com sete anos nós veio embora pra cá, morar aqui [em Montes Claros]. Com um certo tempo, eu lembro que (...) com 10, 11 anos eu lembro da capoeira. Eu gostava de ver o povo. Hoje não tem mais isso..., mas antes era a sensação, domingo, roda de capoeira aqui, roda de capoeira ali, e tal, mexia muito comigo eu ver cantar, bater palma, tocar. Então toda vida, devido ao meu santo, que gosta dessas coisas tudo, então eu aprendi a tocar como? Eu ia e impressionava. Antes de começar ou depois que acabava. Eu ia no pé do atabaque. Eu falava: ah moço, esse trem é bonito demais. E ele falava: quer aprender? Quero! Ai ai ai... pois então toda vez antes de começar você vem mais cedo. E assim eu fiz. E aprendi rapidinho, facinho. Ele só me explicou: você tem que prestar atenção no som, não é no toque, é no som, pra você decorar, porque na hora que cantar você vai e acompanha. E ele começou, ele tocava e cantava, e eu impressionava. Aí ele falava: é sua vez. Ai uma vez ele levou um menor, eles levou dois atabaque, aí

ele falou: eu vou tocar e você me acompanha. A primeira vez ele me explicou, pra mim prestar atenção. Na segunda, quando ele levou dois, e eu fui e acompanhei. Foi de primeira, e foi três vezes e eu aprendi. Três domingos que eu fui e eu aprendi. Chegava aqui em casa endoidava. E aí tinha um menino que fazia aqui também, inventou de dar aula aqui [de capoeira], e eu aprendi. E quando ele ia embora, era domingo, ele deixava os instrumentos aqui, eu endoidava os vizinhos aqui, o povo pensava que era macumba! E eu: por enquanto não é macumba não! Era desse jeito. Ai capoeira minha filha, aí eu cresci na capoeira (Ilka, 23 de novembro de 2021).

Quando Ilka, já sabendo o básico do toque da capoeira, passou a frequentar terreiros, ela passou a tocar também os atabaques da casa, devido a uma série de fatores, sendo um deles a necessidade, uma vez que são poucos os frequentadores e frequentadoras da religião que sabem tocar o atabaque. Fato é que, dentro do contexto religioso da quimbanda e da umbanda, há uma prevalência masculina na produção sonora, sobretudo para tocar os atabaques e Ilka rompeu com esse domínio masculino.

A princípio, quando começou a frequentar o terreiro de dona Rosa, Ilka nem imaginava tocar os atabaques, se dedicando exclusivamente à gira, a roda ritual onde ficam os médiuns, aqueles que recebem em seus corpos os guias, as entidades: “Ai quando eu fui frequentar o terreiro eu só ia pra roda, não tocava tambor não, nem passava na minha cabeça, só aprendi capoeira, porque capoeira é bem diferente e só tem o maculelê que assemelha”. Porém, conforme ela mesma disse, “tá no sangue” e despretensiosamente, ela ia “brincando”, “tocando na mesa”, “fazendo barulho”, “batendo a perna e a mão na mesa”, o que chamou atenção de alguns ogãs, como os filhos biológicos de dona Rosa:

Principalmente lá em mãe Rosa, aí nós ficava lá brincando, eu ficava batendo na mesa e aí os filho de mãe Rosa, eles meio... porque eles tocam demais, Roger mais Todin eles toca demais, Roger então... aí eu tocando na mesa, brincando, antigamente, porque eu já morei em mãe Rosa lá já, fiquei lá mais ela, aí lá tinha uma mesona, e o barulho da mesa parecia um tambor. E aí eles ficavam sentados lá, e eu ficava lá conversando, porque eu sou muito ansiosa, aí ficava lá batendo a perna e a mão na mesa, e fazia barulho, aí ele: uá moça... aí eles falava o nome dos toques, dos ritmo lá... e perguntava: você sabe tocar isso? E eu: não! Ai eles: bate aí pra mim ver, aí eu batia. Ai ele: uá... aí eu sentada do lado de cá da mesa e ele do lado de lá, aí batia e respondia. Ai ele como você sabe [tocar]? Não moço, é que eu ia em capoeira, mas eu não sei tocar não, sei mal, mal a capoeira lá. E ele, ah moça, não. Ai como eles encouravam os couros dos tambores lá, numa época que nós ficava lá, aí ele fazia o encouramento, colocava no sol muié, ôooh... era a conta. Aí colocava 10h da manhã, 2h da tarde tava trinino os tambor, ele só vinha fazia o recorte, arroxava pra por lá em cima... e ele batia em um e eu batia no outro. O som ficava daqueles, bom demais (Ilka, 23 de novembro de 2021).

Com o tempo, Ilka foi desenvolvendo cada vez mais sua habilidade de tocar atabaques, tocando inclusive em outros terreiros, como no terreiro de pai Cipriano

(terreiro em que atualmente seu irmão biológico, Joaquim, é ogã). Esse início é descrito por Ilka como momentos de grande tensão, vergonha, medo e ansiedade:

Aí eu tocava em um e tocava no outro. Aí fiquei... perdi o medo. Quando eu ia ali em pai Cipriano, na avenida ali, o pai de santo de lá, Miltão, ele era doido, porque muié não toca, aí ele [falava]: ‘é, você tá tocando um tambor lerdo né? Quero ver se tá mesmo...’ e na casa dele os tambor, os três tambozão, ele dizia: ‘pega aquele de lá, que aquele fala mais alto’. Eu falava: ‘você ta é doido! Não!’ Eu ficava vermelha de vergonha, gelava, tremia, falava: ‘não vou nem conseguir tocar agora, ainda mais que você falou isso na casa cheia de gente’, eu falei: ‘ah não Milton, você é doido’. Ele [respondia]: ‘vai moça, se vira, você vai pegar no primeiro [tambor] aí’. Aí ele ficava no meio e deixava eu no primeiro, no grande e já pegava outra pessoa no tambor pequeno, como que eu ia sair do tambor, muié?!... a casa assim... cheia. Eu não aguentava nem respirar direito, nem olhar pra cara do povo. E eu que tinha que começar a tocar... eu ó, eu falava: ‘não Milton, não faz isso comigo’. Mas isso que é confiança. Dava vontade de chorar de medo e de vergonha e a casa cheia de gente. E o povo olhava assim pra mim... vai decepcionar a casa... E na hora que começava a cantar e a bater o sino minha filha, eu achava que ia passar mal de tanto que eu ficava nervosa, com medo e preocupada de errar, não conseguir acompanhar. E ainda tem as entidades... e o tambor lá era bom, falava altão. Na hora que falava: ‘laroi Exu’, sentava a mão nesse tambozão minha fia, a Maiada inteira escutava [favela atrás do terreiro pai Cipriano]. Aí fui perdendo o medo, tendo mais confiança em mim (Ilka, 23 de novembro de 2021).

Assim, Ilka foi sendo exposta, desde criança, a variados e diferentes contextos de prática do toque do atabaque, passando de uma relação periférica com a prática – contatos esporádicos com o atabaque aos domingos na capoeira – para uma relação central – ela, ao fim e ao cabo, é uma das pessoas da casa responsáveis pelo toque, uma vez que os ogãs do terreiro, os filhos de dona Rosa, passaram momentos de reclusão, presos em penitenciárias, ou de viagem, longe de Montes Claros. Dessa forma, Ilka foi criando intimidade com os tambores, acompanhando os encouramentos dos atabaques, suas formas de expansão e retraimento⁵⁸, que afetam a altura do som e seus afinamentos. Além disso, Ilka também circulou por diferentes terreiros, uma forma de aprendizagem própria do universo dos tocadores de atabaques nas religiões afro-brasileiras (Barbosa Neto, 2012).

Ao circular nesse meio e já crescida, Ilka foi se envolvendo com homens, tanto aqueles de dentro desse universo religioso afro-brasileiro, como também com homens sem relação com a religião. Ela relata sua juventude como um momento em que ela era

⁵⁸ Como os atabaques são feitos de pele de couro de animais, eles sofrem com as mudanças climáticas. No frio, os atabaques ficam úmidos e se retraem, deixando o som mais grave. Com o calor, o couro dos atabaques se expande e tende a ficar com o som mais agudo. Para mais informações, ver tese de Ângelo Cardoso, *A linguagem dos tambores* (2006), Programa de Pós-Graduação em Música, Doutorado em Etnomusicologia, PPGMUS/UFBA.

“desgovernada”, “descabeçada”, com excesso de bebidas, de cigarro e sexo. No relacionamento com os guias, ela foi aprendendo a diminuir os excessos:

Aprendi muito porque antes eu era muito descabeçada, não tava nem aí com nada, desgovernada, bebia... ihhh.... (...) Eu bebia, eu fumava. Hoje graças a Deus... eu bebo assim, se for o caso de beber uma cerveja... Os próprio guia vai consertando você. O povo fala, ah, mas não tem jeito não... ô... fica aí, claro que tem jeito, só se você não quiser (Ilka, 23 de novembro de 2021).

Certa vez, quando voltávamos do terreiro de dona Rosa, passando pelo centro da cidade, Ilka me disse que inúmeras vezes já havia feito aquele caminho a pé e de madrugada, do centro da cidade até a sua casa, o que dá aproximadamente uns 8km. Conforme me disse, ela saía de casa de vestido, sem sutiã nem calcinha, “aprontava até” no centro da cidade e voltava a pé, com o dinheiro que havia ganhado na noite na mão, pois nem tinha lugar onde colocá-lo. Durante a entrevista, Ilka disse que já sofreu muito por relacionamentos e com homens, e que as entidades foram essenciais nesse processo:

Os próprio guia nosso, o que é bom eles deixa, o que é ruim eles tira. Às vezes a gente que é ignorante, vai insistindo naquilo, vai insistindo, a troco de que? O trem tá ruim, não tem reza braba que conserta, mas às vezes você quer tanto, demais, que você não consegue ver. Às vezes tá te fazendo mal, com aquele defeito, e lá na frente vai estragar mais ainda, você, e a pessoa tá estragada... e você não tá nem aí não, você quer assim mesmo. O seu querer que é demais naquilo você não vê, que você quer e aquele trem lá [a outra pessoa] não quer você. Ô moça, isso é muito ruim, e a pessoa vai fazendo tanto, tanto, que vai pelejando, até na hora que você solta, aí o trem conserta e cai tudo direitinho no seu lugar. Eu mesma já tomei muito, já passei muito por isso, meu deus. Tem coisas menina graças a deus eu também pedi mãe, mãe também já pediu demais e eu acabei esquecendo, eles foi tirando... (Ilka, 23 de novembro de 2021).

Mãe de 5 filhos – os quais foram criados junto à avó, dona Reis – Ilka atualmente intercala sua residência entre a casa de sua mãe, onde também moram os filhos, e a casa de seu atual companheiro, na zona rural de Montes Claros, há uns 50km da cidade.

Márcia, que é filha de Ilka e neta de dona Reis, é a única mulher da família que também frequenta o terreiro de forma assídua como filha-de-santo. Márcia está com 19 anos, reside com a avó e trabalha atualmente no comércio de Montes Claros. Solteira e sem filhos ela é a continuidade, como disse Ilka. Infelizmente, não realizei entrevista gravada com Márcia, mas passamos vários momentos em campo, pois ela sempre acompanha sua avó e sua mãe nas reuniões, e é uma das poucas pessoas da gira que ainda não recebe as entidades no seu corpo. Ou seja, quando as pessoas recebiam seus guias e incorporavam, poucas pessoas ficavam “acordadas”, sem receber entidades, e eu e Márcia éramos uma delas – além, claro, de mãe Mara, cambona responsável pelo ritual e por

servir as entidades, e que nunca vi receber espíritos e o tamborista, seu Silvano e outros ogãs que vão aos terreiros.

Durante o trabalho de campo as conversas envolvendo sexo e sexualidade não foram incomuns. Uma jovem e recém-ingressa filha-de-santo, chamada Rebeca⁵⁹, insinuou em alguns momentos que fazia sexo por dinheiro. Certa ocasião, um filho-de-santo comentou que ela estava engordando, ao que Rebeca prontamente respondeu: “meus clientes nunca reclamaram!” Em outro momento, antes do início da reunião, Vilma disse que um ex-namorado mandou mensagem no WhatsApp, querendo namorar, dizendo que pagava pelo encontro, mas ela recusou. Vilma disse que pensou em passar o telefone de Rebeca para ele. Sorrindo, Rebeca disse que cliente é sempre bem-vindo e soltou o seguinte bordão: “dinheiro na mão, calcinha no chão!” dona Rosa completou: “dinheiro não viu, calcinha subiu!”

Dona Maria: a mulher centenária

Dona Maria foi uma filha de santo de Chico Preto, frequentadora do terreiro, que faleceu em fevereiro de 2022, com mais de 100 anos de idade. Moradora da vizinhança, ela foi uma importante interlocutora para a pesquisa e sua morte teve impacto no trabalho de campo e nas relações com meus interlocutores. Completamente lúcida e aparentando boa saúde, dona Maria fazia questão de ir ao terreiro em ocasiões especiais, como nos toques de quaresma e no aniversário de dona Rosa, quando a mãe de santo faz uma feijoada para sua pombagira Corina, no dia 01 de abril. Foi no aniversário de dona Rosa de 2019 que conheci dona Maria. Pássaro Preto nos apresentou, ressaltando a importância da médium e a sua senioridade, alegando que dona Maria tinha mais de 100 anos. Devido ao tom descontraído do pai de santo e frente àquela senhora forte e vigorosa, não levei a sério a idade de dona Maria e Pássaro, percebendo a minha descrença na idade da mulher, pedi a ela que levasse na próxima oportunidade a identidade – o que dona Maria fez.

Variados momentos, sobretudo no início e término das sessões no terreiro de Chico Preto, passei na companhia de dona Maria e, apesar da sua condição de centenária – que ocasiona uma dificuldade de escuta que às vezes atrapalha a comunicação – a lucidez e a sabedoria a acompanham. Ela me contou sobre a construção do terreiro. Com uma voz baixinha, narrou que na época de Chico Preto – o fundador, falecido em 1993 – foram latas e latas de água que ela havia carregado para construir o terreiro. Segundo

⁵⁹ Nome fictício devido à delicadeza das informações e porque esta filha-de-santo não permaneceu nos terreiros por muito tempo.

dona Maria, no período de seca elas pegavam água em um córrego que passava próximo (mas hoje não existe mais), e no período das chuvas, o quarto de vodum/magia negra, que é subterrâneo e uma espécie de porão, inundava frequentemente e ela junto a outras médiuns tinham que tirar a água nas latas de lá também.

Nos momentos em que a encontrei, dona Maria sempre se mostrou disposta e alegre. Na abertura da quaresma de 2020, última sessão de quimbanda antes da OMS decretar a pandemia, vi dona Maria receber sua pombagira Maria Mulambo que ficou pouquíssimo tempo e só foi percebida devido à sua gargalhada e a um discreto chacoalhar de ombros, logo reconhecido por dona Rosa, que começou a cantar os pontos dessa entidade. Mesmo sendo chamada através dos pontos cantados, Mulambo não firmou no corpo de dona Maria, devido à sua idade. Como me disse dona Rosa, o corpo não aguenta mais incorporar. Vale ressaltar que, conforme já discutido, mesmo não havendo a incorporação da entidade, há outros sinais corporais que marcam a presença e companhia dessas entidades com o médium e suas relações. No caso de dona Maria, sua boa saúde e vitalidade corporal, mesmo com a idade avançada, eram vistos por dona Rosa e pela comunidade como sinal e ação das entidades na vida e no corpo da médium.

Com o avanço da pandemia a partir de março de 2020, conforme já pontuado na introdução, o trabalho de campo ficou extremamente comprometido. Estava planejado realizar entrevista semiestruturada com dona Maria, para registrar sua história de vida e as memórias vividas na época de Chico Preto. Porém, era grande o receio de transmissão do vírus, sobretudo com as pessoas idosas, como dona Maria e dona Rosa. Foram praticamente dois anos – de março de 2020 a março de 2022 – de atividades públicas suspensas e de fechamento dos terreiros, intercalando períodos de pequenas atividades internas a reclusão total das famílias. Nesse tempo, quando a pandemia dava uma trégua e caminhávamos para a normalização da situação sanitária, insisti algumas vezes com dona Rosa para que marcássemos uma conversa com dona Maria; porém, em fevereiro de 2022, ela faleceu. Com muita tristeza, dona Rosa me ligou para informar do falecimento da médium, e com pesar ela ainda disse: “é fia, dona Maria foi embora e não deu a entrevista pra você...”. Acho que com a partida de dona Maria, dona Rosa ficou ainda mais sensível à pesquisa e às questões sobre registro e preservação da memória. Em março e em maio de 2022, fiz duas entrevistas gravadas com dona Rosa e, nessas entrevistas, ela fez o que nunca havia feito: cantou, para deixar registrado, vários pontos, principalmente da sua pombagira Corina, além de ter narrado com detalhes a história e trajetória de algumas de suas entidades – que serão descritas nos próximos capítulos.

Assim, acredito que a morte de dona Maria teve impacto na minha relação com dona Rosa, que possibilitou mais abertura ao registro e compartilhamento de informações – além, claro, da confiança que estabelecemos com o transcorrer do tempo, que desde 2019 se somam 4 anos de pesquisa e diálogo com dona Rosa, Pássaro Preto e demais membros da casa.

Figura 25 - Dona Rosa e Dona Maria (*in memoriam*).



Fonte: Da autora, março de 2020.

2.4 Clientes, consultas e trabalhos: quimbanda, feitiço e profissão

Nos terreiros de dona Rosa e de Pássaro Preto, além dos filhos-de-santo e dos frequentadores da casa, há os chamados “clientes”, categoria aliás muito conhecida das religiões afro-brasileiras. Entre meus interlocutores, essa é uma categoria dinâmica e ampla que envolve pessoas que buscam os serviços das entidades sem necessariamente uma filiação ao terreiro. De acordo com a entidade, a consulta pode ter um pagamento monetário pré-estabelecido – essas relações que envolvem dinheiro normalmente são reservadas aos exus e pombagiras – ou a consulta pode ocorrer sem um pagamento, pela caridade – o que envolve as entidades da umbanda, como os caboclos e preto-velhos. Essas fronteiras entre consultas pagas e consultas não pagas também são relativas e

móveis. Via de regra, as entidades de umbanda não aceitam pagamento monetário, dinheiro em espécie, pelas suas consultas, atendimentos, benzimentos e curas realizadas, mas nada impede que um cliente ofereça uma doação ou um “agrado” material a essas entidades. Vale lembrar que o próprio local onde foi construído o terreiro de dona Rosa foi fruto de uma doação de um cliente do boiadeiro de Chico Preto, boiadeiro Estrela do Oriente, devido a uma cura realizada por essa entidade. Esses agradados suntuosos às entidades de umbanda são raros, sendo mais comum a entrega de velas, pó de café, açúcar, fumo e elementos mais simples e do uso cotidiano na umbanda. Dessa forma, as entidades de umbanda não podem cobrar por um atendimento, mas ainda assim há alguma expectativa de uma retribuição, que pode envolver itens variados.

Em termos de situação socioeconômica, a clientela varia bastante. Há clientes abastados, como políticos, artistas, empresários, bem como clientes carentes e moradores de periferia e dos arredores dos terreiros. O perfil dos clientes também é diversificado em termos de gênero, raça, idade e até mesmo de religião. Dona Rosa e Pássaro Preto comentam com frequência que atendem em seus terreiros – principalmente com os exus e pombagiras – a pessoas de outras religiões, incluindo sacerdotes, como padres, freiras, pastores de igreja evangélica e espíritas.

Outro fator de dinamismo da categoria de cliente se refere ao fato de que, a priori, um cliente não possui vínculos com os terreiros. Porém, nada impede que um cliente se torne frequentador e adepto dos terreiros e nem que os filhos-de-santo estabeleçam com alguma entidade um vínculo enquanto cliente, buscando o serviço de uma entidade de uma forma mais direta.

Nas análises das religiões afro-brasileiras, essa categoria de “cliente” está associada ao candomblé e ao jogo de búzios, sistema oracular extremamente sofisticado de consultas (OPIPARI, 2010; BRAGA, 1998). No entanto, entre meus interlocutores não há instrumentos de mediação para o contato com o sagrado: nas consultas da quimbanda e da umbanda, a própria entidade incorpora no médium e conversa diretamente com o cliente, sem intermediários, como cartas, tarô ou búzios. Assim, principalmente nas consultas da quimbanda com os exus e pombagiras, mediante um pagamento e previamente acertado e agendado com os sacerdotes, os clientes podem consultar, de forma individual e restrita, as entidades dos sacerdotes. Vale ressaltar que, não obstante o modo de consulta ao sagrado ser feito de maneira direta – conversando com o guia espiritual, incorporado no médium –, isso não implica a inexistência de mediadores nas

relações dos humanos com os exus, sendo os mediadores por excelência a bebida, o cigarro e comida, além, claro, do próprio corpo do médium.

Esse modo de se constituir relações com os exus, que envolve um ambiente com fumaça, penumbra, riso, bebida e comida, está presente quer seja durante as sessões públicas de quimbanda, quer seja nos atendimentos individuais aos clientes, chamadas de consultas privadas. Portanto, há dois momentos e espaços possíveis de interação das “pessoas de fora” com os guias de quimbanda: durante os rituais públicos, chamados de sessões, reuniões ou gira, onde a comunidade se reúne periodicamente para louvar as entidades, sendo que qualquer pessoa pode participar das reuniões, não havendo nenhuma cobrança de valor monetário; e há as consultas privadas, que uma pessoa – um cliente – agenda com a entidade para resolução de uma questão específica mediante um pagamento.

Esses espaços de consulta entre o cliente e as entidades de quimbanda (os exus e pombagiras) são extremamente íntimos, e por várias vezes, pedi a dona Rosa que me deixasse acompanhar alguma consulta de cliente feita por ela. A mãe-de-santo, que na maioria das vezes se mostrou aberta, veementemente indicou a impossibilidade de eu acompanhar alguma consulta com cliente ou algum trabalho para cliente, pois isso tiraria a liberdade e seria muito constrangimento à pessoa que recorreu aos seus serviços. Ou seja, a recusa de dona Rosa à minha participação nas consultas não era devida somente ao fato de eu ser pesquisadora, mas remete à impossibilidade de participação de qualquer terceiro neste espaço, uma vez que as consultas são espaços de exposição íntima dos desejos das pessoas.

Essa dimensão íntima no contato com as entidades da quimbanda foi destacada por autores como Meyer (1988), Barros (2010) e Bairrão (2002), que de certa forma, ao analisarem a busca das clientes pelos serviços rituais das pombagiras, associaram esse espaço de troca entre cliente-entidade com uma dimensão terapêutica ou transformadora. Meyer, que na década de 1980 pesquisou o longo processo histórico e cultural do surgimento das pombagiras (sobretudo de Maria Padilha) no Rio de Janeiro, descreve as consultas com essas entidades como “instância libertadora da relação entidade/consulente” (1988: 164).

Miguel Bairrão (2002) também chama atenção para a importância do visceral e dos demais sentidos sensoriais envolvidos nas polifonias e metáforas presentes nas relações com os exus, e aponta para a “esfera pulsional (...) literalmente viscerais” (2002: 60) das linguagens rituais que lidam com essas entidades. Assim, “os exus comportam a

função de dar cidadania ao recalcado, de simbolizá-lo miticamente” (Ibidem). Segundo o autor, o teor do conteúdo daquilo que se compartilha com os exus e pombagiras remete ao recalcado, aos desejos íntimos, densos e profundos, não só pulsional, mas também passional.

Essa perspectiva psicanalítica, segundo a qual a possessão é encarada como uma canalização socialmente legitimada dos estados subjetivos do médium, também foi destacada por Mariana Barros (2010). Em sua tese de doutorado – que consiste em uma análise etnopsicológica das pombagiras em São Paulo – a autora se adentra ao rico universo das pombagiras e caminha na mesma direção de Bairrão. Para a autora, os desejos e sentimentos puramente humanos são realçados nas relações com as pombagiras e não suprimidos: “parece não haver um recalçamento imediato de facetas escondidas do ser humano, bem ao contrário, a violência, a traição, a inveja, a sexualidade e os desejos são tratados e percebidos como próprios da condição humana” (2002: 47).

Barros (2010), apesar de muitas ressalvas e destacando as especificidades de cada prática⁶⁰, explicitamente faz a associação entre as consultas e conversas com as entidades (especialmente com as pombagiras) enquanto um tipo de sessão psicoterapêutica:

As conversas com as pombagiras podem ser longuíssimas e, em geral, mais do que outras entidades. Os sujeitos constroem uma relação íntima, de maneira que se sentem à vontade para revelar seus mais profundos segredos. Com elas, médiuns e consulentes expõem seus anseios, seus medos, suas angústias, sua raiva, sua inveja, e sabem que sua fala não vai ser ouvida no limite da culpa ou do pecado. Não por acaso, as pombagiras são tomadas por muitos como ‘psicólogas’ do terreiro (BARROS, 2010, p. 335).

Uma das conclusões de Barros (2010) se refere aos efeitos de se relacionar com as pombagiras, sendo o principal deles uma certa consciência de si provocada pelas entidades naqueles que com elas se consultam. Nas palavras da autora: “as pombagiras convidam o sujeito a pagar pelo seu desejo e assumir a sua responsabilidade” (2010: 341). Isto posto, diferentemente de outras religiões, que prescrevem modos de ser e de fazer, nas relações com as pombagiras, elas guiam as pessoas para dentro de si próprias, para que “encontremos nossas respostas, espelhemos nossos desejos” (2010: 350). Barros aponta então que as pombagiras, como espelhos, refletem os desejos daqueles que com elas se relacionam. Nesse sentido, essa entidade tem como primordial o acolhimento do

⁶⁰ “Não quero aqui dizer que a escuta da pombagira opera como uma escuta analítica. Como já disse Devereux (1977), são contextos, saberes e lógicas diferentes, mas produzem sentidos operatórios nos sujeitos e atesta-se: ‘o dizer demonstra, por escapar ao dito’ e se revela em ato, no seu dizer” (BARROS, 2010, p. 346).

ser humano, com todas as suas pulsões, contradições, desejos, violências, arrependimentos, sofrimentos, doçuras. Esse acolhimento proporcionado pela pombagira, conforme argumenta Barros, é um “acolhimento da alteridade” (2010: 350).

Encarar a quimbanda – bem como o espaço de troca entre pessoas e entidades (seja exu ou pombagira) – como forma cultural de libertação dos fenômenos subjetivos foi destacado por Luz e Lapassade (1973), em seus estudos sobre a macumba carioca na década de 1960. Para eles, exu, a quimbanda e a macumba não são uma subcultura, mas uma contracultura, com uma enorme potência de liberdade. Dessa forma, os autores analisam tais práticas pela “linguagem da contestação”, como expressão de uma libertação transgressora. A macumba, a quimbanda e suas entidades colocariam no centro então a libertação do desejo e da sexualidade:

No centro da macumba há o projeto de libertação sexual, a afirmação do sexo livre, a bissexualidade (exu tem duas cabeças), a dramatização de todos os desejos homossexuais e heterossexuais. (...) Nossa análise da macumba e de seus segredos nos fez descobrir que a quimbanda não é o ‘mal’, o ‘ritual que mata’. A quimbanda é ao contrário, o ritual que deseja libertar os homens (p. 22).

Miriam Rabelo (2008b) faz importantes problematizações sobre esses modelos interpretativos da possessão, como os estudos psicanalíticos, para os quais a possessão é um canalizador de estados subjetivos e interiores, inclinações do médium que ganham forma social, ou mesmo a possessão interpretada como compensadora de uma posição marginal na sociedade. A autora, afastando-se desses modelos, propõe tratar a possessão com prática, o que implica em identificar dimensões temporais da experiência na relação entre as pessoas e as entidades, atenção sobre como o corpo é mobilizado e sensibilizado em operações e técnicas de engajamentos coletivos e de que modo a relação entre pessoas e entidades atravessam a fronteira corpo e mente, interior e exterior, natureza e cultura.

Uma importante observação de Rabelo (2008b) sobre os modelos interpretativos da possessão enquanto meio socialmente legitimado de estados subjetivos do médium diz respeito à própria agência das entidades. Se, afinal, na interpretação da possessão os autores procuram reduzir tal fenômeno às inclinações do médium, a própria agência da entidade seria anulada – ou minimizada. O próprio médium, através da incorporação, expressa o seu âmago, o seu “eu”, não havendo, em última instância, consequências da ação das entidades no jogo social: tudo se resume às inclinações do médium.

Nesse sentido, ao voltar os olhos para a experiência da possessão e tratá-la enquanto uma prática social, Rabelo leva em consideração a “experiência de passividade

dos médiuns: os modos de entrega e submissão, assim como as estratégias de resistência” (2008b: 96). Assim, na relação das entidades com os médiuns há uma dimensão de sujeição da pessoa aos imperativos da entidade, chamado por Rabelo de “experiência de desagenciamento” (Ibidem). Essa experiência de passividade é uma das formas com que a agência das entidades pode ser vista, e deve ser levada em conta nos modelos interpretativos da possessão. Conforme argumenta Rabelo, o que se percebe é que a possessão, ao ser tratada como uma prática social, não revela os estados subjetivos do médium ou de sua consciência, mas um modo de relação e sensibilização corporal:

O engajamento no Candomblé se dá através de práticas, relações e experiências que implicam um despertar e um desenvolver de sensibilidades. O que está em jogo nessa experiência não é nem uma reação mecânica a estímulos, nem a atividade interpretadora de uma consciência: é o advento gradual de um modo de se relacionar, deixar-se tocar e atentar corporalmente para uma situação (2008b, p. 105).

Como não pude participar de nenhuma consulta privada na quimbanda⁶¹, pedi a dona Rosa que me relatasse como eram essas consultas, quem eram os clientes, o que os motivava a consultar com as entidades, e ela me descreveu um espaço rodeado de “pulsões e sexualidades, com desejos profundos e viscerais”, ratificando o que a literatura já apontava (LUZ E LAPASSADE, 1973; MEYER, 1988; BAIRRÃO, 2002; BARROS, 2010), conforme apresentado acima. De uma forma geral, dona Rosa me relatou dramas humanos de grande densidade emocional. Segundo ela, a grande parcela de clientes era para casos amorosos: “fia, é tanta coisa... pastor casado, com aliança na mão, querendo fazer trabalho pra amarrar o amante, que era um rapaz (...) até freira grávida querendo abortar eu já atendi”. Dona Rosa contou casos de clientes mulheres querendo ficar com mulher, clientes mulheres querendo tomar marido de outra, clientes homens casados com variados tipos de amante, clientes homens querendo ficar com homens, clientes broxas... parece que variados casos de diversidade amorosa passaram pelos atendimentos de dona Rosa. Ela citou que alguns clientes ela nem sabe qual a razão de procurá-la, pois preferiram dizer o problema diretamente à entidade.

Porém, entre meus interlocutores, não obstante a existência da dimensão íntima e passional na relação com as entidades – sobretudo nas relações dos clientes com as pombagiras – essa dimensão subjetiva da pessoa não pode ser a explicação para as

⁶¹ Ressalto que apesar de não ter acompanhado nenhuma consulta privada de clientes, eu mesma me consultei e conversei de forma privada com dona Corina, pombagira de dona Rosa, para fins da pesquisa, conforme será descrito no próximo capítulo. Além disso, acompanhei diálogos entre frequentadores e entidades nas sessões públicas.

relações com as entidades ou para a possessão, que está envolta de apelos da própria entidade. Assim, tal qual Rabelo (2008b), reoriento a atenção e análise para os processos de conexão entre pessoas e entidades, bem como o desenvolvimento de sensibilização corporal envoltas nesses processos.

Vale observar que Pássaro Preto, mais do que dona Rosa, relatou diversas vezes que não gosta de fazer trabalho para amor. Para ele, os clientes que buscam amarração de amor são movidos por ímpetos, desejos momentâneos, cegueira irracional, sendo que, muitas vezes, a amarração não é o melhor para o cliente nem para o casal. Ele, enquanto pai-de-santo, conversa com o cliente sobre relacionamentos, alerta-o, pergunta se o cliente está certo sobre o seu desejo, explica que a amarração feita por ele é bem feita e duradoura, e para desfazê-la o pai-de-santo cobra o triplo do dinheiro e do material usado. Dessa forma, tanto dona Rosa como Pássaro Preto disseram que conversam muito com os clientes antes de executar os seus serviços mágicos, deixando explícito as condições e termos desse serviço.

Outra classe de clientes que muito acessa os serviços de dona Rosa e de Pássaro Preto – além daqueles clientes passionais que buscam as entidades para resolução de questões amorosas, os quais, segundo os sacerdotes são a maioria de sua clientela – são os políticos. Conforme atesta Meyer (1988), “E ainda tem vez o binômio política-feitiçaria. Sabe-se que não são poucos os políticos que recorrem aos exus” (p. 164). Esses clientes são intermitentes, procurando os serviços dos terreiros principalmente em épocas de campanhas eleitorais. Dona Rosa faz questão de listar a variedade de políticos locais que ela atendeu, e cita nomes de políticos atuais e passados que recorreram a seus trabalhos, bem como aos trabalhos de Chico Preto, com o objetivo de ganhar o pleito eleitoral. Segundo ela, desde a época de Chico Preto, o sacerdote já atendia a clientes políticos, sendo que alguns políticos de grande projeção mineira e nacional eram amigos do falecido pai-de-santo. Fato é que dona Rosa também tem seus contatos políticos; em 2007, ela, bem como o seu terreiro, foi homenageada na comemoração aos 150 anos de Montes Claros, recebendo, das mãos do então deputado estadual e posterior prefeito de Montes Claros Ruy Muniz, e sua esposa Raquel Muniz – deputada federal entre 2015 e 2019 – a placa honrosa da cerimônia.

Vale ressaltar que a classificação dos clientes adotada aqui, em termos do tipo de demanda que eles levam às entidades – demanda amorosa, demanda para vencer o pleito eleitoral, demanda para “derrubar o inimigo”, demanda prosperidade material ou de cura – é um constructo, um tipo-ideal na concepção mais weberiana possível, que tenta

exacerbar as características de uma ação e enquadrá-las em domínios específicos, que não necessariamente se encontram na realidade. O que significa que, entre meus interlocutores, no mundo real, políticos podem apresentar vários tipos de demanda, inclusive amorosa, ou em busca de serviços pesados. Da mesma forma, como se verá mais à frente, uma demanda para prosperidade financeira pode estar relacionada também com uma demanda amorosa etc.

Figura 26 - Dona Rosa recebendo homenagem na comemoração aos 150 anos de Montes Claros, em 2007, junto ao então prefeito Ruy Muniz e a primeira dama, Raquel Muniz.



Fonte: acervo do Centro Espírita Estrela do Oriente.

Há também os clientes que buscam os serviços considerados mais “pesados”, os trabalhos de ataque, para derrubar os outros. Seriam classificados como serviços propriamente de magia negra, para interferir negativamente na vida de uma pessoa, quer seja para aniquilá-la no trabalho, no amor, na saúde etc. Esses trabalhos não fazem parte do cotidiano dos terreiros, e são mais raros, secretos, perigosos e onerosos. Essa é a especialidade dos serviços mágicos de dona Rosa e Pássaro Preto e deve-se ressaltar que, em muitos contextos, é raro de encontrar alguém que se defina abertamente como feiticeiro.

Acredito que, de certa forma, isso pode ser um dos “atrativos” para os clientes de dona Rosa e Pássaro Preto: esses sacerdotes conhecem a técnica dos serviços mágicos,

ou seja, sabem fazer, e além de tudo “oferecem” de forma aberta e explícita no “mercado de bens simbólicos religiosos” esses tipos de trabalho. Assim, ao oferecerem abertamente esse tipo de serviço e serem conhecidos como especialistas competentes, dona Rosa e Pássaro Preto têm vantagens na captação de clientes. Aquilo que escreve Opipari para o candomblé de São Paulo, serve bem ao contexto afro-religioso do norte de Minas: “De certo modo, ser macumbeiro, praticar a magia negra, significa ter muito poder na manipulação das forças sobrenaturais e dos orixás, e para os clientes, este poder pode se tornar um excelente cartão de visita” (2010, p. 122).

Dessa forma, as consultas particulares são pagas e para acessá-las é necessário um motivo, uma razão, um desejo. Ninguém agenda e paga uma consulta com uma entidade se não houver realmente um bom motivo para isso. Nesse sentido, então, ao falar dos clientes e de suas consultas, dona Rosa explicitamente refere às suas práticas enquanto “comércio” e os serviços oferecidos por ela como uma profissão. Dona Rosa refere a si mesma enquanto um tipo de profissional de serviços mágicos:

Porque eu mexo com magia negra, é a parte que eu mais mexo, porque muita gente já perguntou pra mim, igual Cristina [Borges, pesquisadora] já perguntou, isso que você mexe é religião? Eu falo “não”. Isso que eu mexo é igual as igrejas de crente [igrejas evangélicas], chama-se profissão, e onde corre dinheiro é comércio! Minha resposta, né, porque eu não sou menino. Todo mundo pergunta, principalmente os crente: isso aqui é religião? Eu falo: não, aqui chama-se profissão. Todo mundo aprende costurar, bordar, aqui é uma profissão, mexo com magia negra, chama-se profissão, aqui é igualzinho as igreja de crente, Universal, aquele bispo, seu fulano, é igualzinho... a única diferença minha é que eu não chamo ninguém [para frequentar o terreiro dela], mas aonde corre dinheiro é comércio! (Entrevista, dona Rosa, 21 de novembro de 2021).

Gostaria de me deter na noção de profissão apontada por dona Rosa e na diferença citada pela mãe-de-santo entre religião e profissão, desfocando assim o debate entre religião e magia. Dona Rosa compara suas práticas, principalmente aquelas relacionadas à magia negra, como qualquer outra profissão especializada, tal qual as costureiras, bordadeiras, e mesmo os pastores evangélicos. Ao descrever sua prática como profissão e comércio, dona Rosa evita cair na questão que envolve uma moralidade, na qual opõe a religião (como algo moral) à magia (como sendo algo amoral), questão suscitada por muitos autores, como a clássica análise de Émilie Durkheim, em *Formas elementares da vida religiosa* (1912). Ou seja, ao caracterizar seu ofício como profissão, dona Rosa enfatiza o conhecimento e a técnica envolvidos – essas são, para ela, as questões relevantes a partir das quais sua prática deve ser apreciada. Interessante observar também que a mãe-de-santo inclui a prática das igrejas evangélicas e pentecostais nesse mesmo

quadro, mais uma vez evitando ocupar o lugar negativado para a magia negra com relação aos evangélicos, como se eles estivessem no âmbito da religião e a magia negra no âmbito da amoralidade.

Tratar a magia pelo viés da profissão foi acenado por Mauss e Hubert, em *Esboço de uma teoria geral da magia*. Os autores definem a magia por 3 elementos: agente mágico, ato mágico e as representações mágicas. Ao analisarem os agentes da magia, eles apontam que o ato mágico pode ser realizado tanto por pessoas profissionais como por leigos. Há, portanto, uma separação essencial entre os mágicos, que demarca dois tipos de agentes: aqueles especialistas, considerados profissionais, e aqueles leigos, que utilizam a magia pontualmente com alguma técnica, como na agricultura, medicina etc. Essas práticas mágicas “leigas e populares” estão ao alcance de todos e não requerem habilidades especiais.

Os mágicos profissionais, diferentemente dos leigos, possuem qualidades especiais, tanto congênicas quanto adquiridas, que os distinguem dos homens comuns. São das qualidades míticas e de suas características individuais, somadas às atitudes da sociedade em relação a eles, de onde advém o poder dos mágicos e os confere a virtude mágica. Conforme observam Mauss e Hubert, cercada de mistério “a profissão de mágico não apenas constitui uma especialidade, como também possui ela própria, normalmente, suas especialidades” (2005, p.77). Ademais, os autores também observam a importância da profissão do mágico na história da humanidade: “Ele [o mágico] é, antes de tudo, um homem que tem qualidades, relações e, enfim, poderes especiais. A profissão de mágico é, em última instância, *uma das profissões melhor classificadas, talvez uma das primeiras que o tenham sido*” (2005, p. 75, grifos acrescidos).

Reforçando sua profissionalidade, sem nenhum constrangimento, em entrevista, dona Rosa me disse os valores de suas consultas e como eles são estabelecidos de acordo com a entidade escolhida pelo cliente. Conforme já dito, pela parte da umbanda, nada pode ser cobrado; pelo contrário, tudo que se refere à umbanda e suas entidades (preto-velhos, caboclos, Cosme e Damião) é feito por caridade e por doação. Como não acompanhei nenhuma consulta de cliente da quimbanda, pedi a dona Rosa que me detalhasse como se dão as relações dos clientes com as entidades:

Dona Rosa – Eu tenho exu de consulta. Eu tenho vários exu pra consultar. É o cliente que manda, se ele quer conversar com Trinca [exu-mirim], é o cliente que manda. Se ele quer conversar com... porque dependendo do exu que ele quer consulta é mais cara. (...) Eu cobro 300 reais uma consulta. Uma consulta com Trinca é 500, pois Trinca vem é sentado, ele gosta de comer, conversar e

rir igual Escora [outra categoria de entidade]. Porque se alguém lá em casa chegar e falar que quer consulta com Escora, eu faço, mas pode não ter ninguém, mas daqui a pouco vai chegando gente, chegando gente e não dá certo, vira farra.⁶² Mas cada exu que uma pessoa quer consulta o preço é diferente. Eu tenho um exu de consulta que é 200 conto, eu tenho exu de consulta que é 500 conto, você ta entendendo? Então você chega lá em casa e fala: ‘eu quero a consulta, mas eu quero consulta com Trinca’ o povo lá escolhe. E o povo que quer, eles não olha preço. O povo que vai lá em casa, eles não olha preço.

Taísa – E dona Rosa, se a pessoa quiser fazer um trabalho pra matar mesmo?

Dona Rosa – Faço sim, tem vodum é pra isso. Vodum tem pra isso, magia negra. Faz, depende só ter dinheiro. Precisa e muito, porque quem quer um trabalho pra tirar a vida de um, tem que ter dinheiro. E Chico Preto ganhava muito dinheiro com isso aí. E ele pegava, o exu dele batia 3 vezes no chão e era 3 dias pra pessoa morrer. Eu não sei muita coisa não, mas não sou besta também não.

Taísa – E a senhora já fez?

Dona Rosa – Muitos

Taísa – E funciona, dona Rosa?

Dona Rosa – Muito. Com certeza, tem que funcionar.

Taísa – E como que é isso, dona Rosa?

Dona Rosa – Não posso te explicar. Isso aí quem manda fazer não sabe o que a gente faz né? Só paga. Mas ficou ruim esses trabalho ai agora, o povo sem dinheiro. Ruim demais. Mas eu pego uns serviços pesados ainda, e meus serviços tudo dá resultado. E é caro, e meus trabalhos também é caro. Eu fico sem fazer, mas não trabalho barato pra ninguém. Muita gente fala assim: ‘ah vou lá pedir uma ajuda’. Ajuda a gente pede na Umbanda, que trabalha de graça, benze...

(Entrevista, dona Rosa, 21 de novembro de 2021).

Gostaria de enfatizar que além das consultas privadas, há pequenas “consultas” ou atendimentos informais dados por dona Rosa a conhecidos e vizinhos, como pedidos de pessoas para banhos – quer seja apenas para atrair amor, melhorar saúde etc. – que nem sempre são monetizados como numa consulta particular. Eu mesma já presenciei,

⁶² Escoras, conforme será discutido no próximo capítulo, são entidades alegres, ligadas à festa, à boemia, ao samba e à boa vida. Devido a essas características, o modo de existência e de trabalho dessas entidades envolve, invariavelmente, um ambiente envolto por várias pessoas, com clima de festa, azaração, descontração e alegria. Assim, na entrevista dona Rosa indica que as consultas privadas com Escoras têm grande probabilidade de se tornarem festas, grandes aglomerações, comprometendo assim o objetivo inicial do cliente, que é conversar de forma privada com a entidade. Como dona Rosa diz, na consulta com Escora, inicialmente pode não ter ninguém presente no terreiro, mas devido às características e *modus operandi* da entidade, “vai chegando gente, chegando gente” e vira uma festa. Os Escoras, portanto, têm como forma de trabalho e como capacidade agregar pessoas, tornando o ambiente um local de festa, folia e descontração.

enquanto estava no terreiro com ela, uma vizinha, que esporadicamente frequenta as reuniões, pedir conselhos para uma fraqueza constante e mal-estar, ao que dona Rosa respondeu que iria fazer um banho de folhas para ela e a orientou ir à próxima reunião conversar com o guia. Dessa forma, quero dizer que essa categoria de “cliente” não é totalmente uniforme, podendo haver variações em relação aos valores e formas de pagamento das consultas. São vários os fatores que podem ser considerados para definir o preço de uma consulta – como por exemplo, a própria entidade que vai ser consultada – e de um trabalho, havendo, portanto, um espaço de negociação em relação aos valores e às formas de pagamento das consultas e dos trabalhos posteriores a serem executados.

Além das “pequenas consultas” ou “consultas informais” para vizinhos e conhecidos, há também, durante as sessões públicas, possibilidade de diálogos rápidos com as entidades. Diferentemente das sessões de umbanda – onde a máxima kardecista da caridade tem prevalência e o conteúdo das conversas com as entidades é menos denso – nas sessões de quimbanda a dinâmica é outra: os exus e pombagiras não vêm para fazer caridade através do atendimento ao público e não há um espaço reservado no ritual para que as pessoas tenham conversas privadas com essas entidades. O modo de fazer caridade dos exus e pombagiras na gira de quimbanda vem através do festejar, do cantar, da alegria que a bebida produz, da fumaça que dissolve conflitos, muito mais do que a conversa privada. Nas sessões de preto-velho, por exemplo, forma-se uma fila e as pessoas presentes vão se consultar com a entidade e tomar um passe e a benção do preto-velho, de forma individualizada. Há, portanto, um momento ritual, pré-estabelecido e individualizado para o contato com as entidades da umbanda. Nas sessões de quimbanda, os exus e pombagiras são mais “anárquicos” e não há um espaço ritual próprio para as consultas individuais: ao mesmo tempo em que estão conversando com uma pessoa, os exus interrompem o diálogo, pedem licença, voltam para a frente do atabaque, cantam, solicitam por mais cigarro e bebida, e depois retornam novamente à conversa com a pessoa inicial, como se nada tivesse acontecido – ou às vezes nem voltam. Assim, nas sessões de quimbanda não há uma linearidade ou privacidade de diálogo com a entidade, uma vez que não existe na estrutura ritual das sessões públicas de quimbanda um espaço para isso; a todo momento há interrupções e solicitações das entidades. Isso não quer dizer que inexista a possibilidade de diálogo com os exus e pombagiras nas sessões públicas. Depois que chegam ao terreiro, as entidades de quimbanda cumprimentam os presentes, um a um, com um abraço e os dizeres “boa noite, moça, como vai vosmecê?” Essa abertura para o diálogo possibilita ao frequentador da sessão pública levar suas

questões e aflições para as entidades e obter respostas rápidas, curtas, e muitas vezes enigmáticas.

Vale ressaltar que a fronteira entre “clientes” e “filhos da casa” pode ser tênue. Nada impede que um filho de santo recorra aos serviços dos sacerdotes em um momento de necessidade – tornando-se assim, um “cliente”, mas continuando a ser filho-de-santo. Além disso, um cliente pode também entrar para a gira e tornar-se um filho-de-santo. Sobre isso, para o contexto do candomblé de São Paulo, Opipari lembra que “a clientela representa uma verdadeira reserva de novos adeptos” (2010, p. 125). Dessa forma, quer seja filho-de-santo tornando-se cliente ou os clientes entrando para os terreiros, a fronteira é pouco fixa entre clientes, amigos, pessoas próximas e filhos da casa. O cliente, portanto, tem um papel importante nas redes econômicas e sociais dos terreiros e nas relações que eles mantêm com o exterior, como bem pontua Opipari: “Vindo de um universo exterior ao lugar de culto (...), o cliente desempenha um papel de interface na publicidade da casa; torna-se, desse modo, fator importante na elaboração de sua reputação” (2010, p. 121).

O único trabalho que assisti para clientes – e que ocorreu de forma não planejada e incompleta – foi na casa de Pássaro Preto e neste dia ficou bem explícito para mim a importância econômica dos clientes para os terreiros, pois vi a cliente entregar dois pacotes significativos de dinheiro, enrolados com borrachinhas amarelas, que deviam conter ali não menos que mil reais cada.

Este trabalho que assisti foi feito para Exu Tiriri. Em janeiro de 2020, antes da pandemia, Pássaro Preto havia marcado comigo um horário, antes da sessão de quimbanda na segunda-feira, para fazermos uma entrevista gravada. Porém, ao chegar no terreiro do pai-de-santo por volta das 15 horas, ele estava de saída e fui recebida por mãe Mara, sua mãe biológica. Mãe Mara estava com suas vestes religiosas – saia de quimbanda e camisu – e Pássaro estava vestido de branco, e rapidamente compreendi que eles estavam realizando algum procedimento ritual. Visivelmente agitado e com pressa para sair, Pássaro Preto se desculpou comigo dizendo que havia tido imprevistos e que talvez não daria tempo de fazer a nossa entrevista, mas que eu poderia esperar com mãe Mara enquanto ele iria ao mercado comprar umas coisas de urgência.

Visivelmente cansada, mãe Mara então me chamou para a casa dela, que fica ao lado, para tomarmos um café, enquanto o pai-de-santo não voltava. Ela me disse que eles estavam fazendo um trabalho para uma cliente, que desde cedo estava no terreiro. Pelo que mãe Mara rapidamente me falou, a cliente, que tem relações antigas com Pássaro

Preto, estava abrindo outro comércio, e para o bom sucesso do empreendimento, ela se consultou com as entidades do sacerdote.

Para este novo empreendimento, quem interveio foi o preto-velho de Pássaro, pai Firmino, que indicou banhos e defumação tanto na cliente como no novo estabelecimento que estava sendo erguido. A cliente e Pássaro então fizeram os procedimentos na parte da manhã, conforme orientou Pai Firmino; porém, estes não foram suficientes. Conforme mãe Mara relatou, foi necessário também a atuação do exu Tiriri para “abençoar” o empreendimento, o que não estava previsto anteriormente. A cliente consentiu em fazer o trabalho para Tiriri e quando eu cheguei na casa de Pássaro, ela tinha saído para pegar o dinheiro referente ao trabalho e aos materiais necessários para o serviço.

Por isso Pássaro Preto saiu no meio da tarde: para comprar um casal de aves para oferecer a Tiriri e completar o trabalho. Em menos de uma hora, o pai-de-santo voltou com as aves. Nesse ínterim, eu e mãe Mara, além de tomarmos café, fomos juntas a uma *lan house* bem perto de sua casa, para imprimir três fotos, que a cliente havia passado por *WhatsApp* para mãe Mara, e que fariam parte do trabalho a ser executado para Tiriri. Não perguntei à mãe Mara quem eram aquelas pessoas, apesar de muita curiosidade, pois achei que seria antiético e eu já havia perguntado demais sobre o caso dessa cliente; mas pelo que entendi, uma foto era do marido – pois ele que estava financiando o novo empreendimento –, sendo as outras fotos da sócia e da gerente do novo comércio.

Pouco tempo depois que Pássaro chegou, a cliente voltou e iniciou a segunda parte dos trabalhos, para seu Tiriri. Pássaro pediu a cliente, uma mulher branca com ares joviais, que escrevesse em um papel seus desejos, colocasse tudo o que ela sentia e almejava, pensasse em coisas boas para ela, prosperidade aos negócios, nas palavras do pai-de-santo, ela deveria “firmar nas coisas que ela desejava e queria”. Depois de escrito os pedidos da cliente, mãe Mara discretamente trouxe as fotos que havia impresso e se iniciou propriamente o procedimento. Foi feito em frente ao assentamento de exu Tiriri e participaram Pássaro Preto, seu então esposo da época, mãe Mara, a cliente e eu, que fiquei mais afastada da cena, sentada em uma cadeira estrategicamente colocada pelo pai-de-santo para que eu pudesse acompanhar, porém de uma forma a não interferir, atrapalhar ou constranger o procedimento ritual⁶³.

⁶³ Quem realizou o ritual, ao menos a parte presenciada por mim e narrada aqui, foi Pássaro Preto, o pai-de-santo, e não a entidade Tiriri. Acredito que entre meus interlocutores, a execução dos trabalhos é variada e depende da situação, havendo trabalhos que são feitos diretamente pela entidade, e outros realizados pelos sacerdotes. Como só pude presenciar este trabalho, não sei dizer com mais detalhes sobre a execução deles.

Cantava-se “Olha o Tiriri/Olha o Beira-mar/Olha o Tiriri/Olha o Beira-mar/eu tenho pena, calunga/de quem te zombar//no fundo do mar/tem três panelas/no fundo do mar/tem três panelas/triste daquele, calunga/que mexer com elas/triste daquele, calunga/que mexer com elas”. E ao som das cantigas para Tiriri, sem atabaques, foi feito a matança de um galo, e o sangue escorrido do pescoço dele, foi derramado em uma bacia com farofa e vários outros elementos, que foram adicionados depois pelo pai de santo, como mel, cachaça, água, dendê e sal. Formou-se então uma massa cônica e colocou-a em uma panela de barro, em cujo fundo estava uma das fotos impressas.

Uma segunda ave foi sacrificada pelo pai de santo e seu sangue derramado na farofa, que estava sobre a bacia e depois foram adicionados outros elementos a essa “farofa molhada”. Formou-se outra massa cônica, que foi colocada em uma segunda panela de barro. Por fim, formou-se uma terceira massa cônica de farofa, porém sem o sangue de ave, somente com água, cachaça, mel e outros ingredientes, a qual foi colocada em um terceiro recipiente, também uma panela de barro. Ressalta-se que na montagem desses três recipientes foram enterrados junto as fotos e bilhetes escritos pela cliente. Nessas panelas de barro, as misturas de farinha foram montadas em formato fático, e ao lado de cada panela foram colocados uma batata inglesa, cenoura e cebola, além de um copo de cachaça. Assim, com comida e bebida, seu Tiriri iria trabalhar pela cliente e pelo bom sucesso do empreendimento. Lembrei das alertas que dona Rosa algumas vezes fez, em relação à comensalidade de exu: não se deve dar muita comida a exu porque com a barriga muito cheia, ele fica pesado e não trabalha. Então, para alimentar exu é necessário a medida certa, nem para mais nem para menos, pois tanto o excesso quanto a falta de comida afetam o seu trabalho.

A ideia de trabalho entre meus interlocutores remete a um movimento da entidade – e daquele que aciona a entidade – para realização de um fim específico. Conforme Pássaro disse em entrevista:

Taísa – E o que significa quando as entidades e vocês dizem que vão trabalhar? Pássaro Preto – Que eles vão fazer serviço. Você chega e pede... “ô Pássaro Preto vão fazer uma oferenda pra poder a entidade ajudar meu pai no serviço dele pra ele ter crescimento, ter visibilidade”. A gente vai e faz oferenda e aquela entidade que nós entregamos vai lá acompanhar seu pai pra poder abrir os caminhos dele, pra fazer o crescimento dele e fazer com que os negócios rompam, cresça. Isso é dar trabalho, é por a entidade no trabalho, Exu. Quem trabalha é Exu, Orixá não trabalha, entendeu? Você não coloca Orixá em trabalho, pra poder trabalhar, você não coloca Cosme e Damião pra trabalhar, ele vai te dar um passe pra saúde. Você não pode pegar um trabalho amoroso e colocar Cosme e Damião, não. Quem trabalha, quem faz o serviço da casa é Exu, entendeu? Exu é que é o trabalhador da casa e que vai fazer essas coisas (Entrevista, 19 de novembro de 2019).

Ou seja, trabalhar é dar serviço à entidade, colocá-la em movimento para realizar algo. E conforme visto, os exus só trabalham se houver comida e bebida. No terreiro de dona Rosa, a quimbanda e as entidades da quimbanda (os exus) são quem, de fato, trabalham. Por isso ela – muito mais que a umbanda e que a magia negra – é tão acionada por meus interlocutores: são os exus que trabalham, que agem, que realizam os feitos, pedidos e desejos. Enquanto a umbanda é mais leve e é acionada para pequenas limpezas espirituais, como passes, solução de problemas de saúde e banhos cheirosos, cabe, então, à quimbanda e aos exus, fazer e acontecer. Nesse sentido, trabalhar é movimentar, ação de pessoas e entidades que modifica as coisas, muito similar à ideia de feitiço. Assim, trabalho é magia, feitiçaria – mas não apenas isso. Conforme define Barbosa Neto (2014, p. 305) “O feitiço, em suma, é o efeito de uma combinação complexa, e sempre arriscada de ingredientes cuja conexão exige em todos os casos a mediação dos mais diferentes espíritos”.

CAPÍTULO 3 – [TRAJETÓRIAS, ENTIDADES E MUNDOS]

Neste capítulo, pretendo descrever as entidades e seus mundos, bem como as variadas formas de relação e modos de engajamento entre as pessoas e as entidades, atentando ao processo de aprendizagem e sensibilidade envolvidos nessas relações. Parto da premissa de que religião, muito mais do que um sistema simbólico de geração de sentido, é uma prática encarnada, que envolve um corpo com habilidades, dimensão de aprendizado e sensibilização para o mundo.

Com foco agora nas trajetórias das entidades e nos seus mundos, apresento a centralidade da música e dos sons entre meus interlocutores. Chamados de “pontos”, as músicas rituais são formas de comunicação e expressão das entidades. É através dos pontos cantados que as entidades se comunicam, revelam sua identidade, suas predileções, histórias de suas vidas pregressas, seus gostos, poderes e desejos. Seguindo o traço comum das religiões afro-brasileiras, na quimbanda, entre meus interlocutores, o atabaque, o canto e o som têm papel central tanto na estrutura ritual como na hierarquia e no espaço dos terreiros: aos tambores é reservado um local específico nos salões e os tamboristas – aqueles que tocam o tambor, também chamados de ogãs – gozam de um *status* diferente⁶⁴. Dessa forma, a trajetória de pessoas e entidades engajadas no universo da quimbanda envolve uma sensibilização para a música e por conseguinte, um corpo que é afetado por ritmos, tons, entonações e melodias. Tal qual no contexto da capoeira (ZONZON: 2017), e conforme refletido para o contexto do candomblé (CASTANHA, 2018) acredito que desenvolver habilidade auditiva neste contexto das religiões afro-brasileiras e da quimbanda não se refere a uma posição inerte: implica em engajamento com o mundo e resposta vinculada à motricidade. Quem sabe ouvir os pontos cantados na quimbanda, responde-os, pois os pontos cantados sempre requerem algo depois: são convites ao movimento e ao engajamento com o mundo.

Dessa forma, refletindo sobre a sensibilização e o aprendizado que permeiam pessoas e entidades, apresento então algumas entidades da quimbanda e da umbanda com

⁶⁴ Pode-se perceber o *status* diferenciado dos tamboristas pois eles são os primeiros a serem servidos com bebida e no momento do jantar. Tanto as entidades como os sacerdotes, durante as sessões, verificam com constância para que não falte bebida aos tocadores. Eles também são os primeiros a serem cumprimentados pelas entidades, quando elas chegam nas sessões. Nas festas públicas das entidades, como na festa de Palha Seca, que será descrita neste capítulo, Pássaro Preto enviou um carro para buscar e levar após a festa seu Silvano, o tamborista da casa, pois no fim de semana ele reside em um local mais distante, pois trabalha em um bar. Não vi durante o trabalho de campo nenhum outro membro do terreiro gozar dessas prerrogativas.

quem mais convivi durante o trabalho de campo: as pombagiras, através da história de dona Corina, os escoras e a festa de Palha Seca, seu Sete Encruzilhada e seus dois filhos, os exu-mirins Ciganinha e Trinca, bem como o boiadeiro Estrela do Oriente. Como conclusão, inspirada em Rabelo e Souza (2021), reflito que a existência dessas entidades se faz em conjunto com seus médiuns: são modos de existir-com, impossibilitando se pensar a existência deles em separados.

[Montes Claros, terça-feira, 10 de maio de 2022]

Hoje fui ao terreiro de dona Rosa conversar com dona Corina, sua pombagira. Eu estava animada com a possibilidade de um momento a sós com uma entidade para dialogar sobre a pesquisa e a tese. Se é difícil conseguir um horário marcado para entrevistar mães e pais-de-santo⁶⁵, mais difícil ainda é conseguir horário para alguma audiência com as entidades, e eu estava realmente empolgada com essa possibilidade. Conheci dona Corina na quaresma de 2019 e desde então a via com certa constância nas sessões públicas, quando ela se incorporava em dona Rosa. Uma vez que pretendo tratar as entidades da quimbanda como interlocutoras e inserir suas trajetórias e agências nas análises, enquanto uma questão metodológica, preciso dialogar também com esses seres, e não apenas com meus interlocutores humanos. Porém, por mais que eu me esforçasse em ouvir as próprias entidades, elas insistiam em dar a palavra aos humanos. E assim foi com dona Corina, conforme se verá.

Ao chegar no terreiro, eu e dona Rosa ficamos conversando na área de Toquinho. Enquanto ela arrumava algumas coisas na cozinha, eu acendi um cigarro para ele, deixando o cigarro aceso queimar na boca da imagem de Toquinho. Durante nossa conversa, dona Rosa reclamou muito em relação a dona Lourdes, médium que também mora no terreiro, dizendo que dona Lourdes estava relapsa com a limpeza do local, além de ser enxerida, pois estava ouvindo às escondidas as consultas que ela fazia aos clientes. Dona Rosa aproveitou e disse que, por isso, todas as consultas estavam sendo realizadas dentro do quarto de magia negra, no subsolo do terreiro, pois ali não havia nenhuma possibilidade de alguém de fora escutar a conversa: privacidade total. Esse foi um indicativo de que a conversa que eu pretendia fazer com dona Corina iria se passar no

⁶⁵ Vagner Gonçalves da Silva, em *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras* (2000), Editora da Universidade de São Paulo, aponta para algumas peculiaridades e dificuldades de se fazer trabalho de campo junto às religiões afro-brasileiras, incluindo aí longas esperas em terreiros para se conseguir uma entrevista com o pai ou mãe-de-santo, os quais estão constantemente atarefados.

quarto de magia. Para mim, isso foi uma má notícia, pois neste quarto não é permitido nenhum tipo de gravação. Além do mais, o quarto de magia é subterrâneo, úmido, quente e sem ventilação, tornando a permanência neste local pouco confortável. Perguntei então a dona Rosa se a minha conversa com Corina seria no quarto de magia e ela disse que sim, alegando ser a melhor opção. Dona Rosa aproveitou e disse que eu era inteligente e esperta ao pedir para falar pessoalmente com dona Corina sobre a pesquisa.

Confesso que eu não esperava descer novamente para o quarto de magia negra. Poucas vezes me adentrei àquele espaço e é difícil me posicionar ali. Em um canto, havia duas cadeiras e dona Rosa sinalizou para que nós nos sentássemos. Ela disse que em consulta individual, dona Corina vem sentada e então pediu para eu falar meu nome completo e meu endereço. Depois que dei essas informações, dona Rosa começou a se concentrar, fechou os olhos, e cantou o ponto de chamamento de Corina:

*Boa noite pra quem tá de fora
Boa noite pra quem tá chegando
Boa noite pra dona Corina
É pra ela que estamos cantando*

Uma gargalhada frouxa marcou a chegada de dona Corina, que me deu um boa noite – mesmo estando de dia – e um curto abraço. Depois dos cumprimentos iniciais, perguntando como eu estava, Corina de forma muito direta, indagou o que eu queria com ela e o porquê de mandar chamá-la. Eu então comecei falando dos objetivos do doutorado, da pesquisa, e de como eu acho importante documentar e valorizar a religião. Corina, desde quando nos conhecemos, sabia que os meus objetivos ali eram acadêmicos, tanto que, algumas vezes, ela se referia a mim enquanto “jornalista” ou “fofoqueira”, formas que jocosamente dona Rosa também me chamava – por mais que eu argumentasse que eu fosse uma pesquisadora acadêmica da área de antropologia.

Após expor rapidamente a ideia da tese, pedi a benção de Corina para os estudos, bem como a autorização dela para divulgar a sua história, o que ela concedeu de bom grado, afirmando que tudo daria certo. Pedi então a Corina que narrasse a sua história, e fiquei surpresa com a resposta. Corina disse que caso nós fôssemos conversar sobre a história de vida e morte dela, iria ser muito demorado. A conversa seria longa demais e ela achou melhor – e assim deliberou – que dona Rosa narrasse a sua trajetória. Conforme disse Corina, se referindo a dona Rosa: “minha égua sabe minha história todinha”. Assim, Corina disse para eu marcar uma entrevista com dona Rosa durante a

semana, e que durante a entrevista, ela estaria ao lado de dona Rosa, mas não incorporada. Como só estávamos nós duas, eu e Corina, no quarto de magia negra, ela pediu que eu desse o recado a dona Rosa, dizendo explicitamente que ela, Corina, havia pedido a dona Rosa para conceder a entrevista para mim.

Dona Corina então perguntou o que mais eu queria, e eu tinha uma lista com mais de dez perguntas a serem feitas para a pombagira, que, não obstante a boa vontade e a simpatia, visivelmente queria encerrar a conversa. Eu então aproveitei para perguntar sobre a relação dela com Chico Preto, uma vez que Corina havia trabalhado com o pai-de-santo durante muitos anos. Ela disse que na época de Chico Preto, ela incorporava pouco, pois ele não gostava de receber pombagira, alegando que receber esses espíritos femininos deixava-o “frio” sexualmente – o que, segundo Corina, não era verdade. Perguntei também qual a diferença de incorporar em um corpo de homem, como Chico Preto, e em um corpo de mulher, como dona Rosa, e ela disse que prefere muito mais o corpo de dona Rosa, pois com Chico Preto ela não incorporava com frequência, e principalmente, ela não podia rebolar no corpo do pai-de-santo. Dessa forma, no corpo de dona Rosa ela se sentia mais “solta”, com mais possibilidades de dançar e rebolar seu samba. Achei interessante essa observação de Corina e como ela enxerga as possibilidades corporais de cada médium para se articular durante as incorporações⁶⁶.

Antes de terminar a conversa – pois Corina já dava sinais de impaciência para ir embora, bem como eu também já estava suando muito naquele ambiente fechado – eu entreguei à pombagira uma saia, junto com um lenço, que eu havia comprado para ela na feira de São Joaquim, em Salvador, como forma de agradecimento pela audiência e pela conversa cedida. As consultas privadas com as entidades são cobradas com dinheiro, e por mais que meus objetivos com dona Corina fossem “profissionais”, aprendi que as trocas fazem parte do mundo da quimbanda. Para lidar com os exus, as trocas são essenciais no estabelecimento dessas relações. Corina gostou da saia, agradeceu com bênçãos e boas palavras e pediu que eu desse outro recado a dona Rosa, dessa vez referente ao seu presente: que a proprietária da saia era ela, dona Corina, e não dona Rosa. Portanto, não era para dona Rosa usar a saia dela. Eu concordei em

⁶⁶ Na entrevista, dona Rosa também falou sobre a diferença de Corina incorporar no corpo de Chico Preto e no corpo dela: “E no véi Chico ela [Corina] vinha era sentada, não rebolava, não andava, e pombagira não gosta disso, porque ele não gostava de receber, recebia sentado, ia embora e já vinha o exu. Ele falava: “não gosto de receber pombagira que eu fico frio”, então ela [Corina] fala que gostou de vim em mim porque ela pode rebolar, cantar os trem dela. Então ela continua, se eu morrer e deixar pra alguém, igual ele deixou pra mim, aí ela continua trabalhar... se eu não deixar...” (16 de maio de 2022).

passar o recado a dona Rosa. Antes de ir embora, Corina enfatizou mais uma vez que eu poderia conversar com a mãe-de-santo sobre a trajetória dela, e me adiantou que, em vida, ela foi cozinheira, e sabia cozinhar com perfeição.

Mais uma vez agradei à dona Corina e ela então partiu, deixando dona Rosa, que soltou alguns gemidos de “ái, ái” quando a pombagira estava deixando seu corpo. Eu não sabia o que fazer, dona Rosa estava em um estado de semiconsciência, e eu resolvi chamá-la pelo nome. Ela não respondeu, mas cantou o ponto de saída de Corina. Já estabilizada sem a presença da entidade, eu e dona Rosa saímos do quarto de magia negra. Ela disse que estava muito mais leve e que gostou de incorporar pois Corina havia “levado tudo”, indicando que a entidade tirou algum peso que estava em seu corpo. Subimos para a área de Toquinho e dona Rosa perguntou como foi a consulta. Eu então atualizei a mãe-de-santo e dei os recados que dona Corina pediu. relatei que Corina pediu que ela, dona Rosa, me contasse a história da entidade. Dona Rosa ficou um pouco surpresa, mas não chegou a discordar. Acho que o pedido de Corina para que a mãe-de-santo me narrasse sua trajetória teve muito mais peso, seriedade e importância do que se o pedido fosse feito apenas por mim. Afinal, o pedido de uma entidade, principalmente sendo esta entidade de grande relevância aos meus interlocutores, tem muito mais peso do que o pedido de uma pesquisadora.

3.1 Entidades como herança: a Pombagira Corina

Rosas vermelhas que você me deu
Rosas brancas eu dei você
Rosas vermelhas que você me deu
Rosas brancas eu dei você
Quem era eu?
Quem era tu?
Dona Corina, a mulher de sete Exu
(Ponto de Corina, Pombagira de dona Rosa)

Diferentemente do que ocorre com a maioria dos sacerdotes afro-brasileiros, os quais têm, após a morte, seus objetos rituais despachados⁶⁷, quando Chico Preto morreu, em 1993, os assentamentos de seus exus foram todos mantidos, preservados e até hoje são cultuados. De modo semelhante, suas entidades de quimbanda continuam a frequentar o plano terreno e algumas continuam a incorporar e trabalhar através, agora, do corpo de

⁶⁷ Ver CRUZ, Robson Rogério. *Carrego de Egum: Contribuições aos estudos do rito mortuário no Candomblé*. Dissertação. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1995.

dona Rosa. Inversamente, no que se refere à umbanda, todas as entidades de Chico Preto foram despachadas e, portanto, não estão mais na terra e nem incorporam em ninguém.

Como me disse dona Rosa em entrevista:

Dona Rosa – A Umbanda não ficou... ficou foi exu, porque exu é em terra, né? Na Umbanda os guia foi embora tudo [após a morte de Chico Preto].

Taísa – Nossa, então nunca mais eu vou ter oportunidade de ver o boiadeiro Estrela do Oriente?

Dona Rosa – O boiadeiro do véio Chico não. Pode ver o meu [boiadeiro]... porque na umbanda os guia foi tudo embora, e ele deixou preparado para ficar pra mim exu. Que ele já deixou preparado tudo.

(Entrevista 15 de março de 2020)

Dona Rosa é considerada a herdeira e sucessora de Chico Preto e por isso, somente ela tem o “direito” de incorporar com as entidades dele e trabalhar com elas. A lógica do espólio jurídico também tem sua similaridade com o mundo religioso e tal qual um “bem” deixado de herança tem, a priori, exclusividade ao seu herdeiro, assim também são as entidades de Chico Preto, que somente podem ser recebidas e manipuladas por dona Rosa. Presenciei em alguns momentos dona Rosa comentar, um pouco chateada, mas também com um visível orgulho devido à popularidade do pai-de-santo, sobre pessoas que estariam recebendo as entidades de Chico Preto em outros terreiros. Antes de uma reunião na casa de Pássaro Preto, ela nos contou que um pai-de-santo da cidade agora estava dizendo receber Seu Gameleira, um dos exus de quimbanda de Chico Preto, muito citado e louvado nos pontos cantados por eles. Dona Rosa prosseguiu dizendo que nem ela mais recebia este exu e reclamou da ignorância dos macumbeiros de Montes Claros, que não sabem o que fazem, nem o que cantam, nem o porquê das coisas.

Seu Gameleira – cujo nome indica uma importante árvore no universo religioso afro-brasileiro, também chamada de Iroko no Candomblé – é sempre saudado através de seus pontos no encerramento da estrutura ritual das giras de quimbanda, tanto no *Centro Espírita Estrela do Oriente*, como no *Terreiro de Umbanda Oxossi Caçador*. Seu Gameleira está associado com a fortuna, dinheiro e ao bom sucesso, e as folhas de Seu Gameleira, quando referidas nas letras, são acompanhadas dos gestos com as mãos de manipulação de dinheiro. Há um ponto específico que pergunta e chama pelas folhas de Seu Gameleira: “Seu Gameleira, mas cadê as suas folhas? / Seu Gameleira, mas cadê as suas folhas? / Seu Gameleira, suas folha é coisa boa/ Seu Gameleira, suas folha é coisa boa”. Quando se toca este ponto para o encerramento das atividades, ninguém está mais incorporado e todos dançam na roda com animação, levando as mãos aos céus em um

gesto como se contassem muitas notas de dinheiro entre os dedos, recolhendo as folhas de Seu Gameleira que caíam do teto. As folhas de seu Gameleira, no caso, são as folhas de dinheiro. Seu Gameleira é acionado no contexto de encerramento da gira para que as pessoas voltem para casa com as suas bênçãos: folhas de dinheiro, fortuna e boa sorte. Afinal, exu também é propiciador de uma boa vida e de riquezas.

Vale ressaltar que mesmo tendo profundo destaque e relevância tanto na estrutura ritual da gira de quimbanda, quanto para a história dos terreiros e de seus líderes, eu nunca vi Seu Gameleira incorporado em ninguém. Dona Rosa disse que há tempos ele não vem mais – não obstante ela já ter trabalhado muito com ele – e que mesmo se viesse, ela não aguentaria incorporar com Seu Gameleira. Sempre que conversamos sobre as entidades de grande força, como Seu Gameleira e outros exus, dona Rosa me lembra que seu corpo está desgastado, e que apesar da boa saúde, ela já tem 70 anos. De forma genérica, esses exus herdados por dona Rosa, devido ao tempo de trabalho deles na Terra junto com Chico Preto, são de muita ciência, sabedoria e evolução, são exus de força, os quais além de sua própria natureza, têm acrescidos a convivência com o grande sacerdote Chico Preto. Assim como Seu Gameleira, há outros exus de grande relevância ritual e histórica que originalmente trabalharam com Chico Preto e que ficaram de herança, mas que não incorporam mais em dona Rosa – e, conseqüentemente não incorporam em mais ninguém, ao menos de forma legítima⁶⁸.

Porém, em meio ao panteão de entidades deixado por Chico Preto à sua herdeira, foi a Pombagira Corina quem, desde a morte de Chico Preto, consolidou com a nova mãe-de-santo laços de grande proximidade que permanecem firmes até os dias atuais. Quando conheci dona Corina, na sexta-feira da paixão de 2019, logo me chamou atenção uma característica pouco comum desta entidade, se comparada às outras Pombagiras: apesar da sua elegância e belo porte, ela não tem muito apreço pelo luxo. Eu confesso que fiquei surpresa quando foi servida a cerveja de Corina, que ao invés de ser depositada em uma taça ou em algum copo especial, foi vertida em um “copo” de alumínio reciclado de extrato de tomate – aquela famosa latinha verde e vermelha com o desenho do elefante. Parecendo ler meus pensamentos – ou talvez percebendo o meu estranhamento frente à

⁶⁸ Um outro exu de herança deixado por Chico Preto é o Exu Vira-Mundo. Seu Vira-mundo foi apresentado no Capítulo 1. Ao contrário de Seu Gameleira, referido no final da gira para acompanhar os fiéis e trazer prosperidade, é Vira-Mundo que abre os trabalhos, o primeiro exu a ser saudado da gira de quimbanda. Segundo dona Rosa, “ele é o chefe de todas as quimbandas” (Dona Rosa, entrevista 28 de maio de 2019). Chico Preto trabalhou com ele, e deixou-o de herança para dona Rosa, que não o incorpora mais.

sua simplicidade – Corina, quando veio me cumprimentar, se apresentou dizendo que a grandeza de uma Pombagira não está nas suas coisas, mas no seu poder. Conversamos rapidamente e eu a elogiei muito durante o nosso curto diálogo, o que a deixou um pouco entediada e a levou a dizer a Pássaro Preto que eu “estava cantando ela”. Eu fiquei bem desconcertada, mas depois todos rimos da situação.

Dona Corina foi o assunto de muitas conversas minhas com dona Rosa e a sua “falta” de luxo foi comentada pela mãe-de-santo. Dona Rosa disse que sua Pombagira não gosta de ser agradada com brincos, colares, pulseiras, anéis, roupas ou qualquer outro acessório feminino muito expansivo, luxuoso ou caro, e citou, em tom de jocosidade, um episódio ocorrido em uma festa de Corina no qual um pai-de-santo, tentando agradar a entidade, passou maquiagem nela. O resultado não foi o esperado, pois antes de sair arrumada ao público, Corina passou a mão no rosto todo, borrando a maquiagem e desfazendo o trabalho daquele que queria agradá-la. Da mesma forma, Pássaro Preto presenteou Corina com uma saia refinada e ela se recusou a vestir, alegando que caso tenha ficado bonito, era para tirar. A pombagira pediu então para fazerem para ela uma saia com tecido de chita, com a única exigência de que tivesse três babados. Em entrevista dona Rosa comentou: “chitão é paninho, mas é o que ela gosta”.

Quando perguntei a dona Rosa por que o gosto de Corina ser tão destoante do estereótipo das demais pombagiras – que estão associadas ao luxo, ostentação material e à riqueza – ela me respondeu que acredita que isso está relacionado com a história de vida dessa entidade. Luxo, ostentação e glamour, características do arquétipo da Pombagira enquanto uma mulher meretriz, não fizeram parte da vida de Corina, e conforme disse dona Rosa, se Corina não teve luxo em vida, depois de morta é que não vai ter. Sua personalidade “simples” se manteve mesmo pós-morte. Essa simplicidade de Corina é associada por dona Rosa ao fato de dona Corina ser uma entidade solta e, portanto, não ter um assentamento próprio. Em entrevista, perguntei a dona Rosa se Corina tinha um assentamento, e a mãe-de-santo respondeu:

Corina ela é a pombagira solta. Ela não tem assentamento não. Às vezes eu ponho lá perto de mim, agora não, [por]que eu não ponho mais, botava umas flores, ela não gosta, detesta flor... detesta taça, já ganhou muita taça bonita, ela falava: “tira esse trem de perto de mim”, ela gosta das latinhas de tomate. Ela [fala]: “ah, que nada, quando eu tinha vida eu nunca tive luxo”. E ela devia ser muito bonita pra esses homem vim atrás dela, viu, muito bonita. Ela é muito bonita (Entrevista 16 de maio de 2022).

Porém, conforme ressalta dona Rosa, o que Corina tem de simplicidade, ela tem de beleza. Nas palavras da mãe-de-santo: “Corina era uma mulherona bonita. Ela era morena dos olhos verde, dos olhos verdin, e do cabelo pretinho, só que não é muito não, não é muito cabelo não, mas é o cabelo bem liso, e os olhos verde e cor morena. Bonita ela, muito bonita” (Entrevista 16 de maio de 2022). Há um ponto de despedida de dona Corina que revela as suas características físicas quando encarnada: “Corina, dos olhos verdes, da cor morena, ela nasceu no Ceará/Menina, onde você mora, quando eu for embora, vou passar por lá”⁶⁹. A beleza das pombagiras, assim como o símbolo dessas entidades, a rosa vermelha, se associa – conforme pontuado por Barros (2010: 313) – ao belo, ao feitiço, ao encantamento e ao mistério.

Dona Rosa, quando mais nova, colocava flores e rosas vermelhas na cabeceira de sua cama, para agradar dona Corina. Como Corina não tem um assentamento próprio, sendo, portanto, uma “pombagira solta”, as flores eram depositadas na casa de dona Rosa, perto do seu local de repouso. Isso aproximava ainda mais a pombagira da médium, tendo como consequência a transferência da beleza e do encanto da pombagira para a mãe-de-santo, o que fazia com que vários homens se interessassem e se sentissem extremamente atraídos por dona Rosa. Em entrevista ela comentou:

Eu às vezes, eu sinto que ela [Corina] tá próxima quando eu saio pra rua, às vezes tá próxima, que eu saio na rua, aí os homens flecha... pára moto, pára carro, pára bicicleta, pára tudo. É ela... e aí [os homens] mexe comigo, chama pra sair! Kkkk e não precisa tá arrumada não, não precisa tá arrumada não. Quando eu saio assim na rua, tem um povo que fica me olhando... tem um povo que deve olhar assim, e falar: é a bruxa, deve me achar tudo bruxa. Fica me olhando... aí outros fala assim: “vixe, ela é bonita”, eu falo, “eita, tá aí, ela [Corina] tá aí...” Esses dias Humberto Souto [atual prefeito de Montes Claros] falou: “ô muié, você continua bonita” eu falei: “ô Humberto, você já tá véi, toma vergonha na sua cara!” Ele falou: “você vai na chácara lá, eu vou mandar buscar você”. E mandou o menino aqui me buscar mas ele não tava lá não (...). Esses dias também eu levantei, moça, coloquei uma roupa e o povo fica me chamando [para ir em festas em terreiro], tudo o povo me chama, e aí eu fui... eu não gosto de pintura não, aí de vez em quando eu passo um batonzinho bem leve, menina eu olhei no espelho eu tava com aquela cara lisa, com a pele rosadinha e eu nem usei nada na pele. Falei, meu deus do céu... aí eu cheguei na festa: ‘mãe Rosa, que visual... o que você fez, foi botox?’ ‘Botox do seu cu, do seu rabo!’ (Entrevista 16 de maio de 2022).

A proximidade de dona Rosa e Corina se acentuou com o passar do tempo. Conforme disse dona Rosa, antigamente ela colocava flores para agradar a pombagira,

⁶⁹ Conforme se verá, os pontos cantados pelas entidades revelam suas identidades, predileções, e até mesmo, seus traços físicos. Assim, os pontos comunicam sobre a vida e identidade dos guias espirituais.

para que assim ambas ficassem mais contíguas, não sendo isso necessário atualmente pois, com o tempo, essa intimidade foi ficando ‘natural’. Isso se reflete também na incorporação: quando chamada à terra, através de seus pontos de chamamento, dona Corina prontamente responde, incorporando-se em dona Rosa e explicitando essa ligação de proximidade entre as duas. Ademais, ambas celebram juntas o aniversário de dona Rosa, no dia primeiro de abril, com uma farta feijoada em prol de dona Corina e de dona Rosa, agradecendo à vida e à proteção que a entidade dá à mãe-de-santo. Portanto, no aniversário de dona Rosa são celebrados tanto a mãe-de-santo como a sua pombagira Corina. Condizente com o que escreve Arhlet para o contexto religioso do Terecô no Maranhão sobre a relação entre pessoa e encantados: “ambos se afetam mutuamente, tornando impossível a compreensão da vida das pessoas isoladas das entidades” (Arhlet, 2016), assim o é para dona Rosa e dona Corina: impossível pensá-las em separado.

A proximidade entre pessoas e entidades também foi alvo de observações de Wafer, em seu estudo sobre candomblés no subúrbio de Salvador. Ao tratar sobre os lapsos nas performances das pombagiras, Wafer não interpreta esse fato pela ideia de falseabilidade do transe, chamado de “equê” no candomblé – o que o autor assume existir. Porém, no caso de sua interlocutora, uma médium chamada Taís e que incorporava com duas pombagiras diferentes (Sete Saias e Corquisa), com uma bela metáfora para descrever a intimidade entre duas pombagiras e sua médium, o autor diz que “desde os três usavam o mesmo corpo, era difícil para eles não se obstruírem” (1991: 64). Desse modo, pessoas e entidades se afetam mutuamente, mas não se misturam: ambas continuam a manter suas alteridades.

Assim, dona Corina e dona Rosa formam um par íntimo, que envolve cuidados recíprocos, aprendizagem de ambos os lados, e atuação da entidade não só na vida do médium, mas que se estende ao ambiente familiar e de amigos da mãe-de-santo. Sobre o cuidado envolvido nesta relação, dona Rosa pontua que tanto Corina cuida dela, como ela cuida de Corina. Em entrevista, a mãe-de-santo cita com muita gratidão os alertas que a sua pombagira lhe deu sobre sua saúde física, indicando à mãe-de-santo que procurasse ajuda médica para seus problemas cardíacos e alertando sobre a falta de eficácia dos remédios que ela tomava:

Quando eu tava com problema de saúde, ela [Corina] que veio, falou comigo pra procurar os homens da terra [médicos], pra ver meu batedor [coração], tava daquele tamanho, inchado... tava tomando os remédios, e os remédios não tava dando conta. Ela procurou eu pra ir nos homem da terra pra ver minha saúde, eu fui. A única coisa que deu na época foi

o coração que tava inchado, que batia muito, que os comprimidos não valia mais nada” (Entrevista 16 de maio de 2022).

Esse cuidado das entidades não se restringe à dona Rosa e se estende também aos familiares e amigos da mãe-de-santo. O filho mais novo de dona Rosa saiu da prisão em 2021 e em algumas sessões públicas de quimbanda ele, que é tamborista – e toca atabaque com muita habilidade – participou de reuniões. Corina, quando o viu tocando atabaques na gira, deu vários conselhos a ele, bem como repreendeu suas atitudes passadas, e ainda o alertou sobre os riscos que ele corria de voltar à prisão caso não mudasse a sua conduta. Ele, de cabeça baixa e visivelmente constrangido, ouviu a pombagira sem retrucar e tentou agradá-la de todas as formas, principalmente tocando o samba para ela dançar.

Diversas vezes percebi a familiaridade das entidades com parentes e amigos dos médiuns e sua importância na vida deles. Quando dona Rosa ficava algum período sem incorporar com Corina, alegando jocosamente que a pombagira estava viajando, os frequentadores do terreiro – incluindo pais-de-santo amigos de dona Rosa – quando viam a pombagira a abraçavam efusivamente, alegando saudades e tratando-a com muito carinho e consideração. Algumas pessoas mais próximas da pombagira, como o filho de dona Rosa, a chamam pelo apelido de “Cora”, uma contração de seu nome Corina.

Exemplo emblemático desta relação de familiaridade e confiança com as entidades foi dado pela irmã caçula de Pássaro Preto. Ela, que é filha biológica de mãe Mara e fruto de um relacionamento após sua viuvez, nasceu mais de uma década depois de Pássaro Preto e desde a infância os dois irmãos não se dão bem. Há muitos anos os dois não se falam e têm uma relação de conflito declarado. Nunca vi a irmã caçula participar de nenhuma reunião e nenhum evento dos terreiros, tanto no terreiro de dona Rosa, o Centro Espírita Estrela do Oriente, ou no terreiro de seu irmão, o *Terreiro de Umbanda Oxossi Caçador*. Não obstante, a irmã caçula de Pássaro Preto, que cursa a graduação de letras na Unimontes e quem eu conheci antes mesmo de conhecer Pássaro Preto e dona Rosa, me afirmou que apesar de não frequentar as giras nem participar ativamente dos terreiros, ela confia muito nas entidades de seu irmão. Com carinho, ternura e um certo orgulho, ela me falava de sua admiração por Palha Seca, o escora de Pássaro Preto, bem como dos feitos e realizações de sua pombagira Zureta e seu exumirim, Tiãozinho. Assim, as entidades de Pássaro Preto têm uma boa relação com a irmã caçula do pai-de-santo cujas bases se diferenciam totalmente da relação que existe entre os irmãos. Conforme relembra Rabelo (2008) e Ahlert (2016; 2019), a relação com as

entidades envolve participação dos familiares nas decisões religiosas, bem como a participação das entidades envolve decisões na vida dos familiares.

Não obstante o carinho, afeto e respeito existente entre entidades e pessoas, na relação entre dona Rosa e Corina, também há espaços de conflitos. Sobre isso, Siqueira, em sua tese, aponta que

Nem humanos nem espíritos são proprietários uns dos outros, eles se compõem e se capturam mutuamente. Entretanto, tal bloco de devir não implica em harmonia. Ao contrário, uma relação de batalha está embutida na própria ideia de que há uma obrigação de cuidar de um outro ser que, em grande medida, permanece insubmisso e ávido (SIQUEIRA, 2012: 157).

Conforme me disse dona Rosa, o desejo de Corina é que a mãe-de-santo se mudasse para o Rio de Janeiro, o que nunca foi acatado por dona Rosa. Além disso, Corina gosta do cabelo de dona Rosa bem cumprido, e se chateia quando ela corta as suas madeixas. Da mesma forma, dona Rosa não aprova o comportamento de beber em demasia da pombagira, o que a incomoda, bem como incomoda também ao seu exu, Sete Encruzilhadas, conforme se verá adiante. Assim, conforme coloca Siqueira, a relação da mãe-de-santo com sua pombagira não é uma relação de propriedade: é um bloco de devir que não implica somente concordância e conciliação, mas como todas as relações, também está exposta ao conflito e ao embate.

Por fim, gostaria de destacar que essa relação entre dona Rosa e dona Corina tem uma peculiaridade a mais, pois Corina, assim como outros exus, vieram de herança de Chico Preto para dona Rosa. Receber entidades, santos ou orixás de herança implica em uma questão temporal importante. Conforme escreve Siqueira (2012), há uma “profundidade temporal” nas entidades, uma vez que elas “já viveram muito”. Quando as entidades vêm de herança, então, essa profundidade temporal se intensifica⁷⁰.

A relação entre dona Corina e dona Rosa mostra uma certa continuidade no tempo, indicando uma linearidade: mesmo com a morte de Chico Preto, a pombagira permaneceu trabalhando no terreiro, agora incorporando em dona Rosa. De certa forma, o futuro confirma o passado, e a presença de dona Corina ratifica o elo entre as gerações de Chico Preto, dona Rosa e Pássaro Preto. Conforme escreve Rabelo, “as entidades (...) permitem a construção de certas linhas de continuidade nas biografias, iluminando elos entre gerações” (RABELO, 2008a, p. 193).

⁷⁰ “Os espíritos não andam sozinhos, o tempo os alcança. Eles já viveram muito – na verdade, eles ainda vivem, por isso levam consigo o ‘carrego do tempo’, uma profundidade temporal cuja intensidade penetra o corpo humano” (SIQUEIRA, 2012, p. 198).

Porém, vale ressaltar que esse passado está presente e é atualizado, renovando as relações entre médium e entidades. Em *Possessão como prática* (2008b), conforme já citado, Miriam Rabelo reflete sobre a questão do tempo na possessão e nas relações entre entidade e médium. Segundo a autora, em relação à temporalidade na possessão, o passado e o futuro são elaborados reciprocamente na experiência; o passado, portanto, é “aquilo que ainda vigora no presente do sujeito: é um passado reapropriado e aplicado a novas situações e, neste sentido, não só reafetado, mas também descoberto e criado” (2008b: 94). Há, portanto, na relação com as entidades espirituais, uma construção recíproca entre passado e futuro. Assim, após a morte de Chico Preto, Corina teve que se adaptar ao corpo de dona Rosa, que diferentemente de Chico Preto, é uma mulher, com possibilidades de mais maleabilidade por parte da entidade. Da mesma forma, nos tempos atuais, a pombagira também precisa se adaptar ao corpo da mãe-de-santo, que não conta mais com o mesmo vigor de outrora, quando assumiu o terreiro e começou a trabalhar e incorporar com dona Corina. Percebe-se, então, a permanente atualização do passado na relação entre dona Rosa e dona Corina.

Figura 27 - Festa da Pombagira Corina de dona Rosa, que figura ao centro. Acervo



Fonte: Acervo do *Centro Espírita Estrela do Oriente*. Data indefinida.

3.2 “Uma família que veio pra mim”: seu Sete Encruzilhadas, Corina, Trinca e Ciganinha

Dona Rosa, assim como os médiuns da quimbanda, não têm um número exato de entidades com as quais se relaciona, trabalha e incorpora. Conforme ela mesma disse em entrevista: “de tranca rua abaixo e tranca rua acima, eu recebo tudo!”.

As entidades da quimbanda são espíritos de pessoas que viveram na terra e que, depois de mortas, passaram a integrar alguma linha ou falange⁷¹, virando assim entidades espirituais – se diferenciando, então, dos espíritos de mortos, os eguns. Desse modo, as entidades trabalham junto dos humanos na terra, relacionando e interagindo com as pessoas de acordo com cada linha, com o objetivo de ajudar as pessoas e elas próprias em suas trajetórias espirituais.

As linhas, assim como as entidades, são múltiplas e sua contabilização é um ato infactível. As linhas e falanges são formas com que as entidades estão relacionadas e compõem subdivisões relativas ao seu campo de atuação. A forma mais genérica de divisão entre as linhas se refere à umbanda e quimbanda. Dentro da umbanda há variadas linhas, sendo a linha de preto-velho, caboclo, boiadeiro, Cosme e Damião as mais significativas entre meus interlocutores. No que se refere à quimbanda, as linhas se dividem em linha de pombagira, linha de exu de encruzilhada, linha de escora, linha de magia negra, linha de exu-mirim.

As linhas de quimbanda, bem como as entidades, se diferenciam em termos de força: a linha de magia negra é a mais pesada e tem como cor específica o preto; a linha de encruzilhada é uma linha intermediária, cuja cor é amarela; e a linha de escora é a linha mais leve de quimbanda, com a cor vermelha. As pombagiras e os exus-mirins transitam por essas três linhas.

Através do trabalho com as pessoas, as entidades vão “evoluindo”, “pegando luz” conforme dizem meus interlocutores, o que implica em transformação e possibilidade da entidade mudar de linha, caminhando e elevando-se para linhas mais leves. Mas vale ressaltar que essa ideia de evolução, entre meus interlocutores, tem um sentido bastante específico e não coincide com a noção habitual ou kardecista do termo, entendida enquanto um progresso moral associado à caridade. Nos terreiros de dona Rosa e Pássaro Preto, o termo evolução comporta ambivalência: significa passagem para linhas mais leves, mas também significa concentração de força ou capacidade de trabalhar na magia

⁷¹ Os termos linha e falange são usados como sinônimos entre meus interlocutores.

e realizar feitos. Assim, se os pretos-velhos são considerados mais evoluídos que os caboclos, por exemplo, porque sua linha é mais leve, os exus de magia negra, embora claramente mais pesados que as outras entidades, também são considerados evoluídos devido à sua grande força. A fala de Pássaro Preto sobre os exus de magia negra ilustra bem essa dualidade na quimbanda e a ideia de evolução:

Primeiro, são trevosos, são. Mas exu de magia são extremamente evoluídos. Eles têm grande conhecimento e esse negócio todo. Por isso que o trabalho deles é mais rápido. Por isso que as pessoas procuram mais a gente, aqui acontece muitas vezes da pessoa ter lutado, lutado em outras casas, outros lugares. Não que eu trabalhe melhor que as outras pessoas, não. Aí ela vem e fala: “ah, tem dois anos que não desenrola...” aí eu falo: “aqui tem que ser assim, assim, e assim” às vezes ela assusta porque os materiais são diferenciados, os valores são diferenciados. Mas traz e resolve, por quê? Porque é uma energia muito mais densa, muito mais concentrada, e é isso que o povo não entende... (Pássaro Preto, entrevista 19 de novembro de 2019).

O caso de seu Sete Encruzilhada, um dos principais exus de dona Rosa, envolveu evolução no primeiro sentido (do mais pesado para o mais leve), uma vez que ele passou da linha de encruzilhada para a linha de escora devido ao seu tempo e dedicação ao trabalho com os humanos.

Seu Sete Encruzilhadas é um exu muito sério e a forma como me relatei com ele durante o trabalho de campo foi bastante diferente, por exemplo, da forma como me relatei com dona Corina. Com menos frequência e assiduidade nas reuniões públicas, seu Sete vinha em momentos específicos para questões pontuais. Por mais que as suas incorporações fossem espaçadas, seu Sete tem um papel central para meus interlocutores e principalmente para dona Rosa e para seu terreiro: é ele quem “comanda” o terreiro, dita normas, orienta a mãe-de-santo e os fiéis e sobretudo, disciplina as pessoas e até mesmo outras entidades. Em entrevista, quando perguntei a dona Rosa se, em meio às muitas entidades que ela recebe, havia algum exu principal ou com mais relevância, ela, sem titubear, respondeu que o seu guia principal era seu Sete Encruzilhadas: “Exu meu principal de quimbanda é Sete Encruzilhada, porque quando o véio Chico faleceu, eu trabalhava com essa entidade colocando as coisas no lugar, dando conselho o povo, como que ia ser, como que não ia ser... ele é meu guia principal de quimbanda”.

Assim, a condução do terreiro está, sobretudo, sob os desígnios de Sete Encruzilhadas e sua figura está associada à disciplina, à correção, ordem e rigidez. Na sua última encarnação, seu Sete Encruzilhadas foi advogado, sendo referido em alguns pontos cantados como “doutor”; dona Rosa associa a profissão de seu Sete com a sua

personalidade séria e sisuda. Essa seriedade e rigidez é a marca de suas relações, tanto com os fiéis do terreiro, clientes, com dona Rosa e com as entidades. É Sete Encruzilhadas que põe ordem na casa, nas coisas, nas pessoas e nas entidades: com uma voz firme, quando chega no terreiro, nos momentos em que incorpora em dona Rosa, ele logo impõe sua personalidade pelo tom rouco e grosso da sua voz, visivelmente de pouca brincadeira e conversa. Sete Encruzilhadas geralmente incorpora para dar algum recado para o terreiro, na abertura ou fechamento de quaresma, ou em momentos pontuais. Me lembro bem das suas palavras na quaresma, para que todos firmassem a cabeça e ficassem de pé, “pois caído não derruba ninguém”. “Manter-se em pé” é uma das máximas na quimbanda e está associado com a ideia de força e de uma boa vida, com saúde e prosperidade.

Dona Corina, a pombagira de dona Rosa, é de certa forma, o par de oposição de seu Sete Encruzilhadas. Enquanto seu Sete coloca ordem, Corina promove a desordem. Essas duas entidades – seu Sete Encruzilhada e a pombagira Corina – têm em comum não apenas o compartilhamento da mesma médium, dona Rosa, mas contam com um passado juntos: quando em vida, seu Sete Encruzilhada e dona Corina conviveram e foram próximos, sendo que a relação entre os dois – quase sempre conflitiva – se estendeu pós-morte e continua no plano espiritual.

Corina foi uma mulher nordestina, nascida no estado do Ceará e, devido a um grande amor, migrou para o Rio de Janeiro. Durante sua vida, Corina foi uma mulher apaixonada, independente, empreendedora e trabalhadora. Dona de uma pensão – um local de dois andares onde ela alugava quartos para trabalhadores, viajantes, moças solteiras etc. –, Corina também cozinhava para os seus hóspedes. Foi na sua pensão que ela conheceu seu Sete Encruzilhas: ele, viúvo, chegou na pensão com um casal filhos pequenos, Trinca e Ciganinha. Devido à sua profissão de advogado, que exigia viagens a negócio e a trabalho para visitar clientes, tribunais, fóruns etc., foi Corina quem criou os seus filhos. Assim, Corina, Seu Sete Encruzilhadas, Trinca e Ciganinha eram uma família quando vivos. Não obstante a proximidade, intimidade e confiança entre Corina e seu Sete, eles não foram cônjuges e a relação não tinha teor afetivo-sexual. O conflito e as brigas eram a chave dessa relação. Sempre que dona Rosa me falava dessa família espiritual, eu questionava se Corina e seu Sete não formaram um casal, ao que ela efusivamente rejeitava: “ixii, eles brigava demais. Não dava certo não [eles formarem um casal]...”. Atualmente, a briga entre Corina e seu Sete se refere, sobretudo, a duas questões: ao corte de cabelo de dona Rosa e ao comportamento ético de dona Corina.

Corina tem grande predileção por bebidas alcóolicas e aprecia todo e qualquer tipo de álcool, tendo preferência pela cachaça. Quando incorpora em dona Rosa, Corina realmente bebe muito. No terreiro de dona Rosa ficam guardadas algumas garrafas pet de dois litros com cachaça – embaixo do altar de Belzebu – e dona Corina, quando chega através da incorporação, pede que lhe deem uma garrafa, gerando um grande constrangimento para Pássaro Preto ou mãe Mara negar seu pedido. Corina, de posse da garrafa, vira grandes goles da aguardente e só devolve a garrafa vazia, alegando que ali parecia haver água, e não álcool. Ela bebe a cachaça na própria garrafa – como já referido, não gosta de taças ou copos, e quando usa algum recipiente para beber, é uma latinha de extrato de tomate. Corina não bebe sozinha e distribui a cachaça entre a assistência, bem como compartilha com algumas companheiras pombagiras, mas não todas. Nas sessões públicas em que Corina vem à terra com ânimo e empolgação, ela quer beber, festejar, cantar, conversar, dançar seu samba e se demorar várias horas, dando trabalho para mãe Mara e Pássaro mandá-la embora, uma vez que ela se recusa a ir. Como escreve Rabelo:

Entidades como caboclos, exus e padilhas podem chegar quando não são esperadas e sem serem chamadas. Podem mesmo resistir a tentativas de conter ou regular sua presença. E, como bem sabem mães e pais de santo, responder a elas – ofertando-lhes nome, comida ou adereços – já é se ‘obrigar’ (RABELO, 2020, p. 18).

Nesses momentos de celebração, Corina geralmente bebe em demasia e, em uma sessão, ela explicou cambaleando que estava bêbada, e que por isso, não sabia o caminho de volta pra casa – ou seja, a “desincorporação”. Porém, mesmo assumindo a sua embriaguez, Corina reforçou várias vezes que deixaria a sua “égua em pé”, se referindo à sua médium, dona Rosa. Ou seja, mesmo tendo usado o corpo de dona Rosa, a entidade demonstrava que o enredamento entre ela e dona Rosa não desemboca em união ou indistinção: a alteridade é reservada. Corina deixava a médium sã e sem sinal de embriaguez, mesmo este corpo tendo recebido quantidade significativa de álcool, pois quem, de fato, havia bebido e consumido a bebida foi a entidade Corina, e não dona Rosa. Dessa forma, Corina reforça a conexão parcial entre ela, a pombagira Corina, e dona Rosa, a médium. Em muitas sessões dona Corina bebia não só cachaça, mas também cerveja, e ficava visivelmente embriagada, mas depois que a incorporação cessava, dona Rosa voltava completamente sóbria. Mesmo que dona Corina leve a embriaguez da bebida alcóolica junto com ela, as pessoas tentam controlar o consumo excessivo de álcool pela pombagira. Uma das formas com que Pássaro Preto e mãe Mara têm de controlar a bebida de dona Corina é lembrando-a das ordens de seu Sete Encruzilhadas –

principalmente a proibição de Corina tomar o garrafão de pet dois litros cachaça. As poucas vezes que vi dona Corina entregar o garrafão ainda cheio foi quando era acionado a proibição e o nome de seu Sete Encruzilhadas.

Diferentemente da sisudez de Sete Encruzilhadas – que se reflete em seu corpo rígido e em seus movimentos quando incorporado – dona Corina tem um molejo no corpo e gosta muito de dançar seu samba. Vi em sessões, principalmente naquelas em que dona Corina estava bastante animada, a pombagira, em frente aos atabaques, descer os ombros e a coluna para trás, como se fosse encostar as costas no chão, rindo e entortando todo o corpo de dona Rosa. Nesses movimentos de dona Corina, bem como em toda sua dança, ela remexe bastante seus ombros e quadril, rebolando de acordo com as batidas do atabaque.

A sensualidade e sexualidade da figura da pombagira historicamente se relaciona com o meretrício⁷². Perguntei diretamente a dona Rosa se Corina foi prostituta, e dona Rosa me respondeu: “não, ela era dona de pensão. Deve ser de mulher, né? Ela era cozinheira...”. Não obstante não ter o meretrício como atividade econômica tal qual a maioria de suas companheiras Pombagiras, Corina não deixa de ter a sensualidade e o gosto por uma vida sexual ativa enquanto marca. Sempre quando chega à terra, nas sessões de quimbanda, através da incorporação em dona Rosa, Corina primeiro cumprimenta os homens, através de animado e saliente dizeres: “meu boa noite pros machos”, repetido três vezes. Depois de cumprimentar os homens presentes no salão, ela se direciona às mulheres, soltando um lânguido “boa noite pras fêmeas”, reclamando da pouca presença masculina no espaço.

Corina tinha, quando em vida, um gosto afetivo-sexual por “bandidos” e assim aconselha as suas clientes e as mulheres que buscam sua orientação: caso as mulheres queiram se relacionar com homens – o que a pomba-gira e a própria dona Rosa não aconselham⁷³ – que esse homem seja bandido. Para Corina, a vantagem do homem bandido é que ele tem dinheiro. Nas palavras de dona Rosa:

Ela [Corina] sempre dá recado pras mulheres aí. Ela fala que as mulheres não têm que gostar de homem nenhum, que homem é porqueira, que homem não presta, e se elas gostar mesmo, se quiser gostar de homem que goste de bandido. Que pra ela, o único homem bom é bandido. Ela foi a vida inteira mulher de bandido. E ela fala:

⁷² Para mais informações, ver Meyer (1988), Wafer (1990) e Barros (2010).

⁷³ Tal qual Corina, dona Rosa também não incentiva as mulheres a se envolverem emocional e afetivamente com homens, pois “homem nenhum presta”. E com mais veemência, dona Rosa repreende a gravidez, e em diversas vezes a ouvi dizer que ter filho é “por desgraça no mundo”.

“homem bom é bandido, bandido é que é homem bom, e tem que ter dinheiro”, que ela fala que bandido é que tem dinheiro (Entrevista 16 de maio de 2022).

O gosto de Corina por “homens fora da lei” é narrado em um dos pontos principais dessa entidade, um ponto muito bonito e que relata grande parte da história de vida dessa entidade. Foi devido ao amor e à paixão por um bandido, mais especificamente um ladrão, que dona Corina se mudou do Ceará para o Rio de Janeiro.

Quando eu vim do Ceará
 Veio um ladrão preso e amarrado
 Era um rapaz bonito, do cabelo cacheado
 Tinha um dente de ouro e o 38 de lado
 Vou falar pro presidente, que o ladrão tá preso e amarrado
 Isso é coisa do juiz, mas vou falar pro delegado
 Eu sou mulher de bandido e quero ficar do seu lado
 Ele respondeu pra mim, Deixa de conversa feia
 Você é mulher bonita, não pode ficar na cadeia
 (Ponto de dona Corina cantado por dona Rosa em entrevista dia 16 de maio de 2022).

Foi a paixão por um homem bandido que fez Corina, nordestina nascida no Ceará, deixar sua pensão e a migrar para o sudeste, para a então capital federal Rio de Janeiro, a fim de acompanhar seu grande amor. Percebe-se aqui uma mobilidade da entidade quando encarnada – uma prática de movimento pela migração – que se estendeu também ao mundo espiritual – as pombagiras, assim como os exus-mirim, transitam em vários domínios, trabalham e se incorporam em todos os períodos dos anos – tanto na quaresma quanto fora dela – e transitam por todas as linhas da quimbanda.

Durante o trabalho de campo, um dos momentos em que a mobilidade e trânsito das pombagiras pôde ser percebida foi durante a iniciação do ex-esposo de Pássaro Preto na umbanda. O pai-de-santo, que na época estava casado com o médium, devido ao seu relacionamento afetivo-sexual, não pôde participar dos rituais referentes à iniciação de seu companheiro. A iniciação ficou toda a cargo de dona Rosa e de mãe Mara, sem a interferência nem a presença de Pássaro Preto nos momentos rituais. Porém, por mais vetado que fosse sua participação, a pombagira do pai-de-santo, chamada de Zureta, não deixou de comparecer aos principais momentos e procedimentos dessa iniciação. Em uma sessão de quimbanda, logo após a iniciação do ex-companheiro de Pássaro Preto, Zureta revelou que o pai-de-santo estava ansioso e curioso com a iniciação do então companheiro e por isso, ela foi lá, conferir os procedimentos que estavam sendo feitos. A iniciação durou cerca de 10 dias, e durante esse tempo o médium ficou semi recolhido, dormindo no terreiro de dona Rosa – local onde aconteceu a iniciação – e saindo somente para

trabalhar. Esse processo de iniciação, chamado também entre meus interlocutores de camarinha de umbanda, são realizados uma série de procedimentos, incluindo rezas variadas, banhos, limpezas, incisões na pele do neófito, incorporações e maior contato do iniciante com suas entidades e orixás de umbanda. Ao final do processo de iniciação, há uma festa celebrativa, chamada de “saída” por meus interlocutores, onde o preto-velho (ou, no caso do companheiro de Pássaro, a preta-velha) se apresenta ao público, canta os seus principais pontos – de chegada, de saída e de demanda –, recebe agradados, como flores, vinhos, velas etc. e depois vai embora. Pássaro Preto então participou apenas da festa de saída da iniciação de seu ex-companheiro. Porém, nos principais momentos da iniciação, Zureta, a pombagira do pai-de-santo, se deslocou para o terreiro de dona Rosa para observar e participar da iniciação. Essa participação de Zureta não ocorreu de forma direta, pois, na umbanda, via de regra, os exus e pombagiras não são cultuados – sendo cultuados na linha da quimbanda ou da magia negra. Assim, a pombagira Zureta participou “de fora”, ficando observando da porta tudo que era feito com o ex-companheiro de Pássaro e depois relatou, através de sonhos, para o pai-de-santo. Além disso, durante uma sessão de quimbanda, quando estava incorporada em Pássaro Preto, Zureta disse em alto e bom som para todos ouvirem que ela tinha ido “espiar as coisas” que estavam sendo feitas na iniciação no terreiro de dona Rosa. Dessa forma, percebe-se a mobilidade das pombagiras, até mesmo entre as linhas da umbanda e da quimbanda – por mais que na umbanda o modo de transitar seja mais restrito e indireto.

Além disso, há um outro movimento geográfico executado por Corina, mas agora junto com dona Rosa: a pombagira acompanha a mãe-de-santo em suas andanças e viagens pelo Brasil e juntas, conheceram lugares novos. Durante a entrevista com dona Rosa sobre a vida de Corina, a mãe-de-santo ressaltou esse aspecto da mobilidade de ambas e cantou para mim um ponto feito por dona Corina sublinhando isso:

Ela [Corina] já morou no Rio, ela nasceu no Ceará... e tem outro ponto, que eu fui pra Belo Horizonte uma vez, e a mãe de santo de Adilson que é meu amigo ficou doida pra eu ir pra lá, eu tava lá fazendo um trabalho pra um dono do drive-in, que é motel, aí ele disse, bora lá e me levou lá. Ou, a estrada pra chegar nessa favela, lá no Santa Efigênia, é um morro que vai subindo o carro... e um tanto de gente lá pra me conhecer por causa do nome né, não sei que nome que eu tenho... quando eu cheguei lá esse povo falando, quero ver sua pombagira, quero ver sua pombagira, aí ela veio... aí ela pegou e cantou lá, e ela tem muito ponto, e esse povo endoidou com essa Corina, aí quando chegou aqui em Montes Claros ela cantou:

‘Ela nasceu no Ceará, já rodou o mundo inteiro
Veio parar em Montes Claros, vai pro Rio de Janeiro
Terra de homem bonito, e as mulher ganhar dinheiro

Ei, Corina, eu vou pro Rio de Janeiro
 Ela foi lá em Belo Horizonte [foi a vez que eu tive lá]
 Subiu serra e desceu morro [lá tem uma serrona]
 Com a fama que eu tenho, cai na boca do povo
 Ê Corina eu vou pro Rio de Janeiro'
 Então ela roda por isso aí tudo, ela dá notícia disso aí tudo. E a vontade dela é que eu fosse pro Rio de Janeiro. Largasse isso aqui tudo e fosse pro Rio. E o véi Chico também, os guia dele queria que ele largasse tudo e fosse pro Rio de Janeiro (Entrevista 16 de maio de 2022).

Além de sua predileção por homens “fora da lei”, Corina tem também apreço por homens casados. O benefício de se relacionar com homem casado se deve à liberdade de estar com um homem sem cumprir os papéis tradicionais delegados à esposa e às mulheres dos serviços domésticos, como lavar e passar roupa, cozinhar, cuidar da casa etc. Há um ponto emblemático de dona Corina sobre isso: “ê Corina que gosta de homem casado/Porque ele vem limpinho, cheirosinho e arrumado// Ê é é, eu não lavo, não passo nem coo café”.

Foi esse comportamento afetivo-sexual transgressor e a recusa de seu papel de esposa que levou à morte de Corina quando ela estava encarnada: ela foi vítima de feminicídio. Depois de migrar do Ceará para o Rio de Janeiro com seu companheiro bandido, Corina não tinha mais a sua pensão e nem trabalhava como cozinheira, se recolhendo ao ambiente doméstico de cuidados com a casa e com o marido. Quando chegaram ao Rio de Janeiro, Corina e seu companheiro – depois de resolvido as pendências com a justiça – foram morar no interior, levando o casal uma vida comum e pacata. Porém, essa ‘tranquilidade’ não combinava com a personalidade de Corina, que mesmo casada com um bandido e tendo por ele grande paixão, continuava não-monogâmica, com infidelidades e traições ao marido, se relacionando, assim, com outros homens. Desde quando vivia na terra, Corina não se adaptava ao papel tradicional atribuído às mulheres, de se restringir ao ambiente doméstico, às tarefas de casa e à monogamia, tendo desde encarnada um comportamento transgressor semelhante às entidades pombagiras.

O então marido de Corina, ao sair para trabalhar na lavoura, teve a intuição de voltar para casa e, chegando mais cedo que o costume, flagrou a esposa com outro homem no próprio quarto do casal. Ele então, possesso de raiva, apunhalou Corina, encerrando a vida de sua mulher. Percebe-se que ambos, tanto Corina quanto seu marido, não se encaixam em uma vida “comum”: ela, com seu comportamento afetivo-sexual livre, não conseguiu manter a monogamia, e ele, um bandido, não passou muito tempo sem cometer crime, assassinando sua própria esposa. Sobre isso, dona Rosa expôs em entrevista:

Ela [Corina] vem com os ponto cantando, os ponto dela, ela conta a vida dela todinha, e conta até como ela foi morta. Ela canta:
 ‘Meu marido foi pra roça, ele foi trabalhar
 Seu coração pedia pra tornar voltar
 Chegou da roça, cheio de paixão
 Perguntou se eu fiz janta, não fiz janta não.
 Ele entrou no quarto, com punhal na mão
 Deu duas punhaladas e eu caí no chão
 (Aí o homem foi lá pra cadeia e falou:)
 Seu delegado, eu matei Maria, pela falsidade que ela me fazia (que ela tava com outro homem quando ele entrou no quarto. Ai onde ela fala:)
 Laranja doce, abacaxi do norte
 Casei com um bandido mas não tive sorte’ (que é aquele homem que ela veio do Ceará. Ô moça, é história...)
 (Entrevista 16 de maio de 2022)⁷⁴.

Em vida, Corina não teve filhos biológicos, porém ela foi mãe adotiva e quem de fato criou os filhos de seu Sete Encruzilhadas, Trinca e Ciganinha. Essas duas crianças não tiveram sorte e morreram ainda no período infantil. Dona Rosa me disse que eles morreram afogados. Depois de mortos, por causa das mortes precoces e dos comportamentos traquinas, turbulentos e travessos, Trinca e Ciganinha passaram a integrar a linha dos exu-mirins e também incorporam em dona Rosa: eles são os exu-mirim da mãe-de-santo. Segundo dona Rosa, o trauma do afogamento deixou sequelas em Trinca e Ciganinha que se desdobram até os dias atuais: mesmo hoje, os irmãos têm muito medo de água e de rio, e não gostam de brincadeira com água, mesmo que em pouca quantidade.

Dona Rosa incorpora muito pouco com os exu-mirim, porque eles têm características específicas de crianças, o que exige muito do corpo da mãe-de-santo, que atualmente conta com seus 70 anos. Os exu-mirins, quando incorporados, ficam sentados no chão devido à sua condição infantil, brincam, sem muita noção de intensidade, de puxar os outros exu-mirins pelos braços, podendo rolar no chão, além de ficarem beliscando os pés e dedos das pessoas. Em algumas reuniões, vi Trinca incorporado em dona Rosa, fomos apresentados e com ele tive rápidos diálogos. Porém, não conheci Ciganinha e nem nunca a vi incorporar em dona Rosa. A mãe-de-santo disse que é raríssimo Ciganinha vir em Terra. Percebe-se, com isso, um certo modo de acolhimento na quimbanda que envolve tanto as pessoas, como também acolhe entidades. Nas palavras de dona Rosa, ela acolheu Corina, Sete Encruzilhadas, Trinca e Ciganinha, “uma família que saiu toda e veio pra mim”.

⁷⁴ Durante essa entrevista, dona Rosa foi cantando os pontos e fazendo observações sobre eles, as quais estão em parênteses, dando detalhes e explicações sobre a história das entidades.

Nesse sentido, a dinâmica familiar espiritual se assemelha à formatação da família de dona Rosa, na qual parentesco biológico e parentesco religioso estão imbricados. Conforme aponta Ahlert (2019), fazer parentes é incluir outros na família, no sentido de partilhar cuidados e companhia, o que desagua em uma família flexível e aberta, mas tendo como regra o compartilhamento de formas de cuidado, de lembrança e de companhia. Assim, a interação entre pessoas e entidades é um dos elementos constituintes da vida de meus interlocutores.

Por fim, gostaria de chamar atenção para a sabedoria, vivência, sagacidade e criatividade de dona Corina, que são bem expressos em um dos pontos composto e cantado por ela nas sessões públicas:

Nessa vida suas, todo mundo quer ser feliz
Cuidado com felicidade, que ela não tem raiz.

Você diz que sabe tudo, vocês vive é no engano
Vocês é um grão de areia, de frente pro oceano.

Nesse mundo tem uma história, que ninguém sabe contar
Igual a virgem Maria, que teve filho sem trepar.

Nem tudo que reluz é ouro, nessa vida vocês tem sorte
Aproveita sua vida, que o resultado é só a morte.

Se não fosse a mentira, não teria a verdade
Se não fosse o amor, não existia a saudade.

Dentro desse salão, ela é uma bela menina
Vai nascer mulher de fama, para ter outra Corina
(Ponto de dona Corina, cantado por dona Rosa em entrevista 16 de maio de 2022).

3.3 Seu Zé da Palha Seca: escoras, polícia, favela, festa e malandragem

Antes de fazer trabalho de campo na quimbanda de Montes Claros, eu já tinha alguma familiaridade com o universo das religiões afro-brasileiras. Conheci o candomblé ketu em Belo Horizonte e antes da minha iniciação, frequentei algumas umbandas na capital mineira. Porém, mesmo fazendo parte do mesmo estado, o cenário afro-religioso de Belo Horizonte destoa muito das práticas afro-religiosas montesclarences. Em Belo Horizonte, nunca tinha ouvido falar na categoria de entidades que se tornaram grandes interlocutores, os chamados “escoras”.

Iniciei o trabalho de campo na quimbanda de dona Rosa durante a quaresma de 2019 – período extremamente pesado em que apenas entidades de muito peso e força incorporam, o que exclui os escoras. Incorporam nesse período os exus de magia negra, que deixam os corpos dos médiuns todos retorcidos, bem como os exus de encruzilhada

(como seu Sete Buraco de Pássaro Preto), além das pombagiras e dos exu-mirins, os quais têm passe livre para incorporação durante todo o ano e em todos os períodos. Assim, os escoras, categoria de entidades mais leves dentro da quimbanda, não trabalham e nem incorporam durante a quaresma, ficando totalmente afastados e resguardados nesse período.

Dessa forma, foi depois do período quaresmal que conheci os escoras, e devido à minha ignorância e desconhecimento sobre essas entidades, inicialmente os identifiquei como uma espécie de boiadeiros, classificando-os nos quadros de minhas experiências anteriores. Porém, conforme me disse várias vezes tanto Pássaro como dona Rosa, “os escoras são entidades de quimbanda, porém mais leves”. Devido à especificidade da leveza dessas entidades, eles figuram como um tipo muito próprio de exu, havendo neles uma certa limiaridade. Pássaro Preto considera os escoras como uma categoria de entidades autônomas e diferentes dos exus. Como ele disse em entrevista:

Os escoras já é uma linha mais leve dentro da quimbanda. Igual eu te falei, não tem as sete linhas de umbanda? Escora é uma linha da quimbanda. Então é uma linha mais leve da quimbanda. Não é exu, é escora mesmo. É mais a linha da malandragem, a linha da boemia, que bebe, gosta de cantiga, gosta de samba (Entrevista realizada em 19 de novembro de 2019).

Altamente ligados à boemia, ao samba, à malandragem e à favela, os escoras podem ser definidos como *bon-vivants*, aqueles que sabem aproveitar os prazeres da vida. Alegres, sorridentes, descontraídos, namoradores e muito elegantes, sempre que chegam no terreiro através da incorporação ajeitam seus cabelos de forma harmoniosa e galanteadora, e logo procuram seus chapéus. Quando são saudados com efervescência ou quando querem elogiar e abençoar o lugar e as pessoas, repetem o seguinte bordão: “ô Favela boa!”. O lugar mítico de origem dos escoras, onde eles habitam e de onde advém suas forças e poderes é da favela.

Os escoras são espíritos exclusivamente masculinos e retratam o Brasil pós-abolição: quando encarnados, viveram em um contexto urbano de morros e favelas, de desemprego, vadiagem e malandragem, desenvolvendo, assim, formas de convivência e sobrevivência em um momento de êxodo rural, formação das grandes capitais e recente industrialização do país. Em seus pontos, os escoras narram através do canto o contexto histórico e de vida quando habitaram na terra:

A favela é grande
A vila é pequena
Não importa o tamanho
Os Escora resolve o problema

Nasci numa favela pobre
 Favela de São Salvador
 Enquanto os Escora firma
 Os Escora firma
 Os Exu já derrubou

Os escoras, por serem mais leves, etéreos e menos densos, não têm como função primordial derrubar ninguém – ou seja, não fazem “mal” aos outros, função por excelência de exus mais pesados, como aqueles de magia negra. Conforme o nome mesmo já sugere, os escoras apenas encostam, colocam de lado as coisas ruins. O ponto cantado por eles deixa isso bem claro: “enquanto os escora firma, os exu já derrubou”. Dona Rosa me disse que eles são como um anjo de guarda das pessoas, entidades de defesa que escoram o mal, o infortúnio, sustentando e deixando as pessoas de pé. Mais um motivo pelo qual os escoras não incorporam durante a quaresma, tempo dedicado exclusivamente à linha de magia negra. Dona Rosa os definiu da seguinte forma:

É porque o escora que a gente trabalha com ele, a gente trata ele como um anjo de guarda, né? A gente trata como um anjo de guarda, que se escora as coisas ruins. Por isso que chama escora. Eu tenho vários, mas eu trabalho mesmo é com o Zé, que foi o primeiro que entrou em mim. Mas eu tenho mais escora. Todo mundo tem (Entrevista, 28 de maio de 2019).

Interessante a observação de dona Rosa, de que os escoras são como os anjos de guarda das pessoas que afastam as coisas ruins, pois o verbo escorar significa exatamente isso: “amparar (alguém ou algo) ou amparar-se, para manter o equilíbrio, para não cair”⁷⁵.

O principal escora de dona Rosa se chama Zé Empinado. Ele, quando incorporado, tem um jeito de andar e dançar muito peculiar, fazendo jus ao seu nome: ele se movimenta completamente ereto e empinado. Diferentemente das pombagiras – que dançam rodopiando, balançando o quadril e se jogando para trás – e dos exu-mirins – que por sua condição de desencarnados na infância não sabem andar direito e incorporam nos seus médiuns sentados –, os escoras, sobretudo seu Zé Empinado, mantêm o “passo duro” e uma posição muito vertical quando estão na terra. Zé Empinado foi o primeiro escora que

⁷⁵ Disponível em:// https://www.google.com/search?q=dicionario+google+portugues&sxsrf=ALiCzsb7r_u9kNxiw9iZQJM-GRT4tDln-g%3A1668871111945&ei=x_N4Y82gOZ_K1sQP8KupsAE&ved=0ah_KEwiNoLauxbr7AhUfpZUCHfBVChYQ4dUDCA8&uact=5&oq=dicionario+google+portugues&gs_lcp=Cgxnd3Mtd2l6LXNlcnAQAzIFCAAQgAQyBggAEBYQHjIGCAAQFhAcMgYIABAWEB4yCAgAEBYQHhAPMgYIABAWEB4yBggAEBYQHjIGCAAQFhAcMgYIABAWEB4yBggAEBYQHjoECCMQJzoLCAAQgAQQsQMqgwE6CAgAELEDEIMBOhEILhCABBBCxAxCDARDHARDRAzoICAAQgAQQsQM6EQguEIAEELEDEMcbENEDENQCOgYIABAKEEM6BAgAEEM6BwgAELEDEEM6BAgAEAM6BQgAELEDOggIABCABBDLAUoECEYYAEoECEYYAFAAWNwnYIopaABwAXgAgAG_AogBvyeSAQgwLjE3LjguMZgBAKABAcABAQ&scient=gws-wiz-serp#dobs=escorar. Acesso em 19 de novembro de 2022.

dona Rosa incorporou na vida, não obstante ela ter várias outras entidades desta linha. Assim, seu Zé Empinado, diferente de dona Corina, não é uma entidade de herança de Chico Preto; é uma entidade própria de dona Rosa.

O escora de Pássaro Preto se chama Zé da Palha Seca e ele foi uma das entidades com quem mais teve proximidade durante o trabalho de campo. Palha Seca, quando chega no corpo de Pássaro, balança, rodopia o corpo do pai-de-santo e com a mão direita ajeita o cabelo, num discreto e elegante gesto galanteador de quem acabou de chegar no recinto, arrumando suas madeixas como uma forma de encanto. Logo depois de se ajeitar, Palha Seca coloca o chapéu preto, trazido por mãe Mara, não sem antes, claro, de bater com o chapéu três vezes no chão e sacudi-lo, como se tirasse uma “poeira” ou maus fluidos que venham a estar no objeto. O chapéu é um acessório essencial aos escoras: nunca os vi nos terreiros de dona Rosa ou de Pássaro Preto sem chapéu, quer seja o chapéu preto – de tecido e modelo mais comum, usado nas giras do dia-a-dia – ou o chapéu de panamá, guardado para as ocasiões de festa. Tanto os escoras dos sacerdotes como os dos filhos de santo usam chapéu.

Em meio a variados gestos com as mãos no cabelo, no chapéu, no chão, além de rodopios e giros com todo o corpo, Palha Seca vai exalando sorrisos e gargalhadas que ecoam pelo salão, indicando que “a favela tá muito boa”. Logo depois de se estabilizar no corpo de Pássaro Preto e vestir seu chapéu, Palha Seca pergunta a Mara se não tem “de beber” na casa, ao que é prontamente atendido por ela. Junto com o marafo (cachaça), bebido em uma cuia, mãe Mara também serve a Palha Seca o “pito” (charuto) e o “mijo de égua” (cerveja).

Vários escoras, após a chegada de Palha Seca, também vêm à terra trabalhar e incorporar em seus médiuns, saudando o lugar próprio deles: a favela. Os dizeres “ê favela boa” são repetidos por eles à medida em que vão chegando, indicando a predileção e esmero com o lugar. Muitos deles cantam o seguinte ponto quando incorporados:

Eu vim da favela/Eu cheguei agora
O samba do bom/ é samba que demora
Menina bonita/chega pra cá
O samba é do bom/e já vai começar.

De modo geral, os escoras são muito receptivos, carinhosos, abertos à conversa e ao diálogo e bastante alegres. Diferentemente dos exus de magia negra, que são sisudos, misantropos, meio macabros e chegam gritando, urrando, berrando como bode e proferindo palavras como “desgraça” ou “inferno” – o que invariavelmente provoca um

certo medo e distanciamento –, os escoras são galanteadores e elegantes, gostam de uma boa proza, chegam ajeitando o cabelo, sorrindo e dizendo “ê favela boa”. De modo geral, eles são pura alegria, acolhimento e diversão. Quando incorporados, brincam de uma forma descontraída, conversam com todos os presentes, distribuem simpatia e sorrisos a todos, bem como compartilham de suas bebidas e de seus fumos. Eles têm grande predileção a festas, a farras e à vadiagem.

Devido a esse comportamento dos escoras, dona Rosa e Pássaro Preto evitam fazer consultas privadas com essas entidades, pois ao se incorporar, eles querem logo fazer festas e mobilizam todo o ambiente para isso. Conforme disse dona Rosa:

Antigamente eu fazia consulta com escora. Escora é igual Zé Palha Seca [entidade de Pássaro Preto], o meu que é Zé Empinado. Fazia uma consulta pra você, e daqui a pouco o quarto tava cheio de gente, aí ia beber, fumar, bater papo, aí demorava. Aí era mais fácil a pessoa que tava lá pedindo ajuda ganhar do que você que pagou a consulta. Aí nós cortamos trabalhar com escora pra consulta (...) porque se alguém lá em casa chegar e falar que quer consulta com escora, eu faço, mas pode não ter ninguém, mas daqui a pouco vai chegando gente, chegando gente e não dá certo, vira farra (Entrevista com dona Rosa, 21 de outubro de 2021).

Os escoras têm aversão ao trabalho e a compromissos: eles são malandros. E em diversos pontos cantados, essas entidades afirmam a sua posição avessa ao trabalho, principalmente ao trabalho manual e trabalho formal. Assim, eles podem até dizer ou fingir que irão trabalhar, mas no fundo, eles estão na vadiagem. Essas entidades têm um passatempo de grande estima: o carteado. Jogar cartas é um dos modos com que os escoras se divertem e vadiam. Há dois pontos cantados por eles que expressam a predileção dessas entidades pelas cartas e pelo o ócio:

Cê trabalhou? Eu não, eu não
Cê trabalhou? Eu não, eu não.
Trabalho não é para mim
Pois faz calo na mão

De manhã quando eu desço a ladeira
A nega pensa que eu vou trabalhar
Aí eu boto meu baralho no bolso
Cachecol no pescoço
E vou pra praça jogar
Trabalhar, trabalhar pra quê ?
Se eu trabalhar eu vou morrer

Além da malandragem, da alegria, elegância e da recusa ao trabalho, os escoras também são extremamente galanteadores e namoradores. Seu Zé Rasgado, escora de Ilka, quando incorporado, ao cumprimentar as mulheres, pega na mão delas, dá um abraço colado em ambos os lados, com um nada discreto um cheiro no pescoço, seguido de uma

boa gargalhada. Quando comentei esse hábito de seu escora, de cheirar o pescoço das moças, Ilka disse se sentir completamente constrangida pelo comportamento da sua entidade. Vale ressaltar que, entre meus interlocutores, todos os escoras têm como primeiro nome “Zé”: Zé Empinado, Zé da Palha Seca, Zé Rasgado, Zé da Bagunça, Zé Pelintra, Zé do Morro e assim por diante.

Depois da quaresma de 2019, nos meses de abril, maio e junho, muito da movimentação de meus interlocutores foi para a preparação da festa de Palha Seca. A festa de Palha Seca, chamada por ele de “festigiado”, foi realizada em junho do mesmo ano, havendo três dias de comemorações dedicados à essa entidade: sábado, domingo e segunda-feira. Como toda grande festa, os festejos de Palha Seca aconteceram no terreiro de dona Rosa, por ser esse local maior e mais central, facilitando assim a chegada dos convidados e filhos de santo. Conforme descrito no Capítulo 1, o terreiro de Pássaro Preto é pequeno e contíguo à casa do pai-de-santo e de sua mãe biológica, mãe Mara, o que dificulta e torna pouco confortável abrigar muitas pessoas no local e grandes festas.

Nas sessões públicas de quimbanda que antecederam a festa de Palha Seca, sempre que eu conversava com a entidade, ele me perguntava se eu iria mesmo no “festigiado” dele, alegando que seriam “três eras pareadas” – o que significa “três dias emparelhados”, ou seja, seguidos. Eu afirmava positivamente, dizendo que já estava me preparando para estar junto dele nos três dias, ao que ele respondia com gargalhadas que eu não ficaria nos três dias de festa, e sim sete dias, me surpreendendo e me deixando com um enigma na cabeça. Esse modo de falar dos escoras – que inclui certas palavras obsoletas como “festigiado” para se referir à festa, “eras” para dizer dias, meses ou anos, “vós” em sinônimo de “você” ou “vocês” – indica uma vivência passada que se expressa na linguagem. De certa forma, o passado é trazido para o presente, havendo a coexistência de duas dimensões temporais: o tempo de Palha Seca e o tempo dos médiuns.

Na preparação de sua festa, Palha Seca pediu a mãe Mara, a dona Rosa e a seu Silvano, o tamborista que acompanha os terreiros, que providenciassem o conjunto completo de instrumentos para a realização do samba, o que inclui reco-reco, viola, cuíca, tamborim, ou seja, instrumentos que não são usados no cotidiano dos terreiros. Os instrumentos utilizados nas giras comuns são o atabaque (geralmente um ou dois) e o chocalho de metal. Seu Silvano, tamborista experiente, alegou ser difícil achar alguns desses instrumentos, como por exemplo a cuíca e o reco-reco, argumentando que hoje estava em desuso e não era mais tão comum. Palha Seca então retrucou dizendo que se preciso fosse, para eles próprios confeccionarem os instrumentos que faltassem. Percebe-

se com isso, novamente, o arranjo (ou rearranjo) de duas dimensões temporais: o tempo da entidade, quando o samba era composto por instrumentos variados e diferentes, e o tempo atual dos médiuns, em que há um encolhimento do uso dos instrumentos.

Fato é que o pedido de Palha Seca, de que houvesse variedade e grande quantidade de instrumentos musicais, foi atendido e nos dias de sua festa estiveram presentes muitos tocadores e tamboristas. Uma das coisas que me chamou atenção foi a quantidade de atabaques: geralmente, nas giras públicas ordinárias, um único atabaque era tocado. No terreiro de Pássaro há apenas um atabaque, e no terreiro de dona Rosa há mais instrumentos, ficando alguns guardados em quartos, sendo que no salão de quimbanda ficam expostos apenas dois deles. Porém, na festa de Palha Seca, que ocorreu no terreiro de dona Rosa, estavam expostos no salão e sendo percutidos vários atabaques de diferentes tamanhos, além de chocalhos, um reco-reco, um triângulo. O som ficou muito alto, potente e bonito, ouvindo-se de longe os repiques dos tambores e seus complementos.

O “festigiado” de Palha Seca teve início no sábado, dia 20 de julho de 2019, às 19h. A pontualidade de meus interlocutores, que nas sessões públicas é impecável, se manteve nos dias de festa. Os atrasos que ocorrem nas festas de candomblé, fartamente descritos nas etnografias de religiões afro-brasileiras, não são recorrentes nos dois terreiros, e principalmente Pássaro Preto faz questão de manter a pontualidade, e assim também o foi na festa de Palha Seca. Acredito que isso é uma forma de controlar imprevisibilidade característica de exu: a festa tem horário para começar, mas não para terminar.

Os desafios para descrever uma festa de exu, cuja imprevisibilidade é uma das grandes marcas, foram discutidos por Cardoso e Head (2015, p. 169) e os autores utilizaram do recurso do conceito de “matérias nebulosas” para dar conta dos processos materiais que ocorrem durante esses eventos. Focando especificamente nas coisas que circulam pela festa de exu – entendendo que os significados dessas coisas emergem na própria festa, não havendo um significado enquanto algo fixo dos objetos – Cardoso e Head chamam atenção a esse próprio ambiente, envolto a névoas e fumaças, que inclui a “presença ubíqua da fumaça de cigarros e charutos (...) que logo se mistura com os resíduos da defumação que abriu o espaço e deu início ao ritual”. Dessa forma, há uma “nuvem de fumaça” nas quais estão envoltas as festas de exu, acrescida da penumbra, tão cara a essas entidades. Por isso, Cardoso e Head reservam atenção especial para os charutos e ao ato de fumar, dado a sua importância nas festas de exu.

Conforme já dito, Palha Seca tem predileção por fumar charutos – fumando cigarro comum apenas quando falta charutos na casa – e não foram poucas as vezes que o escora Palha Seca dividiu comigo – e com outros presentes – o seu fumo. O compartilhamento do charuto com as pessoas, como me explicou Palha Seca, para que elas deem uma baforada, é uma forma de esvaecer os problemas, os males e de destruir os inimigos. Como disse Tiãozinho, exu-mirim de Pássaro Preto que também fuma charutos, a fumaça entra em “tudo quanto é buraco”, igual aos exus, não havendo limites ou barreiras para sua atuação. Por isso, os fumos – quer sejam cigarros, cigarrilhas ou charutos – são essenciais para o trabalho dos exus e das pombagiras: eles alcançam os mais diversos e variados espaços.

Depois de fumado o charuto, Palha Seca também costuma compartilhar com a assistência ou com filhos-de-santo da casa aquilo que sobrou do fumo, chamado de “bituca” ou “guimba”. Nesse restoio de fumo, que sobra após ter se consumido o charuto, está concentrado o poder da entidade, que trabalhou com aquele material, sendo a “guimba”, assim, dotada de força. Palha Seca, por algumas poucas vezes, me ofertou a sua “bituca”, me orientando a guardá-la na bolsa durante algum tempo, como forma de proteção, e depois despachá-la (ou seja, depositá-la) em alguma encruzilhada ou porteira. Assim, bitucas de charuto ou de cigarro, depois que passaram por uma sessão de quimbanda e foram manipuladas por uma entidade, não são meros descartes: possuem força, precisam ser tratadas como tais e, por isso, despachadas de forma correta.

Figura 28 - Festa de sr. Zé da Palha Seca, escora de Pássaro Preto. Julho de 2019, no terreiro de dona Rosa. De chapéu branco e ao centro, Palha Seca, o dono da festa, ao lado do escora de dona Rosa, sr. Zé Empinado, que também está de chapéu branco e blusa amarela.



Fonte: Da autora, julho de 2019.

Além do compartilhamento de seus fumos, as entidades, principalmente nos momentos de festejos e comemorações, compartilham também de suas comidas e bebidas, sendo que a comensalidade é essencial nas relações entre pessoas e entidades. Na festa de Palha Seca o que não faltou foi bebida alcoólica e havia em grande quantidade e variedade, tanto para os convidados como para as entidades, indiscriminadamente. Cerveja, champanhe, whisky, Martini, cachaça, havia bebidas para todos os tipos de paladar, dos mais simples aos mais refinados. Vale observar que mesmo que as pessoas estivessem com seus copos cheios em mãos, as entidades, ainda assim, ofereciam de seus copos para elas, demarcando, dessa forma, que compartilhar a bebida da entidade contém uma “dimensão extraordinária que subjaz a essas trocas”, conforme pontuado por Cardoso e Head (2015: 180). Assim, beber diretamente do copo de uma entidade é compartilhar de seus poderes. A comida compartilhada, na festa de Palha Seca, ficou para o final, quando teve um jantar para os convidados, depois que todos estavam “desincorporados”.

Além da relação com os exus ser sempre permeada por comida, cigarro e bebida, o modo de existência dessas entidades inclui também o riso e a gargalhada. Na festa de Palha Seca, o riso das entidades ecoava de longe. As gargalhadas dos exus e escoras na festa anunciavam a chegada dessas entidades, sendo o riso uma das formas de estabelecer a diferença entre o médium e a presença da entidade em seu corpo. “Se deus é o verbo, o diabo é o riso, o silêncio”, conforme escreveu Guimarães Rosa. Assim, os risos de exu podem indicar quebra, diferenciação, desvio, enigma, algo que não pode ser expresso⁷⁶.

⁷⁶ Vale ressaltar as reflexões do filósofo Henri Bergson, para quem o riso pode ser visto “como modo de entendimento”, além de criar intimidade e dissolver a relação sujeito-objeto ao simpatizar ambos. Nas palavras do autor: “o riso precisará de eco (...) ao mesmo tempo em que esconde uma segunda intenção de entendimento, quase de cumplicidade, com outros ridentes, reais ou imaginários” (2018, p. 113). Além disso, no contexto ameríndio, Pierre Clastres, bem como Joana Overing e Els Lagrou, já notaram o poder que provoca o riso, apontando também como o próprio riso tem poder. Perróne-Moisés sintetiza e apresenta essa discussão: “Overing relaciona de modo direto alegria e chefia (...) Overing desenvolve a ideia de uma “art of merriment” cultivada entre os Piaroa, arte essa que tem suas regras: não se ri de qualquer coisa, em qualquer lugar, de qualquer pessoa etc. Overing finalmente se aproxima de Clastres, cujo artigo sobre o tema curiosamente não é citado, ao procurar enfatizar o efeito fertilizador, regenerador e moralizador do humor na narração mítica, ao enfatizar um “poder” do riso que, finalmente, soa como catarse. À mesma conclusão somos levados por Lagrou: “ri-se do próprio medo e do próprio conceito de poder” (2006, p. 61). Somos finalmente reencaminhados à sisudez que todos começam lamentando no modo como o riso e o humor têm sido tratados: os mitos carregam lições, dizem os três autores, “é brincando que se aprende” (Lagrou 2006, p. 76). Definitivamente, não parecemos ser capazes de levar algo a sério sem imaginar que algo sério se esconda por detrás de aparentes levezas” (PERRONE-MOISÉS, 2015, p. 114).

Figura 29 - Momento em que Palha Seca incorporou em Pássaro Preto, na segunda-feira, terceiro e último dia de sua festa, em julho de 2019. Repare-se na feição risonha de Palha Seca.



Fonte: Da autora, julho de 2019.

Assim, nas festas de exu (no caso da quimbanda, herdeira de Chico Preto, dos exus-escoras), as risadas são fartas e amplas, bem como são amplas a imprevisibilidade e a tensão. Conforme apontam Cardoso e Head (2015), a singularidade das festas de exu são as “interrupções mais ou menos imprevisíveis”, nelas há um ritmo irregular e não apenas uma dimensão organizada do rito.

Uma das formas dessa imprevisibilidade é o aparecimento de bêbados, pessoas em situação de rua ou desconhecidos na festa: não há como controlar os convidados. Isso ficou patente para mim, quando perguntei a Pássaro quem era uma pessoa específica da festa, um homem de meia idade que inclusive tinha recebido um exu muito diferente, meio torto, que rodopiava sem muita firmeza. Eu, como assistência, fiquei receosa do exu machucar o corpo do seu médium, e durante a festa esse foi, para mim, motivo de grande apreensão, pois parecia mesmo que a entidade iria cair e ter como consequência um acidente envolvendo o médium – o que não ocorreu. Quando relatei isso para Pássaro – inclusive mostrando o homem, posteriormente, nas fotos do evento – o pai-de-santo disse

não conhecer o médium, nem nunca o ter visto. Assim, nas festas de exu não se tem controle sobre as visitas, ficando as portas do terreiro abertas a todos.

Conforme ressaltado, nessas festas não há uma divisão explícita entre o público e as entidades e assim foi também a festa de Palha Seca. Dialogando com as formulações de Brecht sobre o “teatro épico”, Cardoso e Head (2015) citam o papel do público dessas festas, chamados de assistência, os quais não são apenas “audiência” – um público longe, passivo –, mas “assistência” – aqueles que prestam algum tipo de ajuda, condizendo com uma posição mais ativa:

O estranhamento é capaz de efetuar um modo de *aproximação* que não elimina ele mesmo a estranheza das coisas abordadas. Nesse sentido, caracteriza bem o modo como as entidades e as pessoas que vêm à festa, a *assistência* como são chamados – não uma audiência, mas uma assistência para a presença das entidades –, se relacionam e se misturam sem eliminar as diferenças entre si (2015: 174).

Em diversas situações em campo, meus interlocutores destacaram o importante papel das pessoas que participam do ritual nas sessões públicas, as giras. Dona Rosa com frequência alegava que os filhos-de-santo atuais não são como as pessoas de antigamente, pois não têm firmeza necessária para sustentar a corrente energética para os trabalhos, sobretudo àqueles trabalhos mais pesados da linha de magia negra, os quais exigem mais ciência e firmeza das pessoas. Ao comentar os feitos de magia negra, tanto dela quanto de Chico Preto, dona Rosa sublinhava a relevância daqueles que estavam presentes no momento:

Taísa – E a história que ele [Chico Preto] morria e era enterrado, e ressuscitava depois?

Dona Rosa – Naao. Não tinha essa história não. O povo é que falava que ele morria e era enterrado. Ele ia no cemitério e enterrava ele, vivo. Ele ficava esperando abrir a sepultura. Quando abria a sepultura ele entrava dentro, nós tampava e colocava a cruz. Quando nós chegava no terreiro, tava ele sentado, ainda brigava que nós demorou. E eu já fiz isso também, duas vezes. Hoje eu não faço mais porque não tem filho de santo com garra mais. Era isso aí, não era que ele morria não. Quando ele morreu o povo disse que ele sumiu, eu disse não, tem nada disso. Agora ele fazia isso.

Taísa – E como é que fazia isso, dona Rosa?!

Dona Rosa – Ciência, magia, minha filha. É magia negra, é encanto! Isso fazia. No cemitério tinha um muro baixinho. Você não conheceu não... (Entrevista com dona Rosa, 21 de outubro de 2021).

Para finalizar, gostaria de chamar atenção à relação dos escoras com a polícia. O fato de não gostarem de trabalhar e sua predileção ao ócio e à boa vida, fazem com que essas entidades, quando encarnadas, se enveredem pelos caminhos de atividades ilegais, como por exemplo, o tráfico de drogas, roubos e furtos. Assim, há uma dimensão dos

escoras que envolve, além da vadiagem, andar “fora da lei” e questões relacionadas à “bandidagem”, conforme os termos de dona Rosa. Devido a isso, eles não se dão bem com a polícia e constantemente nos pontos cantados, os escoras relatam aversão aos policiais. Quando, em entrevista, perguntei a dona Rosa sobre a história de vida de seu escora, Zé Empinado, ela disse que ele era bandido:

Táisa - E seu Zé Empinado? Como é a história dele?

Dona Rosa - Aí ele canta nos ponto. Ele canta uns pontos lá, mas parece que meu escora é bandido, é malandro, gosta de favela e de farra. Tem guia que vem cantando as histórias, mas outros não. Outro vem, dá o nome, conversa pouco ou se não nem conversa e tchau. Então a gente não tem a história deles (Entrevista 16 de maio de 2022).

Em uma sessão pública no terreiro de dona Rosa, seu Zé Empinado cantou um ponto, cheio de ambiguidades, dizendo que “gostava da morena, mas a branquinha que dava dinheiro”. Depois de cantar o ponto, a entidade explicou que a “morena” e a “branquinha” não se referiam a mulheres e a tonalidade de suas peles, como o ponto deixava subentendido, mas a “morena” se referia à venda da erva – maconha – no morro onde ele praticava o tráfico de drogas, e a “branquinha” era a cocaína, o pó branco, cuja venda arrecadava mais dinheiro do que a venda da maconha, não obstante a sua predileção pela erva. Assim, os escoras estão associados à bandidagem, malandragem, ócio e uma vida fora da lei, tendo a polícia como “rivais”.

3.4 Os pontos cantados e os ogãs

Sempre percebi a música como um canal comunicativo potente, que cria vínculos, abre possibilidades de conexão entre pessoas e mundos distintos. Mas também sempre a percebi como algo físico, algo substancial, alteradora de ambientes, corpos, pensamentos e sensações. Um tipo de força sensível, geradora de movimento e transformação⁷⁷.

A história de vida das entidades é contada por elas durante as incorporações através das músicas, chamadas de pontos cantados, versos que são compostos pela própria entidade e que têm a sua autoria. Sempre que eu indagava dona Rosa sobre alguma entidade, ela me dizia para prestar mais atenção durante as reuniões nos pontos que a entidade cantava: neles estava a chave para entender suas histórias. Corina, a pombagira

⁷⁷ GIBRAM, Paola. *Cantos sem fim: formas políticas Kaingang e seus movimentos*. Tese de Doutorado em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP), 2021.

de dona Rosa, coleciona variados pontos específicos, de sua autoria e que narram os seus episódios de vida.

Quanto mais pontos uma entidade tem, maior o seu prestígio e o seu tempo de trabalho na terra. No entanto, não é fácil a produção de novos pontos de quimbanda, sobretudo porque essa “criação” é de exclusividade das entidades e os momentos nos quais elas trazem pontos novos são raríssimos – na verdade, o momento “certo” para a entidade trazer seus pontos é durante as suas primeiras incorporações, quando ela então se apresenta, cantando o seu ponto de chegada, o seu ponto de demanda e seu ponto de retirada. Apenas uma vez presenciei uma entidade trazendo ponto novo, fora do contexto de iniciação, e essa entidade foi justamente Corina. Ela trouxe o ponto novo pois o terreiro de Pássaro Preto, em novembro de 2019, passou por reforma que envolveu uma reconfiguração espacial, o que, segundo ela, a fez recordar da sua pensão no Ceará. Ela então trouxe o seguinte ponto:

Quando eu entro nessa casa
Eu me lembro do meu Ceará
Firma esse couro, cambono
Porque tem cheiro de amor no ar.
Tem cheiro de amor no ar...
Tem cheiro de amor no ar

Assim, se conhece uma entidade pelos seus pontos cantados. Há entidades que, quando incorporadas, não revelam suas histórias, nem apresentam seu nome ou sua identidade.

Além dos pontos de cada entidade, de autoria delas próprias e que revelam suas histórias de vida, predileções, origens e elementos, há também o que meus interlocutores chamam de “pontos de linha”, que são pontos gerais que podem ser cantados para todas as entidades que fazem parte daquela linha. Como explica Pássaro Preto em entrevista:

Igual [o ponto]: ‘o sino da igreja faz belém-blem-blom, deu meia noite o galo já cantou...’ isso a gente chama de ponto de linha. O que é ponto de linha? Você canta no seu terreiro, eu canto no meu, mãe Rosa canta no dela, virou ponto de linha. Ponto de linha, toda casa canta. E o ponto que o guia traz é o ponto do guia. Você pode cantar ele na sua casa? Pode, mas é do guia, sabendo que é do guia (Entrevista com Pássaro Preto 19 de novembro de 2019).

Há grande discussão entre meus interlocutores sobre os pontos específicos de cada guia e sua autoria. Principalmente dona Rosa é muito taxativa ao afirmar que muitas pessoas – e muitas entidades – copiam os pontos de suas entidades e canta-os sem dar os devidos créditos, e o fazem sem nenhum receio ou pudor. Para ela, a cópia dos pontos e a falta de criatividade das entidades em compor suas próprias cantigas é um sinal de

mentira e de falsidade tanto dos guias quanto das pessoas. De acordo com dona Rosa, cada entidade tem que ter necessariamente os seus pontos próprios, de autoria das próprias entidades:

Dona Rosa – E o povo tudo pega os ponto dela [Corina], só canta errado, muda... igual aquele:

‘Rosas vermelhas que você me deu
Rosas brancas eu dei você...
Quem era eu? Quem era tu?
Dona Corina a mulher de sete exu’

E o povo nos terreiro às vezes canta diferente... se eu fosse procurar autoria, eu ia ganhar dinheiro demais com os pontos (...) eu acho que todo mundo que tem seus guia, tem que ter os ponto deles chave, que eles traz. Os guia deles tem que trazer, não é cantando o que é da minha [pombagira] e falando que é deles. Então é onde que eu falo que é um ponto de mentiras. Eu vou no terreiro, em cima do povo, e eles cantam os ponto de minhas pombagira e falam: “vou cantar meu ponto pra eu ir embora”. Tem gente que chega neles e fala: “esse não é seu ponto não, canta o seu”. Eu não falo nada, fico na minha

Táisa – Mas a senhora não acha que pode ter um ponto parecido não?

Dona Rosa – Não, eles faz parecido porque eles mudam... não. Porque qualquer pombagira que ela tiver trabalhando na casa dela, ela tem que cantar o ponto dela. O ponto dela. Pode cantar o ponto meu, ainda mais em Montes Claros que o povo sabe que é de Corina, mas pode cantar... “vamos cantar louvando dona Corina e tal”. Mas tem umas que fala assim: “vou cantar meu ponto”, tá errado, então tá mentindo (Entrevista 16 de maio de 2022).

Além dos pontos de linha, que são gerais, e dos pontos específicos de cada guia, há também uma categoria de pontos chamados *pontos de insulto*. Durante o trabalho de campo, ouvi poucas vezes pontos de insultos, mas em uma ocasião específica um deles me marcou muito.

Há um ogã muito antigo na cidade de Montes Claros, sendo ele iniciado no candomblé Angola por um falecido pai-de-santo de fama. Com uma certa constância, ele frequentava os terreiros de meus interlocutores, sobretudo em momentos de celebração e festas. Sempre muito arrumado, com calça branca, camisa social de botões e sapatos brancos – tudo bem limpo e extremamente passado –, ele destoava do vestuário mais simples das pessoas que frequentam a quimbanda, onde predominam as sandálias havaianas, mesmo entre os ogãs que tocam nos terreiros. Devido ao seu ar de superioridade e soberba, ele era chamado entre meus interlocutores de Jeremias⁷⁸ “Seboso”. Jeremias sempre chegava no terreiro depois que as giras já haviam começado, ia diretamente para o atabaque e tocava o tambor de forma muito rápida e descompassada. A rapidez do toque de Jeremias era assunto de todos da casa, pois apesar de reconhecerem

⁷⁸ Nome fictício, devido ao constrangimento da situação.

suas habilidades como exímio tocador, reclamavam da velocidade de seu toque. Dona Rosa, em uma sessão pública, cantou um ponto de insulto para Jeremias: “Sua calça é rasgada na bunda/E o seu paletó é furado”, indicando que, mesmo com a “boa aparência”, vestindo-se com boas calças e boas roupas, na essência, esse vestuário é “rasgado e furado”.

Depois dessa sessão, perguntei a dona Rosa o porquê ela havia cantado aquele ponto e pedi a ela que o repetisse para mim. Ela então me explicou que não lembrava mais do ponto cantado, pois ela havia feito naquele momento da sessão com as irradiações das entidades e já havia esquecido. Ela então cantou outro ponto de insulto para mim, alertando que muita gente conhecia esse ponto como ponto de linha de cigano, mas era um ponto de insulto. Nesse ponto, há uma comparação entre as pessoas e as cartas de baralho:

Quem nasceu valete
Não se mete a rei
Um amor que vale trinca
Com a sorte não se brinca
E eu brinquei...

A irradiação, fenômeno que aconteceu com dona Rosa quando ela cantou o ponto de insulto para Jeremias, é um episódio recorrente nas religiões afro-brasileiras. Cecília Mello (2020), em suas pesquisas com um grupo afro-indígena no sul da Bahia, já chamou atenção para essa categoria de “irradiação”, que, para além de ser uma espécie preliminar ao transe, se configura como um momento outro na transmissão de axé. Ligado à noção de força, Mello observa, no contexto etnográfico de suas pesquisas, “o uso da noção de irradiação para designar uma força que atravessa os corpos e os transforma ou, antes, os modula, tornando-os, em alguma medida, outros, estado no qual ocorreria a transmissão do axé” (2020, p. 146).

Acredito que quando dona Rosa cantou o ponto de insulto a Jeremias na sessão de quimbanda e depois não se lembrou mais, pois estava “irradiada”, indica justamente isso: um estado de sua pessoa que está além de si mesma. Ela não estava incorporada com nenhuma entidade, era dona Rosa cantando; porém, havia uma força com ela, que modulava o seu canto, guiava-a na composição e na escolha das músicas para cada momento específico, o que a deixava em um estado outro além da própria consciência – impossibilitando sua lembrança – mas que também não configurava como uma incorporação. Dona Rosa me indicava que ao conduzir as sessões de quimbanda – o que inclui a habilidade de cantar e saber quando puxar um ponto de insulto – ela estava

irradiada, ou seja, com a presença de outros seres e entidades que a influenciavam. Nesse sentido, a irradiação não é um estágio prévio ao transe, mas um estágio outro de sintonia entre dona Rosa e as entidades.

Em outros momentos a ideia de irradiação também se fez presente, principalmente no período da quaresma, indicando que pensar nessa categoria “irradiação” como apenas um estado de “semiconsciência” que antecede à incorporação é simplificar uma dimensão fundante da relação das pessoas com as entidades na quimbanda.

Durante a quaresma de 2019, dona Lourdes, uma senhora aposentada médium da casa, que mora em uma das casinhas no terreiro de dona Rosa, iniciou uma série de gargalhadas sem justificativa aparente, sendo difícil contê-la. Depois do almoço da sexta-feira santa, enquanto todos repousavam no salão de quimbanda no terreiro de dona Rosa – um evento difícil de ocorrer nos dias de encerramento da quaresma devido ao volume de atividades que são feitas, como matança e limpeza dos bichos, fazer a comida e refeições para as pessoas, bem como lavar os pratos e manter todo o terreiro limpo, além das atividades rituais que também não são poucas – dona Lourdes iniciou uma sequência de risos sem motivo conhecido. Estávamos todos deitados no salão e dona Lourdes, de súbito, ria um riso frouxo, gargalhava deitada ao chão, e assim passou por uns 10 a 15 minutos, rindo não se sabe de quê, chegando a sair lágrimas dos olhos, ao cansaço e à falta de ar. Essa atitude deixou a todos encabulados, algumas pessoas chegaram a sair do salão devido ao incômodo de ver dona Lourdes querer parar de rir e não conseguir, e Pássaro Preto chegou a perguntá-la se estava tudo bem, ao que ela não respondeu e continuou a gargalhar. De certa forma, todos que estavam no salão ficaram atentos e ouvi comentários de pessoas se afastando do local, pois a crise de riso de dona Lourdes poderia “acordar seus demônios” também. Os irmãos-de-santo rapidamente comentaram que dona Lourdes estava irradiada com as energias da quaresma, e que essas energias eram muito fortes e se manifestavam de variadas formas. O riso frouxo de dona Lourdes, sem motivo conhecido e de difícil contenção, portanto, era uma forma de irradiação dessas forças de quaresma e isso poderia contagiar também seus irmãos de santo.

Essa crise de risos de dona Lourdes não foi a única irradiação que ocorreu na quaresma. Dona Reis, filha-de-santo e uma senhora de mais de 60 anos, que geralmente é acanhada, com comportamento tímido e introvertida, ficou “atacada” depois que suas entidades foram embora. Logo após a primeira gira na sexta-feira santa, que ocorreu às 6h da manhã, dona Reis incorporou com suas entidades mas depois de finalizada a gira, quando todos foram tomar café, parecia que as entidades não tinham “desincorporado”

totalmente de dona Reis, ficando ela irradiada pela energia dos exus, mesmo depois que eles foram embora. Assim, dona Reis, no café da manhã, após a primeira sessão do dia, ficou mexendo com as pessoas, provocando, cantando músicas profanas e incitando conversas sobre sexo. Uma filha-de-santo da casa disse que as entidades na quaresma ficam muito mais próximas das pessoas, e não vão embora de uma vez, irradiando e deixando resquícios de sua presença no corpo de seus médiuns. Nos dois casos em questão, as médiuns mantiveram seus “estados de consciência” – elas não estavam incorporadas com nenhuma entidade – mas nesses eventos tiveram experiências além de seus controles, como a crise de riso e o comportamento “atípico” de dona Reis. Dessa forma, diferentemente da incorporação, na irradiação há uma presença das forças de quaresma sem que as pessoas sejam tomadas por completo pelas entidades. A irradiação, portanto, é espraiamento de forças, de afetos, mas são afetos que de algum modo já se faziam presentes, que já atravessavam a matéria. Ao entrar em contato com uma determinada “fonte de intensidade”, essa matéria manifesta essa força que já a atravessava de modo latente e que se conecta com o fluxo de intensidade que a faz despertar. Desta maneira, conforme propõe Mello (2020), pensar irradiação como “fluxos de intensidade” que atravessam os médiuns, pode lançar luz sobre a relação das pessoas com as entidades. Por isso, assim a autora define o fenômeno da irradiação:

(...) defini a *irradiação* como modo da relação que diz respeito às situações em que a aproximação com uma fonte de intensidade (orixá, acontecimento brutal, espetáculo artístico) de um determinado agente produz alterações relevantes em suas qualidades, através de ondas que vão além dele mesmo. Fluxos de intensidade o atravessam, afetam-no e podem igualmente afetar outros a sua volta, fazendo-os, por sua vez, irradiar (2020, p. 158).

Como destacado por Mello (2020) e como busquei apontar até aqui, não obstante haver outros usos da noção de irradiação para além de uma experiência pré-incorporação, vale ressaltar que seu sentido mais usado nas religiões afro-brasileiras, como um estado anterior ao transe, também foi acionado entre meus interlocutores da quimbanda. Ao me dizer sobre como é o início da trajetória de um médium na quimbanda, dona Rosa constantemente aludiu à noção de irradiação, para descrever o prelúdio do contato do médium com o mundo espiritual:

No início você começa rodando, né? Aí vem a irradiação, você cai aqui, você vê árvore, vê estrada, vê tudo por causa da irradiação, até o guia vai pegando você lentamente, até ele incorpora todo em você. E quando o médium ele entra, hoje eu não sei, porque hoje mudou muito, o espiritismo mudou demais, o povo entra na gira e já tá de mão pra traz. No meu tempo não era assim... eu fiquei um bom tempo sem

receber espírito. Só nas radiação. Vinha, radiava, me jogava pra lá, machucava, caía, era assim o desenvolvimento, mas hoje mudou. Porque naquela época não tinha a lei⁷⁹... (Entrevista dona Rosa, 28 de maio de 2019).

Dona Rosa destaca nesse evento de “radiação” o movimento que causa queda e desequilíbrio, a modificação da visão e o perigo de se machucar. Uma mudança extrema de sentidos dos médiuns devido ao movimento de rodar. Nesse estágio de irradiação, o médium ainda não está incorporado e não tem uma mínima intimidade com a entidade nem com as energias espirituais. Nesse sentido, a irradiação das entidades no corpo do médium que está no início de seu desenvolvimento é uma prática muito próxima, inicial e anterior à incorporação. Como diz dona Rosa, a irradiação dura “até o guia vai pegando você lentamente, até ele incorpora todo em você”.

Portanto, são várias as formas como os corpos dos médiuns são afetados e colocados em movimento pelas entidades, seja através da incorporação – quando o guia “incorpora todo em você”, como disse dona Rosa, configurando uma incorporação “completa” – seja por irradiação, quando outros fluxos de intensidade atravessam o médium e que não há uma forma fixa ou pré-definida de ocorrer, podendo se dar seja uma risada frouxa descontrolada, seja por uma mudança de comportamento, seja nos estágios iniciais do desenvolvimento espiritual do médium. Ser um médium – o que implica receber entidades no seu corpo – acarreta um processo de aprendizagem, que também é corporal. Nesse sentido, conforme aponta Bruno Latour, “ter um corpo é aprender a ser afetado, ou seja, ‘efectuado’, movido, posto em movimento por outras entidades, humanas ou não-humanas. Quem não se envolve nesta aprendizagem fica insensível, mudo, morto” (LATOURE, 2008, p. 39).

⁷⁹ Acredito que dona Rosa se refere, nesse trecho da entrevista, à falta de estatuto do terreiro e de regras bem estabelecidas para as práticas religiosas na época em que Chico Preto era o sacerdote. Durante o trabalho de campo, ela relatou que antigamente, era comum e fazia parte do desenvolvimento mediúnico, que a entidade, nas irradiações, antes de firmar no corpo, derrubasse o médium, machucando-o, fazendo-o cair, se bater contra as paredes, devido à falta de sintonia e de intimidade entre o médium e a entidade. Além disso, no período sacerdotal de Chico Preto, devido à “falta de leis”, eram feitos testes com os médiuns para saber se a incorporação com as entidades estava completa e para distinguir uma incorporação falsa de uma verdadeira. Esses testes envolviam desde segurar brasa nas mãos, colocar agulha debaixo dos dedos etc. Assim, vejo que dona Rosa, conforme se verifica na entrevista, associa algumas lesões corporais ocorridas na prática religiosa de seu terreiro, “machucar”, com a “falta de lei” e de regras bem definidas.

Os instrumentos tocados durante as sessões públicas, conforme já dito, são o atabaque e o chocalho de metal. Na casa de Pássaro Preto há apenas um atabaque e no terreiro de dona Rosa há mais tambores, sendo que ficam expostos para serem tocados no salão de quimbanda apenas dois deles. Vale ressaltar que no terreiro de dona Rosa, no quarto de magia negra, há um tambor específico daquele lugar, chamado de “tamborzinho de força”. Vi esse instrumento apenas uma vez e ele fica guardado no quarto de magia e não pode sair de lá. Esses tambores, assim como no candomblé e em outras religiões afro-brasileiras, passam por procedimentos rituais e precisam ser energizados. Como disse Pássaro Preto, os atabaques também comem, ou seja, recebem oferendas:

Pássaro Preto – O tambor, ou atabaque, se eu pego e compro ali na loja de instrumento ou mando fazer, eu trago pra cá e ele não comeu, é só instrumento. Se ele não passou no processo, se o couro dele não veio de um negócio, se ele não comeu... o tambor é respeito também, porque o tambor é representatividade espiritual também da umbanda. Na alta magia tem tambor lá debaixo, que é o tamborzinho de força, só fica lá no vodum. Que é o tambor de força preto e vermelho que come na alta magia. Então tudo, tudo dentro dessa religiosidade, tudo é fundamento.

Táisa – E por que o tambor não pode cair?

Pássaro Preto – Se o tambor cai, desafirma a casa, então quando o tambor cai o próprio tamborista dá três voltas nele, depois você dá uma oferenda pro tambor. Respeitando aquele momento porque o tambor também é uma entidade da casa, nós acreditamos que o tambor... se o tambor tá ali, ele come... é igual assim, o tamborista ele não recebe entidade, ele usa a mão dele pra chamar sua entidade, então tá ali, a entidade sendo evocada. Você manifesta a entidade recebendo a entidade... o tamborista usa a entidade, o som do tambor, pra evocar outra. Outra coisa, na alta magia pra nós é tão maravilhoso que Lucifér é o dono da música, ele que criou as notas musicais, ele que era o arcanjo que tocava tudo, ele que é o anjo Lucifér, então a musicalidade é toda dele mesmo, não tem jeito (Entrevista com Pássaro Preto, 19 de novembro de 2019).

Entre meus interlocutores, tocar os tambores não é uma exclusividade masculina, sendo que diversas vezes Ilka e Jéssica, além da própria dona Rosa, percutiram os instrumentos. Porém, o tamborista “oficial” da casa é seu Silvano. Mesmo havendo flexibilidade de gênero para tocar o tambor, é necessário muita sabedoria e firmeza para exercer tal função e não é qualquer pessoa que está habilitada para tocar o instrumento, justamente porque, como explicou Pássaro Preto, o tambor para eles é uma entidade. Em um de nossos primeiros encontros, perguntei a dona Rosa sobre essa flexibilidade de gênero para se tocar os instrumentos na quimbanda e na umbanda, e ela me respondeu que isso se deve por causa da necessidade, e já teve momentos de não ter nenhum dos presentes que soubessem tocar, e eles fizeram a reunião ao som das palmas das mãos. O importante, assim, é fazer as reuniões e cantar os pontos.

O chocalho de metal, outro instrumento sempre presente nas reuniões, não tem tantos preceitos para ser manipulado como os tambores, sendo tocado por mais pessoas e com mais liberdade, sem exigir tanta preparação e conhecimento por parte daquele que o toca. Entre meus interlocutores não há uma pessoa fixa para tocar o chocalho, sendo esta função dividida entre alguns filhos da casa, amigos da casa e até mesmo pessoas da assistência. Eu mesma, quando não havia ninguém para tocar o chocalho, em reuniões com poucas pessoas, a pedido dos sacerdotes, toquei o instrumento.

Figura 30 - Ilka e seu sobrinho em uma sessão pública no terreiro de dona Rosa. Ela toca o atabaque e ele o chocalho de metal.



Fonte: Da autora, julho de 2019.

Vale ressaltar que o chocalho de metal, bem como os tambores, é feito nos próprios terreiros. O chocalho tem um processo de feitura mais simples, sendo uma chapa de metal cilíndrica com algumas sementes colocadas dentro. Já os tambores exigem mais

complexidade e o couro de cima dos tambores tem a sua origem nos animais oferecidos às entidades nos terreiros. Durante o trabalho de campo, não tive oportunidade de presenciar a confecção de nenhum instrumento.

Além dos instrumentos musicais, me chamou muita atenção, desde os primeiros contatos com a quimbanda, o coral de vozes que se forma durante as giras. É de suma importância a vocalização dos pontos e eles ajudam aos médiuns a entrar em contato com as entidades espirituais. Se o coral de vozes durante as sessões de quimbanda é fraco, a gira também fica fraca. Por isso, há grande importância no papel daqueles que participam das sessões públicas, mesmo daqueles que apenas assistem ao ritual, pois eles podem – e devem – responder os pontos cantados, engrossando a entonação dos cantos e fortalecendo a energia da sessão. Assim, principalmente as pessoas novatas nos terreiros, que ainda não incorporavam com seus guias e que ficavam acordadas durante as reuniões, eram incentivadas a aprender os pontos cantados e a respondê-los.

Em diversos momentos vi tanto os sacerdotes como as entidades ensinarem às pessoas alguns pontos cantados. Palha Seca, em uma sessão no terreiro de dona Rosa, que contava com um número reduzido de filhos-de-santo, percebeu que as pessoas não estavam respondendo aos pontos por falta de conhecimento – pois ali estavam presentes sobretudo os novatos – e, durante a gira, fez um ensinamento coletivo de um ponto específico puxado por ele, e que quase ninguém respondeu. Assim, pacientemente, de maneira pausada, didática e de forma mais lenta, a entidade cantou o ponto, solicitando a todos que o repetissem, respondendo dessa forma à cantiga.

Em outro momento, no terreiro de Pássaro Preto, eu tive um ensinamento mais sutil e particularizado sobre um ponto cantado, feito pela pombagira Zureta, entidade feminina que mais trabalha com o pai-de-santo. Zureta, como o próprio nome indica, é uma pombagira um tanto “fora do juízo”, com jeitos atordoados e transtornados. Quando chega no terreiro, ela logo vai dizendo que “hoje eu não estou boa.... eu estou ótima!”, tirando risos das pessoas presentes. Ela se movimenta pelo salão de uma forma afobada e inquieta, sempre puxando a saia, suspendendo-a e esvoaçando sua veste, de um jeito bem zureta. Sua bebida preferida é o “rabo de galo”, que ela mesmo prepara, fazendo uma mistura de conhaque com “Pará tudo”, bebida local engarrafada com cachaça e ervas. Algumas vezes Zureta compartilhou de sua bebida comigo, sempre servida em uma taça de vidro, tendo um gosto profundamente amargo e ruim para meu paladar pouco acostumado.

Esse modo de ser de dona Zureta também se mostrou na forma como ela me ensinou o ponto cantado. O ponto em questão é um ponto de linha de pombagira e eu sempre ouvia este ponto – e o cantava – em sua forma mais comum, que diz:

Iaiá, cadê o jarro?
 O jarro que eu plantei a flor?
 Eu vou lhe contar um caso
 Eu quebrei o jarro
 Eu matei a flor

Nessa sessão no terreiro de Pássaro Preto, Zureta pediu que eu cantasse algum ponto para ela, e eu puxei esse ponto acima. A pombagira então, quando eu cantei, gargalhou mais que o comum, indicando, de forma enigmática, que alguma coisa estava errada. Ao responder o ponto, Zureta, cantando diretamente para mim em um tom de voz mais alto que o comum, respondeu: “Eu vou lhe contar um caso/Eu quebrei o jarro/Mas *salvei* a flor”. A entidade mudou o verbo “*matar*” para o verbo “*salvar*”, e ao cantar deu ênfase a esse verbo, alterando assim, todo o sentido do ponto, de alguém que *mata*, para alguém que *salva*.

O que Zureta me ensinou, para além de outra forma de cantar o ponto, ou sobre algum truque retórico de jogo de palavras, foi um outro lado da pombagira: ela quebrou o vaso, mas *salvou* a flor. Um lado da pombagira que salva, que aparentemente tendo quebrado o invólucro – vaso de flor –, manteve salvaguardado o núcleo, a essência, ou seja, a flor. Zureta não estava me mostrando apenas outra forma de cantar o ponto, mas me ensinou também a própria ambiguidade dela. Ela mudou o sentido do ponto cantado, de uma mulher que mata, para uma mulher que salva. Dessa forma, Zureta revelou uma pedagogia muito peculiar, que passa pelo enigma, por um modo indireto e sutil de ensino.

A ambiguidade dos pontos de quimbanda foi uma constante durante o trabalho de campo, mostrando que, assim como as letras dos pontos são ambíguas, também o são as suas entidades. Isso ficou patente com um ponto muito cantado por Palha Seca, que revela a duplicidade de seu comportamento, de “engomador” – aquele que engoma suas roupas, sendo, portanto, elegante – como também “enganador” – aquele que engana as mulheres:

Na rua de baixo eu não posso passar
 Na rua de cima tem tocaia
 Que as meninas me chamam
 De ferro de engomar
 Aê Zé engomador
 Aê Zé enganador

Assim, grande parte das letras dos pontos cantados revela complexidades, sutilezas e enigmas que são próprios da quimbanda e de suas entidades, as quais não são óbvias e perceptíveis à primeira escuta.

A importância da música e da musicalidade entre meus interlocutores é essencial – quer seja ela percutida nos tambores, com acompanhamento do chocalho ou mesmo com as palmas e com o canto – pois é através dos pontos cantados que ocorre a sintonia dos médiuns com os guias. O som traz respostas corporais àqueles que foram sensibilizados por ele: é a sintonia, o que liga o médium à entidade.

3.5 Existências conjuntas

Rabelo e Souza (2021) se debruçam sobre as trajetórias de enredamento entre seres. A reflexão das autoras tem por base as ideias de Souriau (2015), para quem as existências têm diferentes intensidades e são também plurais. Assim, em dois contextos etnográficos diferentes – no laboratório de pesquisa com animais e nos terreiros de candomblé de Salvador – as autoras exploram formas de enredamento e existências conjuntas entre seres, investigando a relação humano e camundongo no laboratório e a relação pessoa e orixá nos terreiros. Conforme as autoras chamam atenção, se no contexto do laboratório o enredamento ocorre com dois seres que possuem corpos, a pessoa e o camundongo, no caso do candomblé, a relação entre os dois seres, pessoa e orixá, se processa em um mesmo corpo. Aqui, gostaria de pensar a relação não apenas das pessoas com as entidades da quimbanda e da umbanda, mas também o enredamento entre as próprias entidades enquanto uma forma de existência conjunta de diferentes seres em uma trajetória comum, como sugerido por Rabelo e Souza (2021).

Em diversas situações durante o campo, pude perceber que no mundo espiritual da quimbanda, as entidades estão interligadas de alguma forma e vários foram os adjetivos para falar dessa relação entre as entidades no mundo espiritual: “cruzadas”, “combinadas”, “parceiras”, “que se comunicam”. As entidades, portanto, não trabalham sozinhas e têm uma extensa rede de relações.

Gostaria de destacar, primeiramente, as relações que envolvem a história do boiadeiro de Chico Preto, o boiadeiro Estrela do Oriente. Essa entidade nomeia o terreiro e é, de fato, o proprietário do terreno onde foi construído, em fins da década de 1950, e onde funciona até os dias atuais. Com mais de mil metros quadrados de área construída, o local onde foi edificado o terreiro foi doado ao boiadeiro Estrela do Oriente, devido a uma cura feita a um rico cliente de Chico Preto em Montes Claros. Na década de 1950, o

recém-instalado Chico Preto, depois que chegou de suas andanças por São Paulo e pela Bahia, morava e trabalhava com as entidades em sua pequena residência, local apertado e humilde perto de onde hoje funciona o terreiro, atendendo com suas entidades, que eram variadas – desde os exus e pombagiras, pretos-velhos, caboclos, exu-mirins, Cosme e Damião. Vendo a situação do local, com pouco espaço, o cliente de Chico Preto deu, em retribuição à cura obtida, um amplo lote, para que fossem feitas novas instalações para Chico Preto e suas entidades trabalharem.

Construído com ajuda de muitos e com várias mãos, o terreiro de Chico Preto oficialmente leva o nome do boiadeiro Estrela do Oriente: *Centro Espírita Estrela do Oriente*. Esse boiadeiro teve grande importância na trajetória de Chico Preto⁸⁰, porém, com a morte do pai-de-santo, o boiadeiro também se foi, e não incorpora em mais ninguém, o que de certa forma dificultou acesso a informações sobre essa entidade. Nunca vi nem conversei com Estrela do Oriente. Mesmo assim, sua força é sempre acionada enquanto dono da casa, e no centro do salão de umbanda há uma grande estrela pintada no chão, indicando que o boiadeiro Estrela do Oriente é o dono daquele lugar. Enquanto dono do lugar, Estrela do Oriente, assim como Chico Preto, teve que lidar com várias outras entidades, sendo, primeiro, cruzado com exu. Assim Pássaro Preto definiu a relação do Boiadeiro Estrela do Oriente com exu:

Pássaro Preto - Aqui em Chico Preto o exu é cruzado com o dono da casa, que é o boiadeiro Estrela do Oriente. Só aqui que a gente cruza a umbanda com exu. As outras casas que tocam umbanda não fazem esses cruzamentos de umbanda com exu. Por quê? Porque as outras casas não tocam...

Taísa – Mas assim, o cruzamento que você fala é o que?

Pássaro Preto – Cruza a linha de boiadeiro com a linha de exu

Taísa – Então é como se o boiadeiro Estrela do Oriente fosse tipo um boiadeiro e exu também?

Pássaro Preto – Não, não. Tem um exu que comunica com ele, que é cruzado com ele. Tem o nome do exu que é cruzado com ele, que trabalha na corrente. Dois espíritos distintos (...)

Pássaro Preto - A gente faz na festa de preto-velho o sangue real. A gente faz cantando pro dono da casa, pro boiadeiro do Oriente da umbanda, pras linhas de preto-velho, canta pros orixás da casa e canta pros exus também, que a umbanda nossa é cruzada com quatro exus, devido a gente trabalhar com essa alta quimbanda, alta magia, por isso que nós somos Umbandistas Quimbandeiros (Entrevista Pássaro Preto, 19 de novembro de 2019).

⁸⁰ Segundo Pássaro, “Chico Preto viveu 10 anos dentro do candomblé, ele nunca raspou. Dez anos. Boiadeiro do Oriente pegava ele e derrubava no chão, o povo pensando que ele tava bolando pra raspar de santo, só que não era, era o boiadeiro dele. Aí que ele foi entender isso e foi para a umbanda, mas ele sabia muito de candomblé”.

Figura 31 - Salão de Umbanda no Centro Espírita Estrela do Oriente. Repare-se na estrela do Boiadeiro Estrela do Oriente no centro do salão.



Fonte: Da autora, 2019.

Além de sua relação com exu, o boiadeiro Estrela do Oriente tem relações com Xangô, orixá de cabeça de Chico Preto. Se na relação do boiadeiro do Oriente com exu, o que marca é o cruzamento, na relação com o orixá o tom é mais doce e o que caracteriza é o acolhimento dos orixás. Ao falar sobre a história do terreiro de Chico Preto, Pássaro, em entrevista, lembrou que, mesmo a terra pertencendo ao boiadeiro, o ponto mais alto da casa, a cumeeira, pertence ao orixá Xangô. Portanto, o boiadeiro acolheu em sua casa o orixá de cabeça de Chico Preto. Pássaro fez um relato emocionado sobre essa relação do boiadeiro do Oriente com Xangô:

Porque eu ainda vou morrer sem saber muita coisa e sem receber todos os espíritos que eu tenho. Por isso que vai ficando... por isso que a linha nossa não despacha nada. Xangô do véio Chico tá lá até hoje... lá no terreiro, o dono do terreiro é boiadeiro Estrela do Oriente. Então a comunheira da casa é Xangô, que é o orixá do velho Chico, e o dono do salão é o boiadeiro do Oriente. A casa, o salão, quem ganhou foi o boiadeiro Estrela do Oriente, a terra mesmo, o homem doou por uma graça que ele recebeu do boiadeiro do velho Chico. Então a casa é do boiadeiro, a casa não é de Xangô, a casa é do boiadeiro do Oriente. Boiadeiro do Oriente que abrigou Xangô, olha que bacana. E Xangô é a comunheira da casa e boiadeiro do Oriente é o dono da casa. É lindo demais (Entrevista Pássaro Preto, 19 de novembro de 2019).

Assim, gostaria de ressaltar aqui a ideia de que a existência dessas entidades – exus, pombagiras, caboclos, escoras, eguns, orixás – se faz existindo com outras

entidades. Um modo de relação-com, ou seja, entidades que não trabalham sozinhas e cujas existências estão relacionadas – “cruzadas”, “abrigadas”, “combinadas”, “parceiras” – conforme o vocabulário de meus interlocutores para expressar esse enredamento. Portanto, no terreiro de Chico Preto, Xangô está profundamente ligado ao boiadeiro do Oriente, pois dele recebeu abrigo, o qual por sua vez, é cruzado com exu, que por sua vez, sempre tem sua correspondente pombagira. São existências conjuntas que trabalham juntas, sendo elas instauradas por Chico Preto e pela comunidade religiosa naquele terreiro.

Acredito que outra questão na quimbanda que reforça a ideia de que as entidades possuem existências conjuntas é o fato de o domínio do inferno estar dividido entre os exus (parte masculina) e as pombagira (parte feminina). Conforme será detalhado no próximo capítulo, há no terreiro de dona Rosa, mais especificamente no quarto de magia negra, quatro Lucifér assentados, cada um associado a um elemento: Lucifér das matas, das águas, do cemitério e das encruzilhadas. Essas entidades estão assentadas no quarto de magia em pequenas casinhas e junto a eles têm assentadas também suas companheiras, as pombagiras. Dessa forma, para cada assentamento de Lucifér, há a sua correspondente Pombagira, e sempre que algum desses exus comem ou bebem, suas respectivas companheiras pombagiras também recebe a comida e a bebida, visto que são assentados juntos. Portanto, geralmente, os exus estão de alguma forma ligados, relacionados, enredados com alguma pombagira, quer essa trajetória conjunta se faça por laços de parceria (como o assentamento dos Lucifér e das pombagiras de magia negra), ou por laços de conflito (como a relação de dona Corina com seu Sete Encruzilhadas, por exemplo). Mas fato é que os exus estão sempre conectados, de alguma forma, com as pombagiras.

Outra relação no terreiro de dona Rosa que ilustra esse modo de existir-com das entidades se dá entre os escoras e os eguns. Pássaro Preto relatou que uma das formas de comunicação entre essas duas entidades ocorre através da vigilância: na festa dos escoras, enquanto estas entidades festejam, os eguns da casa estão “olhando” e “corrigindo” eventuais erros:

Táisa –Você alimenta egum?

Pássaro Preto –Sim, inclusive eu alimentei antes da festa de Palha Seca, não foi?! Pra você ver como tudo se comunica, o escora tá lá pra poder festejar e tem que ter gente pra olhar a casa, pra poder corrigir, pra poder cortar a goela se precisar... (Entrevista Pássaro Preto, 19 de novembro de 2019).

Nesse contexto de festa, então, os escoras se comunicam e estão conectados com os eguns, os quais fazem o que precisar, inclusive “cortar a goela” de alguém, para vigilância do espaço. Assim, para realizar suas festas, os escoras se comunicam com os eguns. No entanto, vale destacar que há uma forma muito específica de se relacionar com os eguns, devido à própria natureza desta entidade: os eguns são almas de pessoas que já morreram e não foram acolhidas em nenhum lugar, não trabalham em nenhuma linha de entidade, ficando elas no breu, vagando pela terra. Esse espírito do morto é então “capturado” e “assentado” na linha de magia negra, com o objetivo de trabalhar para a pessoa que o assentou. Devido à sua condição de estar sem luz e, portanto, com pouca visibilidade, o egum não distingue suas ações: ele faz o que precisar, ele trabalha para a pessoa que o assentou. Percebe-se que diferentemente das entidades, com as quais se “trabalha com”, indicando uma parceria, com os eguns não há esse tipo de relação expresso pela preposição “com” e sim há uma relação de subordinação: um egum “trabalha para” a pessoa que o assentou. Portanto, entre meus interlocutores, ninguém “trabalha com egum” e sim “alguém tem um egum que trabalha para ele”. Reproduzo aqui um trecho mais longo da entrevista com Pássaro Preto, pois ela pode dar mais informações sobre o que é um egum entre meus interlocutores e como essa relação entre egum e escora pode ocorrer:

Pássaro Preto – A gente não assenta egum como exu, a gente assenta egum. Assentamento de egum é uma coisa e assentamento de exu é outra. Tem assentamento de egum na alta magia sim.

Taísa – Mas a representação material, não é?

Pássaro Preto – É... é uma casa. A representação matéria física?!

Taísa – É. Tem?

Pássaro Preto – Tem, representação física. Física. Estrutura de alvenaria, tem sim. Isso no quarto lá embaixo, de magia.

Taísa – E ele come, também? é alimentado?

Pássaro Preto – Bastante. Porque ele também trabalha

(...)

Taísa – E tem só um egum ou é mais?

Pássaro Preto – Mais de um

Taísa – E não tem isso que só pode ter um [egum] na casa?

Pássaro Preto – Não, não. Mais de um... (...) Egum é o assentamento dentro da alta magia, na magia negra assentamento de egum, pra egum trabalhar naquela linha de magia negra. Pra fazer o que você quiser. Você dá comida egum pra ele fazer as coisas que você precisa também. Ai você vai vendo de acordo como que é, como que aquele egum, como que foi aquele egum, quem ele é, pra poder trabalhar

Taísa – E quem afinal é egum?

Pássaro Preto – Egum é a pessoa que morreu, uma pessoa que morreu, ai você pegou aquela energia pra poder assentar na sua casa pra poder trabalhar pra você. Egum ele não consegue evoluir espiritualmente, por quê? Porque você tá com ele preso ali. Ele não consegue, vamos supor, passou por certo tempo, ele pode vim como exu, não. Ele tá assentado lá

Taísa – E o egum come também é cru?

Pássaro Preto – Egum come coisa diferenciada.

(...)

Táisa –Você alimenta egum?

Pássaro Preto –Sim, inclusive eu alimentei antes da festa de Palha Seca, não foi?! Pra você vê como tudo se comunica, o escora tá lá pra poder festejar e tem que ter gente pra olhar a casa, pra poder corrigir, pra poder cortar a goela se precisar... (Entrevista com Pássaro Preto, 19 de novembro de 2019).

Na relação entre os médiuns e as entidades, essa ideia de existência conjunta é expressa nos termos usados para se referir às entidades e à possessão: “trabalhar com”, “incorporar com”, “espiritar”, além de “receber”, são palavras que descrevem essas relações. Conforme já dito, um médium, na sua trajetória espiritual, tem contato com um número ilimitado de entidades – vale lembrar a frase de dona Rosa que ilustra a variedade de guias que um médium pode ter: “de Tranca Rua acima e Tranca Rua abaixo, eu recebo tudo”, e a frase de Pássaro: “eu ainda vou morrer sem (...) receber todos os espíritos que eu tenho”. Todo e qualquer médium, ao longo de sua trajetória, inicia incorporando as entidades de umbanda, a começar com preto-velho, caboclo, boiadeiro, cosme e damião, para depois receber as entidades da quimbanda: exu de magia negra, exu de encruzilhada, escora, pombagira, exu-mirim. Ou seja, há contato com, no mínimo, uma entidade de cada linha, sendo comum o médium trabalhar com mais de uma entidade de cada linha. Assim, dona Rosa já trabalhou com várias pombagiras, recebendo hoje com mais frequência apenas dona Corina. Há entidades, portanto, cujos laços com dona Rosa se enfraqueceram, foram ficando mais etéreos, e outras relações com entidades, como a relação com dona Corina, foram se fortificando. Isso foi destacado por Rabelo e Souza (2021), ao falarem sobre a relação da pessoa com o orixá, a qual também pode se intensificar ou arrefecer: “Muito mais que descrição de um atributo que a pessoa carrega, “rodar com santo” indica uma existência conjunta que tem sua própria trajetória. Pode crescer, tornar-se mais forte e intensa. Mas também pode perder força e ser relegada ao limbo” (115).

Gostaria de ressaltar também que a relação entre a umbanda e a quimbanda é um modo de existir junto: a umbanda é “coligada” com a quimbanda e vice-versa. Para ilustrar essa relação conjunta, Pássaro Preto se define como um “umbandista quimbandeiro”. Como disse dona Rosa, elas são “parceiras” e funcionam como uma balança para obter o equilíbrio:

Táisa - Dona Rosa, a Umbanda ela precisa da Quimbanda?

Dona Rosa - São uma parceria. São uma balança, porque quando a quimbanda guerreia, a umbanda tem que ficar na balança, porque quando um abaixa, o outro segura. Então são duas parcerias.

Táisa - E a Magia negra também tá no meio né?

Dona Rosa - Com certeza, tudo equilibrado. Tudo tem que ter a norma, o equilíbrio e saber mexer.

Porém, não obstante a tendência da quimbanda e da umbanda, bem como de suas entidades, de construírem existências conjuntas que agregam o outro – quer seja pelo cruzamento, pelo acolhimento, pela parceria, subordinação ou pelo conflito – esses modos de existência conjunta têm limites. Como disse Pássaro Preto em entrevista: “não vou colocar na minha casa uma energia de Buda, que eu não sei mexer... eu não sou louco!”. Dessa forma, para cruzar e descruzar entidades, abrigar um orixá na casa do boiadeiro, fazer um egum trabalhar na festa do escora, tudo isso precisa de conhecimento, de saber fazer. E isso envolve aprendizado, conhecimento adquirido através da convivência e participação com os mais velhos, sobretudo com o pai ou mãe-de-santo. Pássaro Preto relata bem sobre a importância de se conhecer o que se faz e de reconhecer os limites das existências conjuntas:

Eu toco umbanda e quimbanda, porque eu aprendi assim, Chico Preto tocou assim, mãe Rosa tocava assim, e me preparou nessas três linhas, que a gente fala linhas, mas é alta magia e na umbanda, e eu continuo tocando assim e não posso mudar. Elemento de cor, elemento de estrutura física pra você poder fazer um assentamento de exu, elemento de tudo, entendeu? Então tudo você tem que seguir pra poder dar continuidade, pras coisas dar certo, e ser uma coisa correta. Se você segue na sua casa, sua mãe foi feita, ela segue aquilo que a mãe dela ensinou... o que não tá dando certo mais é o povo deixar o que aprendeu e começar a inovar com coisa nova, porque vai na casa de fulano, acha bonito, acha aquele prato bonito, cheio de coisa e quer botar. Ai aquela energia não dá certo com aquela outra, porque você não aprendeu aquilo. Eu não cultuo energia que eu não sei, eu cultuo energia que eu sei mexer. Eu estudo, pesquiso um pouco de tudo, porque eu tenho vários amigos de todas as religiões, não só na parte espiritualista, mas também na parte Hindu, Budismo. Eu pesquiso um pouco, sou curioso, mas eu não vou colocar na minha casa uma energia de Buda que eu não sei mexer, que eu não sou louco, porque aquilo vai dar conflito com a minha energia, com a minha essência que eu já trago há muitos anos (Entrevista com Pássaro Preto, 19 de novembro de 2019).

Por fim, gostaria de destacar que nas relações entre médiuns e entidades, no exercício do trabalho conjunto, há a possibilidade de a entidade evoluir e pegar luz; ou seja, a entidade alterar seu modo de existência no movimento do trabalho com o médium. Esse movimento das entidades de pegar luz remete à discussão que será feita no próximo Capítulo, sobre força e fraqueza na quimbanda, os quais não deve ser visto como divisores, cujo pensamento se encerra em fronteiras, e sim como um eixo – muito mais espiralado do que retilíneo – no qual os seres estão em relação e contínua transformação.

O movimento de pegar luz advém do trabalho e é um processo no qual a entidade se modifica, ficando mais etérea, mais evoluída, mudando assim sua linha de trabalho e conseqüentemente transformando seu modo de ser. Por exemplo, pretos-velhos e

entidades de umbanda não executarem trabalhos para amarração ou para vingança, mas isso não implica que eles não saibam como realizá-los. Eles sabem e já o fizeram muitas vezes e justamente devido a isso, ao seu contínuo trabalho, essas entidades, anteriormente sem luz e que trabalhavam nas linhas mais pesadas, evoluíram e se transformaram em preto-velho, caboclo ou outra entidade leve, a depender do grau de luz e trabalhos realizados. Como preto-velho, não é de sua competência realizar trabalhos de amor e sim seu foco agora são as curas, benzeções e bons conselhos: ele agora trabalha de modo diferente, muito mais próximo ao catolicismo, à humildade, resignação etc. Assim, se comparado a um exu de magia negra, por exemplo, um preto-velho ou caboclo podem ser considerados mais “fracos”, no sentido acima exposto, no que se refere à capacidade e possibilidade de realizar desejos. Sobre os processos de mudança das entidades, dona Rosa, em nossa primeira entrevista gravada, tentou me apresentar a complexa noção de evolução presente na quimbanda, intimamente ligada à ideia de “pegar luz”. Apesar de longo, reproduzo um trecho da entrevista:

Táisa- E lá em Pássaro Preto [no *Terreiro de Umbanda Oxossi Caçador*], o Palha Seca dele é boiadeiro?

Dona Rosa - Não, o Palha Seca é Escora

Táisa - Mas Escora é Exu?

Dona Rosa - É Quimbanda, só que é leve

Táisa - Ah, então não é aqueles Exu trevoso [Exu da linha de Magia Negra]?

Dona Rosa - Não. Porque quando um Escora, ele passa a ser Escora, ele já veio de um Exu trevoso lá de dentro. Então ele vai pegando a luz, aí chega na luz vermelha, aí é Escora. E tem uns que vai pegando a luz, pegando a luz, e termina sendo um caboclo lá dentro.

Táisa - Ah tá. Então nem todo Exu é Escora, né?

Dona Rosa - Não, o Escora é o leve, igual aquele Palha Seca, ele é Escora. O meu, Zé Empinado. O dia que eu trabalhei em Pássaro Preto veio um Exu pesado lá, o povo ficou com medo.

Táisa - Qual foi? Na semana passada?

Dona Rosa - Não, na Quaresma

Táisa- Ah, eu vi, eu lembro...

Dona Rosa - Aquele ali é Exu de Quimbanda, mas é Exu pesado.

Táisa - Que ele não é escora

Dona Rosa - Não, escora é leve. Escora que o povo fala, escora de favela. É o povo de favela. Eles são leve

Táisa - Mas é boiadeiro?

Dona Rosa - Não, boiadeiro é Umbanda. Quimbanda que é escora. Boiadeiro é Umbanda. Preto velho é Umbanda, caboclo é Umbanda.

Táisa - Então os escora é outra coisa?

Dona Rosa - É outra coisa, de Quimbanda, só que é mais leve

Táisa - Eles são Exu ou não são Exu?

Dona Rosa - São Exu, porém é um escora leve, sabe? Ele poderia ter sido um Exu lá para trás, aí vem pegando luz e acaba sendo um escora. Dependendo da luz que vai pegando acaba sendo um caboclo, lá na Umbanda

(Entrevista realizada em 28 de maio de 2019).

Conforme apresenta dona Rosa, as entidades da umbanda e da quimbanda têm suas origens na magia negra e devido aos trabalhos executados, essas entidades vão pegando luz, e nesse processo de “pegar luz” se transformam e mudam de linha – ou seja, mudam a forma como atuam.

Dona Rosa chega a dizer que todo exu de magia negra é potencialmente – ou virtualmente, conforme o pensamento de Souriau (2009) – uma entidade da umbanda, como um preto-velho ou caboclo. Ou seja, há um movimento das entidades para chegar à umbanda, à luz branca. Mas algumas ressalvas devem ser feitas: nem toda entidade deseja sair da escuridão, o que implica dizer que esse movimento de pegar luz não é inevitável e nem igual para todas as entidades. Assim, por um lado, há a ideia da evolução da umbanda como movimento do mais pesado para o mais leve (mas conforme já explicado, não há um conteúdo moral), a qual convive também com uma noção de evolução como concentração de força, como no caso dos exus da magia negra – conforme ressaltado por Pássaro Preto em entrevista, que os exus da magia negra são seres muito evoluídos.

Além disso, ao pegar luz e evoluir, a entidade não necessariamente fica fraca – ela tem funções diferentes. Nesse sentido, o par força e fraqueza, assim como a ideia de evolução entre meus interlocutores, tem sentidos muito específicos. Reproduzo aqui um trecho de uma entrevista com dona Rosa, que ilustra bem como podem ocorrer esses processos de mudança das entidades:

Taísa – E dona Rosa, toda entidade ela pega luz?

Dona Rosa – É, porque um exu trevoso é um preto velho daquele lá na umbanda. Eles vão pegando luz, pegando luz, até passa a ser um preto velho. E o exu trevoso, por exemplo, vai pegando luz, pegando luz, vira um escora, já não é aquele exu trevoso. Já tá na luz vermelha

Taísa – E tem como acontecer o inverso? Ao invés dele pegar luz ele deixar de ter luz e voltar?

Dona Rosa – Tem exu que não quer luz. Tem exu que não quer luz de jeito nenhum... tem outros que quer... Sete Encruzilhada meu, o exu que eu trabalhei, ele não é mais exu, ele já é escora. Vai evoluindo... porque tudo evolui.

Taísa – Então não tem como voltar, um preto velho ou um escora, ele querer voltar ao que ele era antes, ao exu trevoso?

Dona Rosa – Não, quando ele chega na luz vermelha é porque ele não quer ficar no escuro. Voltar não tem isso não

Taísa – E quando ele pega luz, ele perde força pegando luz?

Dona Rosa – Não, não perde força. Ele não fica mais na escuridão. Não perde força não, escora é danado pra trabalhar, fica aí.

Taísa – Mas se for colocar um exu de magia com um escora, o exu de magia é mais forte?

Dona Rosa – Eles são combinados, fia. O exu de magia por exemplo, quando pega a gente e deixa a gente caído lá no chão, o escora que levanta a gente. Tem escora é pra levantar. E derruba também. Porque o povo não vê Palha

Seca lá, com Zé Empinado, brinca e tudo, mas aquilo ali, neguinho que pensar errado ali... aiai (Entrevista 21 de outubro de 2021).

Dessa forma, além do modo de existência conjunta entre as entidades, há também um processo de transformação da própria entidade, chamado "pegar luz" que advém da trajetória de trabalho junto ao médium, mas que depende sempre também da vontade da entidade.

À medida que vai pegando luz, a entidade sai das linhas mais pesadas e passa para as linhas mais leves. Conforme já citado, as linhas de quimbanda mais pesadas são aquelas linhas também mais fortes, sendo a principal delas a linha de magia negra, praticada durante a quaresma e o mês de agosto entre meus interlocutores. Porém, vale ressaltar – e conforme dona Rosa também chama atenção – sair das linhas mais fortes rumo a linhas mais etéreas, ou seja, evoluir e pegar luz, não implica em fraqueza – ao menos no seu sentido usual. Portanto, o contrário de força na quimbanda não é fraqueza e esse par força e fraqueza na quimbanda tem sentidos muito específicos. Quando questioneei a dona Rosa se, ao evoluir de uma linha mais pesada para uma linha mais leve, a entidade perde força – o que equivale a perguntar qual entidade é mais forte – e dona Rosa me respondeu apontando que a relação não está em termos de força e fraqueza, mas em termos de exercício de funções: enquanto o mais pesado derruba, o mais etéreo levanta (podendo também derrubar, lembrando a ambiguidade da quimbanda). Por isso, a necessidade de combinar as entidades – quer seja pelo cruzamento, pelo abrigo, pela captura ou pelo conflito – para manter o equilíbrio, pois cada um tem sua função.

CAPÍTULO 4 – [TEMPO E MOVIMENTO]

4.1 Entre a força e a fraqueza: movimentos na quimbanda e na umbanda

Todos nós viemos do inferno: alguns ainda estão quentes de lá.
Guimarães Rosa

Meu pai, quando encontrava um problema na roça, se deitava sobre a terra com o ouvido voltado para o seu interior, para decidir o que usar, o que fazer, onde avançar, onde recuar. Como um médico à procura do coração.
Itamar Vieira Júnior

[Diário de campo] [Montes Claros, 19 de setembro de 2019]

Sessão de Umbanda no terreiro de Pássaro Preto

Cheguei de Salvador há uma semana. Trouxe de lá camarão seco, dendê, ferramentas de santo, água do mar e pequenos presentes – como figas e colares – para Pássaro Preto, dona Rosa e alguns membros do terreiro. Alguns desses itens me foram solicitados pelo pai-de-santo, devido à dificuldade de serem encontrados na região montesclarence, como, por exemplo, a água do mar, usada para renovar o assentamento de Iemanjá e o dendê, que segundo Pássaro, não é de boa qualidade na região, uma vez que os comerciantes costumam misturá-lo ao óleo de cozinha. Esses pedidos me foram feitos pois o pai-de-santo estava planejando dar comida aos orixás da umbanda e eu iria fazer uma viagem rápida à capital baiana, onde o fornecimento desses produtos é de grande qualidade e variedade.

Conforme me disse Pássaro Preto, a umbanda tocada por eles, ensinada por Chico Preto, envolve a relação com os orixás e essa relação é mediada pela comida – com oferendas. Porém, não há nenhum tipo de sacrifício animal para os orixás, como se costuma fazer no candomblé, havendo somente oferendas de grãos, frutas, legumes, de acordo com a predileção de cada divindade, as chamadas “comidas secas” no candomblé – termo, aliás, não utilizado por eles. Dona Rosa, que tem como orixá Iansã, diz que a comida preferida de sua santa é a manga rosa e, principalmente durante a estação deste fruto, entre outubro e janeiro, ela oferta a Iansã em um arranjo, as mangas, e coloca-as em frente ao altar de umbanda, no congá de seu terreiro.

Com os elementos que eu trouxe de Salvador, Pássaro fez então a comida para alguns orixás: para Oxossi, regente da sua cabeça e do seu terreiro, ele cozinhou o milho; e para Iansã, orixá de dona Rosa, ele fez o acarajé, além de um amalá para Xangô, orixá de Chico Preto. Colocou as comidas aos pés do congá de sua casa, no salão de umbanda.

No outro dia, teve a sessão pública de Umbanda para louvar os orixás, os santos e as entidades da umbanda.

Como não é comum tocar umbanda entre meus interlocutores, eu havia me esquecido da obrigatoriedade da vestimenta branca para as atividades religiosas da umbanda e fui com uma roupa colorida, a única destoante frente a alvura da roupa dos demais, e de certa forma “imprópria” para o momento. Essa não foi a primeira vez que cometi equívocos em relação às cores de vestimenta em campo. Com constrangimento me desculpei pela gafe com Pássaro Preto e ele me tranquilizou, dizendo que isso acontecia; porém, o pai-de-santo me recomendou vestir uma saia branca, pois os orixás estavam comendo e logo mãe Mara me emprestou uma saia para colocar por cima da calça – principalmente porque a calça que eu vestia era escura. Tudo que diz respeito à umbanda e aos orixás remete à cor branca, à alvura e à claridade e o seu interdito remete sobretudo ao seu oposto, às cores escuras e falta de luz.

Tendo isso em vista – e em especial porque os orixás estavam comendo – fui ao banheiro para trocar de roupa e Pássaro Preto me ofereceu um banho de ervas que ele havia preparado para os filhos de santo. Para entrar nas giras era preciso estar com o corpo limpo, de modo que assim que chegavam, os filhos de santo tomavam rapidamente o banho. Como Pássaro disse, a quaresma de agosto havia sido muito pesada e os banhos, bem como as atividades da umbanda, servem para limpar os resquícios dos trabalhos da linha de magia negra e seus potenciais danos às pessoas e aos seus corpos. Esse banho, chamado de banho cheiroso e também de amaci (termo usado também no candomblé), é feito com ervas maceradas, como eucalipto, alecrim, manjeriço, hortelã a depender da linha que irá tocar. Em dias de reunião, Pássaro deixa um grande balde de amaci para os médiuns, e depois de 8 meses de trabalho de campo junto aos meus interlocutores, decidi aceitar a oferta de Pássaro. Tomei o banho de ervas e coloquei a saia branca. Dona Rosa, que não é muito afeita à umbanda, se recusa veementemente a tomar o banho de Pássaro, pois para ela, esse banho limpa demais, tirando assim muitas energias – e ela precisa das energias de força da quaresma.

A sessão de umbanda começou com um “saravá umbanda”. Rezou-se um pai nosso, uma ave-maria e um credo. Depois foram cantados os pontos para salvar a umbanda. Logo após veio a defumação: Pássaro defumou os quatro cantos do salão, bem como cada pessoa presente no terreiro, se auto defumou, foi para a porta e depois voltou sem o defumador. Após a defumação, foram cantados pontos em louvação aos orixás, a começar por Ogum. Ignoraram exu – em nenhum momento do ritual exu foi lembrado –

o que não implica a sua ausência na umbanda, apesar de não haver um momento ritual específico para ele. Assim, os orixás saudados foram lembrados na seguinte ordem: Ogum, Xangô, Oxossi, Iansã, Oxum, Iemanjá, Nanã, Omulu, Oxumarê, Ossanha e Oxalá. Via de regra, não é comum os orixás se fazerem presentes pela incorporação nas reuniões de umbanda; eles são apenas saudados com os pontos cantados e a incorporação nos médiuns é exclusividade das entidades, e não dos orixás – entendidos enquanto divindades.

Assim, depois de salvar a umbanda, de defumar o local e as pessoas, e louvar aos orixás, canta-se aos preto-velhos, entidades que comandam a umbanda. Como já observei, o preto-velho na umbanda tem papel central e todos os filhos da casa cumprimentam a entidade “batendo cabeça”; ou seja, se prostram deitados, levando a testa ao chão, completamente estirados de bruços. A única entidade da umbanda que é cumprimentada desta forma é o preto-velho, o que reforça seu poder e centralidade entre meus interlocutores. Logo quando começou a tocar para os preto-velhos, Pássaro Preto começou a irradiar a presença da entidade. Mostrando-se tonto e desequilibrado, com aparente dor de cabeça – o que o fazia levar as mãos na testa e nuca – Pássaro repentinamente teve a coluna envergada, como se fosse uma pessoa idosa que não aguentava o próprio peso das costas. Ao envergar sua coluna quase em noventa graus, Pai Firmino, preto-velho de Pássaro, estabilizou-se no corpo de Pássaro.

Andando muito devagar, pai Firmino foi sentar-se em um pequeno banquinho de madeira pintado de branco e reservado a ele. Mãe Mara providenciou prontamente um terço católico e um pano branco e colocou no colo do preto-velho e depois serviu-o com o cachimbo e com o café – um café muito gostoso que foi compartilhado com todos os presentes depois da sessão, junto com alguns biscoitos-. Depois que ele chegou e recebeu seus instrumentos de trabalho, todos os membros da casa, iniciando com mãe Mara, foram cumprimentar o preto-velho, prostrando-se em seus pés, deitando todo o corpo no chão, para então abraçar a entidade. De forma individual e sem muita pressa, o preto-velho benzeu e deu um passe em todos, escutou seus filhos, deu conselhos, orientou-os a andar por bons caminhos e ter boas ações. Além de pai Firmino, alguns poucos preto-velhos vieram, a maioria em médiuns mais velhas de casa. Findados os atendimentos dos preto-velhos, eles foram embora e se rezou, novamente, um pai nosso, ave-maria e credo.

Marcando outro momento da sessão, tocou-se para os caboclos. Respondendo aos chamados dos toques, eles vieram, em número maior que os preto-velhos. Os caboclos dançavam com a mão direita levantada, com os dois dedos – anelar e indicador

– *suspensos. A mão esquerda dos médiuns ficava para trás do corpo. Os caboclos batiam, com muita força, a mão direita no peito, mostrando bravura. Me surpreendeu essa imagem dos caboclos, altivos, bravios, ariscos, batendo com muita intensidade a mão direita no peito esquerdo, de modo que aquele movimento parecia fazer doer no corpo do médium, embora estes não expressassem reação de dor. Essas entidades ficaram pouco tempo e nenhum caboclo cumprimentou ninguém. Eles beberam pouco, fumaram moderadamente e foram embora.*

Logo após a partida dos caboclos tocou-se para boiadeiro. Diferentemente dos caboclos, os boiadeiros dançaram como se estivessem com uma corda na mão, laçando algum animal, em movimento de dança em que o corpo vai para frente e para trás, como se estivesse laçando mesmo. Da mesma forma que os caboclos, os boiadeiros ficaram pouco tempo incorporados em seus médiuns e logo foram embora. Novamente rezou-se um pai-nosso, ave-maria e um credo, e cantou-se os pontos de encerramento para finalizar a sessão.

Ao me despedir de Pássaro, ele me disse que na próxima semana teria a festa de Cosme e Damião, e externou sua preocupação com os bolos dessas entidades. O festejo dos santos gêmeos faz parte do calendário oficial dos terreiros, ocorrendo no mês de setembro, e tanto Pássaro como dona Rosa têm muito apreço, gratidão e reverência com essas entidades. Como são espíritos de crianças, essas entidades gostam de doces, balas, bolos, refrigerantes e tudo que remete ao paladar infantil.

Figura 32 – Mesa de doces para Cosme e Damião no Centro Espírita Estrela do Oriente.



Fonte: Página do Facebook do terreiro⁸¹, outubro de 2022.

Figura 33 – Gira para Cosme e Damião no Terreiro de dona Rosa.



Fonte: Página do Facebook do terreiro⁸², outubro de 2022

⁸¹ Disponível em:// <https://www.facebook.com/photo/?fbid=1063104677733893&set=pcb.1063105337733827>. Acesso em 16 de janeiro de 2023.

⁸² Disponível em:// <https://www.facebook.com/photo/?fbid=1063104677733893&set=pcb.10631053>

Setembro e outubro são os meses com mais toques de umbanda, pois há o dia de Cosme e Damião em setembro, o dia de Nossa Senhora Aparecida em outubro e porque são os meses seguintes à quaresma de agosto. São meses próximos, vizinhos, mas com atividades bastante diferentes entre meus interlocutores: em agosto vigora o período quaresmal e a linha de magia negra, sendo louvadas as “forças maiores”, e em setembro e em outubro a prevalência de sessões é da umbanda. Tal qual o período vigente após o carnaval, o mês de agosto, entre meus interlocutores da quimbanda, é marcado também pelo advento da quaresma e pela regência da linha de magia negra.

Assim, a temporalidade entre meus interlocutores se baliza por dois períodos extremamente distintos e separados: o tempo da quaresma – os 40 dias que compreendem o período pós-carnaval até a páscoa e também os dias do mês de agosto –, quando há a exclusividade dos toques e trabalhos da linha de magia negra; e o tempo fora da quaresma, quando se intercala os toques de umbanda e das linhas leves de quimbanda.

No calendário cristão, a quaresma se refere ao período de preparação para a páscoa e se inicia no fim do carnaval – na quarta-feira de cinzas – indo até a quinta-feira da Semana Santa. Para os católicos, esses quarenta dias são marcados por jejuns, abstinências, tentações, penitências, caridades e orações. É o período no qual Jesus foi levado ao deserto, e segundo as escrituras (Mateus, capítulo 4, versículo 2), durante 40 dias e 40 noites o messias foi tentado pelo Diabo e praticou o jejum. No que tange às religiões afro-brasileiras, diferentes etnografias também citam a época da quaresma como um momento de resguardo das atividades e de interrupção ritual (BASTIDE, 1961; FLASKMAN, 2014; BARBOSA NETO, 2012; SIQUEIRA, 2012; BANAGGIA, 2012), sobretudo no candomblé⁸³, onde grande parte das casas de culto fica fechada. No entanto, conforme será exposto, entre meus interlocutores, a quaresma é marcada por intensa atividade ritual, uma temporalidade que reúne forças poderosas, pesadas e “maléficas”, portanto, perigosas, e, por isso, configura um período propício à magia e ao feitiço, com uma dinâmica relacional específica com as entidades, sobretudo com os exus

37733827. Acesso em 16 de janeiro de 2023.

⁸³ “Marie, aos 37 anos de idade, tinha o cabelo todo branco e, muito magra, aparentava uma fragilidade extrema. Levei-a a um terreiro cuja mãe de santo é filha de santo do Gantois pois, como estávamos no fim da Quaresma, eu sabia que seria difícil encontrar alguém disponível para atendê-la. Nesse caso, eu sabia que a mãe de santo morava no próprio terreiro e que, mesmo se não pudesse jogar os búzios e nem fazer qualquer tipo de trabalho, poderia ao menos nos receber” (FLAKSMAN, 2014, p. 243).

“Diferentemente de várias outras casas de candomblé da região, aquela quaresma não marcou o fechamento temporário das atividades do terreiro; ela representou, ao contrário, um momento propício para o Exu destilar a sua perversidade – “É tempo de desgraça” – ele e outros fizeram questão de declarar” (SIQUEIRA, 2012, p. 119).

considerados mais “pesados”, “trevosos” e “sombrios”, os exus de magia negra. Deve-se ressaltar, conforme já referenciado, que entre meus interlocutores, o mês de agosto é também um período de quaresma ⁸⁴.

Essa aparente contradição, entre o tempo de louvar a deus (ou deuses) na umbanda e o tempo de louvar o diabo (ou diabos) na magia negra, conviveu com vários outros tipos de dualismos durante o trabalho de campo: na umbanda, os rituais e banhos “esfriam a cabeça”, como disse dona Rosa, enquanto que nas atividades da quimbanda e da magia negra vigora o quente e o ardor – na quaresma, as comidas são sempre acompanhadas de pimenta e goles de cachaça, e tudo o que diz respeito à linha de magia negra é quente, ardente e potencialmente danoso. Da mesma forma, a quimbanda é “a barra mais pesada”, enquanto a umbanda é leve, etérea. Cabe à quimbanda a profundidade, e o raso à umbanda. A quimbanda trabalha, é ativa, é ela quem guerreia, vence demanda e derruba inimigo, enquanto a umbanda repousa, aceita, resigna, tal qual os ensinamentos dos preto-velhos. As comidas de quimbanda e da linha de magia negra, principalmente as carnes, são oferecidas e ingeridas cruas, enquanto as comidas cozidas são oferecidas na umbanda e em linhas mais leves. Na umbanda vigora a luz, e as sombras são reservadas à quimbanda – cujas sessões são sempre à noite e na penumbra, iluminadas apenas por vela. A quimbanda é de resolução ligeira e rápida, já a umbanda – bem como seu principal representante, o preto-velho – é lenta. Ademais, há a relação entre as cores: na umbanda vigora o branco, e na magia negra, conforme o próprio nome alude, há a prevalência da cor preta. A própria pessoa de dona Rosa é aquela que detém mais força – derruba qualquer um com o pensamento, sem precisar de meios rituais – mas ao mesmo tempo é a que tem o corpo mais fraco – com seus 70 anos, não aguenta mais incorporar com entidades pesadas. Da mesma forma ocorre com Chico Preto, cujo legado remete a um bruxo feiticeiro, mas que é visto pela família e amigos como acolhedor, “um pai que também era uma mãe”, conforme escrito em sua lápide. Assim, vários dualismos estão

⁸⁴ R- Na quaresma que o Exu tá agindo mais que a gente pega pesado.

T- Então na quaresma os Exu age mais?

R- Muito mais. É mais pesado. Na quaresma tem muito acidente, muita confusão, muita briga, muita matança. E esse ano entrou tipo quaresma, porque o que tem de gente queimando, menina...

T- E igual tem esse tempo da quaresma, que é mais pesado, que acontece essas coisas tudo, é só esse período do ano ou outros períodos do ano tem?

R- Tem em agosto. Nós temos uma quaresma em agosto também.

T- Ah, tem quaresma em agosto, né? E são tipo 40 dias também? É um período longo?

R- Não, são 29 dias. Que também abre esse espaço igual a quaresma de janeiro, fevereiro. Mas só que esses dias é pesado igual em janeiro. Isso é só nós que mexe com isso aqui...

presentes na relação entre umbanda e quimbanda e nos modos e vida de meus interlocutores.

Como já observei no Capítulo 1, para ilustrar essa relação entre a umbanda e quimbanda, dona Rosa aludia constantemente à imagem de uma balança e colocava a relação em termos de equilíbrio e de uma parceria:

Táisa- Dona Rosa, a umbanda ela precisa da quimbanda?

Dona Rosa- São uma parceria. São uma balança, porque quando a quimbanda guerreia, a umbanda tem que ficar na balança, porque quando um abaixa, o outro segura. Então são duas parcerias.

Táisa - E a magia negra também tá no meio né?

Dona Rosa - Com certeza, tudo equilibrado. Tudo tem que ter a norma, o equilíbrio e saber mexer. (Dona Rosa, 21 de outubro de 2021).

Interessante dona Rosa se referir à relação umbanda e quimbanda como uma balança, pois a palavra “balança” pode ser tanto substantivo, aquilo que define o peso de um objeto (noção essencial à quimbanda), quanto um verbo, que descreve algo que se movimenta sem muita fixidez, algo que balança. Na relação entre umbanda e quimbanda também se fazem presentes e se articulam esses dois sentidos da palavra “balança”: como um objeto que tem dois lados – a umbanda e a quimbanda – e afere o peso de cada um (sendo a quimbanda mais pesada e a umbanda mais leve); e como algo que se movimenta, algo que balança, que ora tende a um lado, ora tende ao outro. Dona Rosa, apesar da pouca predileção à umbanda e suas rezas, reconhece a necessidade e o valor da umbanda, dizendo em tom de humor, que “ninguém pode ficar louvando só o capeta!”. Isso implica dizer que a umbanda é necessária, pois faz parte, junto com a quimbanda, de um equilíbrio. Dona Rosa alude à imagem do equilíbrio, tão visível no objeto das balanças, quando a medição de pesos está em uma posição sem oscilações. Ao mesmo tempo, para haver esse equilíbrio entre umbanda e quimbanda, é preciso movimento: “quando um abaixa, o outro segura”. Assim, umbanda e quimbanda estão ligadas (enquanto pesos de uma balança) e se comunicam através do movimento (pois a quimbanda contribui com mais peso à balança do que a umbanda).

Vale ressaltar que em nenhum momento da pesquisa a relação entre umbanda e quimbanda foi colocada em termos de bem e mal entre meus interlocutores – apesar de reconhecerem a possibilidade de se fazer “mal” pelo lado da quimbanda e da magia negra. A relação entre o que se refere em termos de “bem e mal” é enquadrada, entre meus interlocutores, pelo prisma de um eixo de forças: certamente a quimbanda, principalmente a linha de magia negra, é mais forte e tem mais ciência, pois detém maior poder de realizar os desejos e pedidos humanos, tanto aqueles considerados moralmente “bons” quanto

aqueles considerados “maus”; assim, o que caracteriza a linha de magia negra não é a sua exclusividade de trabalhos para o mal, mas a sua capacidade de agência rápida, resolução certa e ligeira dos problemas pesados, sejam eles para o bem ou para o mal. Conforme me disse Pássaro Preto, há trabalhos de demanda comercial, de amor, cura e saúde feitos também na linha de magia:

A gente trabalha, como o povo fala assim, a gente mexe com o capeta. Quem demonizou o satanás foi a igreja católica, porque antes da bíblia ser escrita, muita gente já cultuava deuses... Bafomé que é Belzebu, e tem todo o significado daquela figura dele, que tem a forma, a figura, que foi descrita... então isso tudo foi agregado como mal, como o lado ruim, como o pesado. Só que na Magia Negra você não faz só coisa ruim. Como conforme na Quimbanda. Por que que tem a Quimbanda e a Magia Negra? Porque a Magia Negra é uma linha muito mais forte, a gente não fala que é pesada, a gente fala que é mais forte. É uma linha de resolução ligeira, rápida. Porque você pega uma força muito grande e vai fazer as oferendas, os bruxeiros, e tem um resultado mais rápido. Por isso que ela demanda mais tempo, ela demanda mais cuidado. O espaço lá que você sabe, você conhece, lá embaixo, o salão onde é feito [se refere ao quarto de magia negra], não é toda hora que entra, não é todo mundo que entra, porque é uma ciência muito grande, é alta magia mesmo. Por que alta magia? Porque a força que você mexe lá embaixo é diferente, que a gente costuma falar, é diferente dos exus comuns que rodam em Quimbanda, que é exu que vem, que conversa com a assistência, que pode dar um passe. Exu que trabalha lá embaixo, essa energia que trabalha lá embaixo, você vai invocar ela pra ela poder fazer uma coisa mais pesada. É uma coisa muito mais sucinta. É mais concreto. É isso, isso e isso... pá, pá, pá. Fez o trabalho, pegou o resultado, é um resultado mais rápido. Qualquer trabalho faz em Magia Negra? Não. Trabalhos mais complexos, mais pesados, demandas de comércio, demanda amorosa muito complicada, problema envolvendo dinheiro, saúde, o pessoal procura mais por cobiça financeira, mais ascensão de comércio, pra poder ganhar dinheiro. É pra isso aí que o pessoal faz (Pássaro Preto, entrevista 19 de novembro de 2019).

Porém, além de indicar que o bem e mal é relativo (e de certa forma fazem parte do universo próprio da quimbanda), pretendo apresentar o universo da umbanda e da quimbanda conforme me foi apresentado pelos meus interlocutores: atentando para uma série de contrastes e dualismos que balizam um plano dividido a partir da matriz força e fraqueza. Força e fraqueza têm diferentes dimensões na quimbanda e maneiras muito particulares de se relacionar. Não funcionam como divisores de campos com fronteiras bem delimitadas, e sim como um eixo a partir do qual os seres estão em relação e contínua transformação. Mas não se trata de um eixo linear, senão de uma espiral de relações reversíveis e variações contínuas. Na seção a seguir busco apresentar como no universo quimbandista dos meus interlocutores o par força-fraqueza ao invés de ser percebido em termos dicotômicos, assinala dois movimentos: um movimento de transformação das entidades, relacionado à ideia de evolução, que envolve um processo de “pegar luz”

através do trabalho; e um movimento das pessoas, relacionado ao período da quaresma, para se “pegar força”, através de procedimentos rituais.

Irei me deter sobre o período quaresmal e no processo que envolve “pegar força”. A proposta é apresentar a linha de magia negra e discutir o modo com que a quimbanda e a umbanda concebem e relacionam os pares de oposição, apresentando uma descrição alternativa à rápida associação entre quimbanda com o lado do mal, e umbanda como o lado do bem.

4.2 Abertura de Quaresma: conhecendo Maioral, Lucifér e Belzebu

Montes Claros, segunda-feira, 18 de março de 2019.

São quase 19 horas e ainda reina o calor: os 30 graus célsius no início da noite, sem nenhuma brisa ou vento, anunciam que teremos uma longa madrugada quente. Mesmo tendo nascido nesta terra e sendo um rebento do sertão norte mineiro, não me acostumo nunca com esse clima. O calor e a sequeidão maltratam minha saúde: o suor excessivo baixa minha pressão, causando aquela incômoda dor de cabeça e a sensação constante de desmaio (e olha que estamos saindo da estação das águas). Esse clima, que afeta a todos, é assunto da conversa que antecede o início da sessão de quimbanda na casa de Pássaro Preto. Há um comentário geral sobre as altas temperaturas e o pai-de-santo ressalta que quanto mais quente, melhor para os exus trabalharem. O pequeno espaço do quarto onde ocorrem as sessões de quimbanda – um cômodo com pouca ventilação, pintado de vermelho, preto e amarelo, e anexo onde mora o pai-de-santo – também contribui para aumentar a sensação térmica. Dona Rosa, mãe-de-santo de Pássaro Preto, diz que ali “tá bom demais”, pois “tá parecendo o inferno, do jeito que o Diabo gosta” e afirma que essa quaresma “tá boa demais”.

Antes de adentrar o quarto de quimbanda, todos tiram os sapatos. Os médiuns da casa, já tomados o banho de ervas e com suas vestes – saias vermelhas e camisas amarelas para as mulheres, e calça preta e blusa amarela para os homens – tomam suas posições na gira, um círculo formado no meio do pequeno espaço, seguindo a hierarquia da casa: à frente mãe Mara, responsável pelo culto quando os médiuns recebem os espíritos; em segundo lugar vem dona Lourdes – também conhecida como Geni ou Tereza; depois, dona Reis, seguida da sua filha Ilka e da sua neta Márcia – três gerações de mulheres na quimbanda. A gira se completa com os demais médiuns, mais novos no terreiro e mais novos de idade biológica também, além de outros médiuns que estão vindo

de outra casa. Tanto Pássaro Preto como dona Rosa ficam sentados em suas respectivas cadeiras, ao lado do “altar” de Belzebu: dona Rosa à esquerda e Pássaro Preto à direita da estátua de meio metro cuja representação é a clássica imagem do diabo com chifres. Ao lado da cadeira de Pássaro Preto está o atabaque, seguido de quatro cadeiras reservadas aos convidados. São apenas esses os assentos disponíveis no pequeno recinto da reunião: as duas cadeiras dos sacerdotes (dona Rosa e Pássaro Preto) e as quatro cadeiras dos convidados. Os médiuns e os convidados que se atrasam ficam em pé durante toda a sessão de quimbanda, que dura aproximadamente quatro horas.

Pontualmente às 19 horas a reunião se inicia, com a saudação inicial de “Laroyê Exu” por Pássaro Preto. Ele e dona Rosa se levantam e começam a andar em círculos na gira à frente dos demais, como uma roda no sentido anti-horário. Jéssica assume o controle do único atabaque e o neto de dona Reis e primo de Márcia, que até então estava sentado em uma das cadeiras reservadas aos convidados, pega o chocalho feito de metal e ambos começam a tocar. Com batidas repetidas (um constante “pá” “papá”), Pássaro Preto puxa os pontos (músicas) iniciais que abrem os trabalhos das reuniões de quaresma na quimbanda e os dois primeiros pontos, que apesar de simples e repetitivos, contam com uma grande variação melódica e tonal, salvam Lucifér:

*É Lucifér, é Lucifer, é Lucifér.
Belzebu, Belzebu/ Belzebu ele é/ Belzebu, Belzebu/ Mandado por
Lucifér.*

A repetição desses dois primeiros pontos é inebriante. Por mais de 10 minutos, no calor de Montes Claros, no pequeníssimo quarto de quimbanda iluminado apenas por velas – cuja única ventilação é a porta e uma mini janela do tamanho de uma folha de papel A4 – um coral com diferentes entonações canta alto e louva a Lucifér. Não é LUCIFÉR, é LUCIFÉR⁸⁵. A sensação é de que estou realmente no inferno.

Depois desses pontos, é chegado o momento de salvar a Amargosa: a bebida, o preparado sagrado a base de pinga e de ervas feito para fechar o corpo e proteger aqueles que o bebem. Como a quaresma é considerada um período “pesado” e de muita “influência”, a Amargosa faz parte de toda a sessão de quimbanda durante a quaresma, pois ela protege os médiuns e “fecha o corpo” neste período tão perigoso dos 40 dias.

⁸⁵ Ressalta-se que na quimbanda, Lucifér é referido e pronunciado com o acento na última sílaba. Quando se fala e se refere a essa entidade, não se pronuncia Lucifér, e sim Lucifér. Irei me deter sobre isso na conclusão da tese, indicando que a diferença no modo de se pronunciar revela uma diferença entre seres: Lúçifer é uma figura bíblica cristão, ao passo que Lucifér é uma entidade e divindade da quimbanda. Por isso, neste texto, escrevo Lucifér, e não Lúçifer, respeitando o modo como os meus interlocutores pronunciam e se referem a essa entidade.

Pássaro Preto então serve a garrafa de Amargosa em uma cuia e todos os presentes bebem, a começar por dona Rosa, e seguindo a hierarquia da casa. Ao som do ponto que salva a bebida “Não me troca por outro/ Não me deixe sofrer/ Mas sem esse remédio/ Meu destino é sofrer”, os médiuns da casa bebem a Amargosa que depois é servida aos convidados. Pássaro Preto me serviu e eu tomei o longo gole da bebida, que apesar de amarga, revigorou meu ânimo e afastou temporariamente a sensação de mal-estar derivada do calor. Nas sessões de quimbanda não é permitido tomar água, pois esta quebra a corrente: na casa de exu e no quarto de quimbanda só se tomam bebidas alcóolicas. Um copo e uma garrafa pet de dois litros de água ficam perto da porta, em cima da geladeira, e caso alguém queira tomar água, deve se retirar do quarto de quimbanda e tomar a água fora daquele espaço. Dizem que água esfria exu, que gosta de trabalhar com marafo. Por isso, por mais que a Amargosa fosse forte e amarga, foi revigorante tomar um gole...

Logo mais tarde as entidades de quaresma chegaram. O exu de Pássaro Preto, Sete Facadas, proferiu breves e curtas palavras para marcar o início do período da quaresma. Ele alertou sobre o perigo deste tempo, recomendou que todos firmassem o pensamento naquilo que queriam, e enfatizou que as pessoas deveriam “ficar de pé, pois caído não derruba ninguém”. “Se manter de pé” na vida frente às adversidades foi uma comparação muito acionada entre meus interlocutores, e para ficar de pé, é preciso força, pois muitas são as rasteiras que buscam derrubar as pessoas.

Seu Sete Facadas, bem como outros exus que posteriormente vieram, ficou pouco e não conversou muito: diferentemente dos espíritos que se manifestam fora da quaresma, chamados de Escoras e associados ao povo da rua, à favela, ao samba e, de algum modo, à “alegria” e à “festa”, os exus de quaresma, que trabalham na linha da Magia Negra, conforme dona Rosa sempre repete para mim, são mais “pesados”, sisudos e misantropos em suas formas, não dançam muito, uma vez que estão associados e conectados à terra e às profundezas do inferno, o que deixa os pés e mãos do médiuns extremamente retorcidos, transformados nas “garras” de exu. Devido à ação desses exus de magia, que habitam as profundezas da terra, o período da quaresma é como um portal, propício a tragédias, à realização de feitiços e à “alta” magia. A quaresma se configura como um tempo de alerta e perigo. Com a chegada dos exus de magia negra, que fumaram, beberam e dançaram ao seu modo, inevitavelmente o calor infernal voltou...

A noção de força entre os quimbandeiros é um conceito multivocal, carregado de diversos sentidos, contextos e usos, e, conforme proponho, uma chave para o entendimento das práticas religiosas dos meus interlocutores. As forças podem aludir a várias coisas, sendo uma ideia essencial ao universo quimbandeiro: além de se referir àqueles que comandam a linha de magia negra – Maioral, Lucifér e Belzebu –, as forças são o princípio ativo do mundo. Na quimbanda, comumente a resposta ao pedido de benção é feita com a seguinte resposta: “que as forças te abençoem” e a justificativa para a realização dos trabalhos rituais é a necessidade de “pegar uma força com exu”, quer seja para obtenção de um emprego, de uma cura, uma conquista pessoal, etc⁸⁶. Assim, se aproximando da noção de axé, tão cara às religiões afro-brasileiras (porém pouco acionada no universo quimbandeiro) as forças na quimbanda se relacionam com transformação e movimento, algo que se pega.

Além de um princípio dinâmico, entendido com a capacidade de ação com base nos seus efeitos, a noção de força também é encarada como elemento de composição dos seres, quer sejam eles seres humanos – sendo que uns têm mais força do que outros – e também não-humanos – como a “santíssima trindade”, Maioral, Lucifér e Belzebu, portadores das forças maiores – e também lugares – como o cemitério, por exemplo, que concentra grande força – e coisas – as quais são classificadas também tendo por base gradientes de força.

A saudação feita às entidades na quimbanda pelos dizeres “salve suas forças”, ilustra a ideia de força como elemento constitutivo dessas entidades e que se estende também às pessoas – claramente dona Rosa é aquela pessoa composta de maior força neste complexo religioso, sendo esse fato reconhecido por ela mesma quando diz que há momentos em que ela “nem precisa fazer feitiço pra ninguém”, e, quando ela quer, “derruba qualquer só com o olhar e com o pensamento”. Ela conta que até Chico Preto tinha medo de sua fúria, atestando, assim, as suas forças. Portanto, há um aspecto da noção de força enquanto algo inato, próprio à pessoa, nascido com ela, como dona Rosa, que em alguns momentos não precisa recorrer aos procedimentos rituais para alcançar seus desejos, fazendo isso com a sua própria força (do olhar e do pensamento). No entanto, vale ressaltar que esse elemento de força que compõe as pessoas pode aumentar

⁸⁶ Nas palavras de dona Rosa: “a limpeza [de exu, ritual feito na quaresma e descrito logo abaixo] faz aquelas pessoas que querem pegar uma força na Quimbanda, igual esses meninos novos que vem aí, pra pegar uma força pra um emprego, às vezes tá sentindo alguma coisa... cada caso é um caso” (entrevista realizada dia 28 de maio de 2019).

ou diminuir. Por mais que dona Rosa seja constituída por várias e intensas forças, essa presença já foi mais potente, e por ter trabalhado muito com entidades, sobretudo as entidades pesadas, dona Rosa se desgastou e perdeu muita energia. Atualmente com seus 70 anos, ela diz não mais aguentar trabalhar com algumas entidades, que se sente cansada depois das incorporações, e que inevitavelmente perdeu energia no decorrer dos anos com o trabalho espiritual, sobretudo na linha de magia negra. Isso aponta ao que procuro destacar: a reversibilidade presente nos dualismos na quimbanda. Quanto maior a proximidade a e mais prolongado o contato com as entidades mais fortes, mais a/o médium tende a se enfraquecer com o passar do tempo. Ou seja, ao mesmo tempo em que dona Rosa se sente fraca e desgastada para incorporar e trabalhar com algumas entidades, ela, sem dúvida, é a pessoa mais forte espiritualmente. Isso mostra que as oposições na quimbanda não são absolutas, havendo uma circularidade e comunicação entre os polos opostos.

A relação entre a quimbanda e a sua linha de magia negra também é perpassada pela noção de força: a magia negra é mais pesada. Conforme me disse inúmeras vezes dona Rosa quando eu a perguntava sobre a diferença entre a quimbanda e a magia negra, “a quimbanda é mais leve e a magia negra é mais pesada”, sendo esse peso entendido não como algo ruim, mas como um sinônimo de força. Como disse Pássaro Preto:

A energia realmente é forte? É. Resolve? Resolve. Exu, a gente costuma falar assim, que exu resolve tudo. Não tem nada que exu não resolva, e é verdade. Se a umbanda não resolveu, vai pro exu de quimbanda; exu de quimbanda não resolveu, bora pra exu de alta magia. Bora trabalhar na barra mais forte, pra não falar na barra mais pesada. Vão bora botar o pau pra quebrar e é... aí ó, pá pum [e estralou os dedos]. Por isso que o povo procura a gente (Entrevista Pássaro Preto, 19 de novembro de 2019).

Na sua fala, Pássaro Preto chama atenção ao poder de realização presente na linha de magia negra, apontando para um conceito de força que se relaciona à capacidade de agência. De acordo com o pai-de-santo, não há nada fora do alcance de realização para os exus, principalmente aqueles de magia negra. Assim, gostaria de enfatizar a ideia de força, entre meus interlocutores, enquanto poder de realização⁸⁷. Nesse sentido, os exus de magia negra, se comparados às entidades de umbanda – como caboclos, preto-velhos

⁸⁷ A associação entre magia e capacidade de realização foi destacado por Marcel Mauss e Hubert no *Esboço de uma teoria geral da magia*: “Os atos rituais, ao contrário, são, por essência, capazes de produzir algo mais do que convenções; são eminentemente eficazes; são criadores; eles fazem. Os ritos mágicos são mesmo mais particularmente concebidos dessa maneira; a tal ponto que, com frequência, tiraram seu nome desse caráter efetivo: na Índia, a palavra que melhor corresponde à palavra rito é *karman*, ato; o feitiço é o *factum*, *krtyá* por excelência; a palavra alemã *zauber* tem o mesmo sentido etimológico; outras línguas também empregam, para designar a magia, palavras cuja raiz significa *fazer*” (2005, p. 56).

ou Cosme e Damião – são mais fortes, pois seu poder de realizar os pedidos humanos (desde a morte de alguém, passando por pedidos amorosos e para enriquecimento) é mais amplo. Isso não significa que o preto-velho ou caboclo sejam fracos, mas que eles têm limitações quanto ao que podem realizar. Por exemplo, muito provavelmente que, frente a uma questão amorosa que envolva traição, o preto-velho aconselhe a pessoa a não trair (caso ela seja a pessoa infiel) ou a perdoar a traição (caso a pessoa seja o traído), mas jamais unirá os amantes ou fará vingança contra o traidor.

A linha de magia negra é extremamente complexa e poderosa e acredito que é uma das linhas mais importantes praticadas pelos meus interlocutores, tendo formas muito específicas de culto. Vale ressaltar que além do termo magia negra, são usados como sinônimos: linha de alta magia, linha de vodum ou simplesmente de linha de Magia. O termo “alta magia” tem sido usado, sobretudo por Pássaro Preto, como um substituto ao termo de magia negra, que para ele já é muito estigmatizado e não expressa de forma correta o que essa linha significa.

Dentro da linha de magia negra trabalham os exus de magia e essas entidades têm muita ciência, ou seja, sabem resolver qualquer problema e atendem a qualquer pedido – desde que oferecidas as bebidas e comidas corretas. Os exus de magia foram comparados por Pássaro Preto com a diretoria de uma empresa e o pai-de-santo assim expressa a diferença entre os exus de magia para os exus de outras linhas da quimbanda:

Quando você chega na Alta Magia, é uma coisa bem... como se você tivesse na diretoria da empresa. Aí você vai, fala com o diretor, é isso, isso e isso, é tudo muito sucinto, pá pum, vou lá vou resolver, pronto e acabou. Ai você não tem que ficar entrando lá na sala do diretor o tempo inteiro, igual o povo entra aqui na Quimbanda, entendeu? (...) Exu, a gente costuma falar assim, que Exu resolve tudo. Não tem nada que Exu não resolva, e é verdade. Se Exu de Quimbanda, aquele de Encruzilhada, não resolveu, bora pra Exu de Alta Magia. Bora trabalhar na barra mais forte, pra não falar na barra mais pesada. Vambora botar o pau pra quebrar e é... aí ó, pá pum [e estalou os dedos]. Por isso que o povo procura a gente. (...) Você não vê Exu de Alta Magia ficar batendo papo com os outros. Ele não chega pra poder fazer o que faz os Exus comuns. Não menosprezando, mas Exu de Quimbanda, ele trabalha numa vibração e Exu de Alta Magia trabalha em outra. Por isso que a gente não trabalha direto [com Magia Negra], porque é uma energia mais densa. Por que não usa direto? Porque é trabalhosa, é onerosa financeiramente pros clientes, porque nada é barato num trabalho de Alta Magia, não fica barato. Então com isso você trabalha só na hora necessária (Entrevista realizada em 19 de novembro de 2019).

Os exus de magia são únicos, exclusivos do médium que os incorpora, e na linha de magia não pode haver dois exus com o mesmo nome: por exemplo, enquanto há vários exus Sete Encruzilhada – que são, na visão dos quimbandeiros, diferentes espíritos que trabalham sob o comando da entidade Sete Encruzilhadas levando, portanto, o seu nome

– os exus de magia são únicos e não pode haver mais de um. A multiplicidade de exus pertencente às outras linhas permite que eles incorporem simultaneamente em lugares diferentes. Por exemplo, dona Rosa, assim como outros médiuns, trabalha com o Exu Sete Encruzilhada, uma vez que são vários espíritos que levam esse nome. No entanto, o exu de magia de dona Rosa, chamado de Serra Mandinga, é exclusivo e só há um Serra Mandinga em toda a face da Terra e em toda a profundidade do inferno. Portanto, em tese, em nenhum outro terreiro – e em nenhum outro lugar – pode haver um exu chamado Serra Mandinga.

Pássaro Preto demonstrou muito receio em publicar os nomes dos exus de magia, tanto o nome do exu de magia dele, como o exu de magia de dona Rosa, sobretudo devido à exclusividade desses exus. O pai-de-santo temia a possibilidade de cópia do nome dos exus por parte de pessoas de outros terreiros que possivelmente viessem a ler a tese⁸⁸.

Já as forças maiores são aquelas que comandam o inferno, são os demônios, os Lucifér. Em teoria, Lucifér não é uma entidade, Lucifér não é um exu, enquanto um espírito de morto que trabalha em alguma falange ou linha: os Lucifér são forças, “divindades” superiores que enviam os exus de magia negra para o trabalho.

Essencial destacar que a ideia de força está associada a uma noção específica de trabalho. Na quimbanda, é somente exu quem trabalha. Tal qual a noção de força, a ideia de trabalho entre meus interlocutores tem também variadas acepções e é usada em contextos diferentes. Um dos seus sentidos significa incorporar, receber alguma entidade no corpo. No entanto, em seu sentido mais corrente, trabalhar significa realizar um serviço, um pedido, em troca de bebida e comida. Portanto, pode haver trabalho tanto para o “bem” – como trabalho em prol da saúde, amor, dinheiro, prosperidade – como pode haver trabalho para o “mal” – como derrubar inimigo, atrapalhar a vida dos outros, deixar enfermo, e até mesmo matar. Enquanto um trabalhador, um executor de serviços, ele é neutro: age conforme a vontade daquele que pede e que lhe dar o de comer e o de beber. Em última instância, na concepção mais usual, trabalho é feitiço, e para trabalhar

⁸⁸ Perguntei a dona Rosa se eu poderia publicar o nome do sr. *Serra Mandinga* no texto, e ela respondeu favoravelmente e sem muito pudor. Apesar dos receios de Pássaro Preto, ele autorizou a publicação, alegando que caso alguém copiasse o nome de algum dos exus de magia negra dos terreiros, o exu iria cobrar, tal como aconteceu em outros momentos. Ele então me relatou que a morte de um famoso pai-de-santo de Candomblé da cidade ocorreu pois o sacerdote, sem o devido conhecimento e preparo, assentou em seu terreiro um *Maioral*, “imitando”, sem as devidas precauções, as práticas religiosas da linha de Magia Negra, o que ocasionou sua morte. Fato é que, mesmo temendo a possibilidade de cópia dos nomes dos seus exus de magia, que são exclusivos, tanto Pássaro Preto como dona Rosa sabem que, caso isso viesse a ocorrer, essas “cópias” seriam punidas pelos próprios exus.

é preciso força. Reproduzo aqui um trecho da entrevista com Pássaro Preto para ilustrar a ideia de trabalho:

Taísa – E o que significa quando as entidades dizem que vão trabalhar?

Pássaro – Que eles vão fazer serviço. Você chega e pede... “ô Pássaro Preto, vão fazer uma oferenda pra poder a entidade ajudar meu pai no serviço dele pra ele ter crescimento, ter visibilidade”. A gente vai e faz oferenda e aquela entidade que nós entregamos vai lá acompanhar seu pai pra poder abrir os caminhos dele, pra fazer o crescimento dele e fazer com que os negócios rompam, cresça. Isso é dar trabalho, é por a entidade no trabalho, Exu. Quem trabalha é Exu, Orixá não trabalha, entendeu? Você não coloca Orixá em trabalho, pra poder trabalhar, você não coloca Cosme e Damião pra trabalhar, ele vai te dar um passe pra saúde. Você não pode pegar um trabalho amoroso e colocar Cosme e Damião, não. Quem trabalha, quem faz o serviço da casa é Exu, entendeu? Exu é que é o trabalhador da casa e que vai fazer essas coisas (Entrevista realizada em 19 de novembro de 2019).

Além de ligada à ideia de trabalho e feitiço, gostaria de pôr em relevo a noção de força como elemento constitutivo das coisas: assim como pessoas e entidades, as coisas também variam de acordo com gradiente de força, havendo elementos que condensam essa força, como a terra, cachaça – álcool de forma geral – fumaça, fumo, fogo, sangue, pimenta etc. Tudo que remete ao domínio cósmico do inferno condensa força. A escrita certa de Guimarães Rosa define bem a quimbanda e a linha de magia negra: “todos nós viemos do inferno: alguns ainda estão quentes de lá” (2001, p. 331 – 332). Assim, a noção de força carrega algo de quente, profundo e denso como o núcleo da terra. Essa conexão e necessidade de contato com a terra também é descrita de uma forma bonita no livro *Torto Arado*, que também reproduzo aqui e no início do capítulo: “Meu pai, quando encontrava um problema na roça, se deitava sobre a terra com o ouvido voltado para o seu interior, para decidir o que usar, o que fazer, onde avançar, onde recuar. Como um médico à procura do coração” (VIEIRA JÚNIOR, 2019, p. 99-100). Assim, acredito que na linha de magia negra, o núcleo da terra, como o coração, é vital e condensa as maiores forças que existem.

Dessa forma, a linha de magia negra tem como elementos primordiais o calor e a terra porque esses elementos estão relacionados com o lugar mítico de onde advém o poder e a força desta linha: o inferno. É das profundezas da terra e do fogo do inferno que emanam o poder, a força e a ciência da magia negra e da quimbanda. Devido a essa natureza própria da linha de magia negra, tudo que diz respeito a essa linha é intenso, quente e potencialmente perigoso, sobretudo ao corpo humano. Conforme já citado, as incorporações não podem ser demoradas, as reuniões de magia negra não podem ocorrer durante todo o ano, bem como não é todo trabalho que deve ser realizado nesta linha.

Gostaria de destacar que a noção de força não parece ser exclusiva ao campo religioso da quimbanda, estendendo-se ao universo das religiões afro-brasileiras. Reginaldo Prandi (1991), ao pesquisar a formação dos candomblés na cidade de São Paulo, aponta que uma das formas com que esta religião se instalou na capital paulista se deu através da adesão de mães e pais-de-santo da umbanda – já existente em terras paulistas ao menos desde 1930. Uma das justificativas do autor para explicar “o abandono [dos pais e mães de santo] da umbanda, para entrar nas fileiras do candomblé” se deve à noção de força: o candomblé é procurado como um meio de aumentar as forças do umbandista. Conforme escreve Prandi: “Mais do que nunca, numa sociedade como a de agora, ‘é preciso estar atento e forte’ nas palavras do poeta baiano. O umbandista que passará para os quadros do candomblé diria: mais forte” (1991: 76).

Márcio Goldman também atentou para a noção de força no candomblé que tem como equivalente a ideia de axé. Com uma pergunta aparentemente simples: “o que é, afinal, um orixá”, Goldman (2005: 03) aborda as religiões afro-brasileiras enquanto um mundo composto de “forças heterogêneas”, com “vitalismo generalizado”. Esse “vitalismo generalizado” se caracteriza do seguinte modo: a princípio, tudo que existe no mundo é dotado de uma vitalidade, uma força chamada de axé e devido a esse princípio de forças, tudo participa de tudo – com diferentes graus de participação⁸⁹. Assim, variadas formas de existência no universo – desde uma pedra, chamada de *otá* no candomblé, até as folhas, as árvores, os animais, os deuses etc. – contém porções da força vital, formando um complexo de atualização de virtualidades. A isso Goldman chama de “monismo de base”, cuja essência é simultaneamente geral e individualizada. Portanto, a realidade seria construída por um princípio elementar único, que se estende e compõem todas as existências, incluindo aí os orixás. Conforme escreve o autor: “Em certo sentido, cada ser constitui, na verdade, uma espécie de cristalização ou molarização resultante de um movimento do axé, que de força geral e homogênea se diversifica e se concretiza ininterruptamente” (2005: 08). Em outro artigo, Goldman sintetiza bem a dimensão ontológica do candomblé e a ideia de “monismo de base”:

⁸⁹ Essa formulação de Goldman, conforme o próprio autor ressalta (2005, p. 12), remete a uma herança do pensamento de Roger Bastide sobre o candomblé. A ideia de uma ontologia do candomblé ancorada em devires e multiplicidades já estava presente nos trabalhos etnográficos de Roger Bastide. Seguindo Levy-Bruhl e seu conceito de participação, Bastide apresenta três princípios da metafísica do candomblé: participação, corte e correspondência. Para mais detalhes ver *Ensaio de uma epistemologia africana (yoruba)*, em Candomblé da Bahia.

Afinal, sabemos bem que os centros de culto das religiões de matriz africana no Brasil poderiam perfeitamente ser compreendidos como enormes máquinas destinadas à captação, à distribuição e à circulação da força única que, em suas cosmologias, constitui tudo o que existe e pode existir no universo. Como escrevi em outro lugar, essa força — o axé, dos candomblés ketu, ngunzo, dos angola, ou simplesmente força, energia, em inúmeras outras religiões deste tipo — “constitui tudo o que existe e pode existir no universo, seguindo um processo de diferenciação e individuação”, sua unidade garantindo “que tudo participa de tudo” e suas modulações fazendo “com que haja graus de participação” (Goldman 2009:123). Há mais, contudo. Juana Elbein dos Santos (1977:37-43) demonstrou que essa força única e múltipla tem um modo de circulação fundamental: o ‘sangue’ (2012, p. 279).

Nas próximas páginas, irei descrever o procedimento chamado entre meus interlocutores de “limpeza”, que ocorre toda quaresma, quer seja na quaresma de agosto ou na quaresma pós-carnaval. A limpeza é feita para se fortificar, para “pegar uma força com exu”, e para isso são imolados um casal de aves sobre a cabeça daquele que passa pelo procedimento. É um meio de fortalecer os laços e vínculos com o exu e tal qual aponta Elbein dos Santos (1975), o elemento sangue tem um papel importante para circulação das forças.

Além das limpezas, descrevo também o encerramento da quaresma de abril de 2019, quando, no dia da morte de Jesus Cristo, é imolado um bode, com o mesmo objetivo de fortificação. Assim, reflito abaixo sobre o papel do sacrifício, a importância do sangue e de outros elementos para os fluxos de trocas entre humanos e entidades na quaresma, bem como as formas e consequências de se pegar força com exu.

4.3 Encerramento da quaresma: limpeza, sangue, sacrifício, movimento

Montes Claros, quarta-feira, 17 de abril de 2019.

Um provérbio citado por A. B. Ellis diz que ‘o sangue é o axé de tudo quanto respira’. Eis porque, como vimos, é através do banho de sangue que se estabelecem, no mundo africano da Bahia, todas as relações entre objetos, os seres humanos e os Orixá; fazem-se todas as participações todas as mudanças de força (BASTIDE, 1961: 85).

Cheguei um pouco mais cedo à casa de Pássaro Preto para a reunião das 19 horas. Curiosamente, quando eu cheguei, ele estava no portão do terreiro, vestido todo de branco e um pouco mais agitado que o costume. Ele disse que estava esperando seu Raimundo e que naquela reunião iria ocorrer a limpeza. Até aquele momento, eu não sabia o que era a limpeza e só tinha ouvido falar nas reuniões anteriores, quando Pássaro lembrou aos filhos para conversar com ele em particular sobre os materiais necessários para fazer o procedimento.

Depois de trocar poucas palavras com Pássaro Preto, adentrei ao corredor estreito que dá acesso ao quarto de quimbanda e logo avistei muitas galinhas, dispostas em fileira no corredor, junto a um bode branco. A maioria dos filhos da casa já estava presente quando eu cheguei e o clima no ambiente era de concentração e pouca conversa. Logo me dei conta de que naquela noite haveria matança. Algumas pessoas que estavam ali presentes eu estava conhecendo pela primeira vez, como dona Silvana e outros que foram participar apenas do ritual da limpeza.

Pontualmente às 19 horas, se iniciou a reunião com a habitual saudação de “Laroyê Exu” por Pássaro Preto e dona Rosa. A gira se formou e todos começaram a cantar para Lucifér e Belzebu. Depois desses pontos iniciais, Pássaro Preto pegou uma garrafa de cachaça e uma faca de cozinha e começou a tocar a garrafa com o metal da faca, produzindo um som constante de vidro percutido por aço. Ao som do ponto “Belzebu, Belzebu/ Belzebu ele é/ Belzebu, Belzebu/ Mandado por Lucifér”, ele foi se aproximando do alto da cabeça de Silvana, que rapidamente virou. A entidade, um exu com feições muito sérias, seguiu o barulho feito pelo pai-de-santo na garrafa e adentrou em um pequeno espaço reservado no já pequeno quarto de quimbanda, fora da vista daqueles que estão assistindo o ritual. Pássaro Preto, dona Rosa e mãe Mara, os três principais responsáveis pelo culto, conduziram a matança. Depois de alguns minutos, Silvana, incorporada com seu exu, saiu da camarinha vestindo uma roupa toda preta e com sangue do casal de aves sacrificado na sua cabeça. Depois de comer os bichos pela cabeça de Silvana, seu exu, que fazia barulhos guturais, com mãos retorcidas, deu uma volta no salão, guiado por Pássaro Preto e dona Rosa. Com apenas uma volta no salão de quimbanda, o exu foi recolhido novamente na camarinha e desvirado por Pássaro e dona Rosa, que junto com mãe Mara foram os únicos que estiveram presentes naquele espaço durante a matança.

Quem faz a imolação dos bichos nos dois terreiros é Pássaro Preto, pois conforme disse dona Rosa, a mão dela – mais precisamente o punho – perdeu a força e a precisão necessárias para o corte sacrificial. Dona Rosa justificava essa questão devido ao fato de ela já ter feito muita matança de bode, tendo esgotado, portando, sua cota de sacrifícios. Para que uma matança seja considerada exitosa, o animal sacrificado não pode emitir nenhum grito nem movimento brusco durante o sacrifício: é preciso que ele se doe e para isso a perícia e destreza do sacrificador devem ser total. Além disso, tal como colocado por Barbosa Neto, a docilidade e entrega do animal a ser sacrificado “é também o efeito produzido pela força do orixá ou do exu, o desejo voraz que, partindo

deles, atrai o primeiro até a cena sacrificial. O animal que gritasse seria como o deus que se recusa a comê-lo” (2012: 174). Portanto, devido aos pulsos inchados e aos 70 anos de idade, atualmente dona Rosa não faz mais matança de bode, apenas seu filho Pássaro Preto.

Depois de desvirada, Silvana se limpou rapidamente na camarinha, trocou novamente de roupa e sem o sangue sacrificial na cabeça e no rosto apareceu no salão, agora para participar da parte final da limpeza: o descarrego com a pólvora. Ao som de aplausos e do ponto: “Pombagira descarregou, oiá, oiá ê/ Pombagira me ajudou, oiá, oiá ê”, Silvana ficou em frente a Pássaro Preto, que colocou um pouco de pólvora em um papel e ateou fogo. No meio da fumaça que instantânea e subitamente acendeu, Silvana girou no próprio eixo e fazendo sinal com as mãos como se tirasse algo dos braços e das pernas e jogasse ao chão. Ela então foi para o outro lado do quarto e começou novamente o ponto de Belzebu e a formação da gira. Pássaro Preto então pegou de novo a garrafa de cachaça e a faca e os aproximou do alto da cabeça de dona Reis, que com o barulho da percussão do aço na garrafa bem próximo ao seu ouvido, caiu imediatamente em transe, tomada pelo seu exu. O mesmo processo feito com Silvana foi feito com dona Reis e depois com os demais filhos-de-santo. Foram poucos os filhos ali presentes que não passaram pela limpeza, sobretudo os mais novos na casa.

A última pessoa a passar pela limpeza foi dona Lourdes, que ao invés de ter imolado sobre sua cabeça as aves, teve o bode como bicho sacrificial. Porém, dessa vez não foi exu que comeu através de seu corpo e sim Pombagira, que depois do banho de sangue se apresentou no salão com uma roupa muito bonita e elegante, sendo cantados para ela vários pontos. A música atraiu as suas outras companheiras, que chegaram pelo corpo de seus médiuns. Elas, as Pombagiras, beberam, fumaram, dançaram e cantaram, encerrando-se, assim, a reunião, depois que elas foram embora.

Terminados os trabalhos, foi servido, conforme disse dona Rosa, o famoso “feijão sujo” da quarta-feira santa: feijão branco com joelho, pé e outras partes “menos nobres” do boi. Todos comeram, mas apenas aqueles que passaram pela limpeza beberam cerveja Skol (um sinal de distinção, tendo em vista que no dia a dia são consumidas cervejas de marcas mais baratas, como uma marca local ou skin) e foram dispensados dos serviços. Os demais foram ajudar a depenar as galinhas, sendo que o trato do bode ficou sob a responsabilidade de Pássaro Preto. Com o avançar da noite e o término dos serviços com as galinhas, muitas pessoas foram embora ficando apenas eu e poucos filhos na casa, além de Pássaro Preto, que se dedicava ainda a tratar do bode. Pude perceber

como o pai-de-santo é habilidoso para limpar, abrir e tratar o bode. Muita perícia em tirar os órgãos internos e separar o couro, que saiu inteiro e pronto para secar. Quando finalmente estava tudo finalizado – com os bichos depenados, abertos e limpos – o couro foi batido na parede para secar e o sol ameaçava surgir, clareando a escuridão de uma longa madrugada cheia de atividade. Os dias seguintes, tanto a quinta-feira que antecede ao sacrifício de Cristo, como a sexta-feira da paixão, também são de muita intensidade e atividades entre meus interlocutores.

[Montes Claros, quinta-feira e sexta-feira da paixão, 18 e 19 de abril de 2019]

O fechamento da Quaresma aconteceu no Centro Espírita Estrela do Oriente, um dia depois do ritual da limpeza. Diferentemente dos outros rituais feitos na quaresma, que tiveram lugar no Terreiro de Umbanda Oxossi Caçador, a casa de Pássaro Preto – como a abertura da quaresma, as sessões semanais realizadas toda segunda-feira e a limpeza – o encerramento ocorreu no terreiro de dona Rosa.

Os trabalhos de fechamento da quaresma tiveram início na quinta-feira à noite e como de costume, o evento ficou marcado para as 19 horas. Cheguei no terreiro mais cedo e fui pronta para dormir, uma vez que as atividades se estenderiam durante todo o dia da sexta-feira da paixão, dia do sacrifício do Cristo no calendário cristão. Quando cheguei, praticamente todos já estavam presentes e devido às intensas atividades da semana – o dia anterior foi o dia da limpeza e na segunda-feira houve reunião na casa de Pássaro Preto – um cansaço generalizado era perceptível, o que aumentava a ansiedade e a excitação pelo término desse período intenso. Como iria dormir no terreiro, fui guardar minha mochila na camarinha, quarto anexo ao salão de quimbanda, no segundo andar do amplo terreiro. Passando a noite no terreiro, da quinta para a sexta-feira, entrei em outros cômodos da casa, como por exemplo, o quarto de magia negra – ou quarto de vodum – que é subterrâneo e sem nenhuma iluminação, e onde habitam as forças maiores, os eguns e exus de magia negra.

Na quinta-feira, depois de todos reunidos, a sessão começou no salão de quimbanda a reunião às 19 horas, e seguiu a mesma estrutura ritual da noite anterior: com a saudação de “laroyê Exu” por Pássaro Preto e dona Rosa, se iniciou a gira, cantando os primeiros pontos a Lucifér e Belzebu, seguido pelos pedidos de benção: os filhos-de-santo, começando por Pássaro Preto, batem cabeça para, primeiramente, a estátua de Belzebu – e, quando se levantam, põem a mão na estátua, sobretudo nos chifres

– depois se abaixam, batem cabeça⁹⁰ para dona Rosa, a mãe-de-santo de todos ali presentes e quando se levantam, beijam a mão um do outro e se abraçam. Os demais filhos-de-santo prosseguem a saudação da mesma forma a Belzebu, dona Rosa e Pássaro Preto, a quem também todos batem cabeça.

Após as bênçãos trocadas, cantou-se aos orixás que se relacionam com a linha de Magia, como Omolu e mais raramente se canta a Nanã, ambos ligados à morte e à calunga – o cemitério. O ponto de Omolu “Omolu de totô de babá/É de babá, é de Atotô Baluaiê/ Omolu de totô de babá/ é de babá é de atotô Obaluaiê” é acompanhado pela dança na qual todos na gira se curvam com as mãos fechadas e unidas, uma sobre a outra, como se segurassem um cajado. Findadas essas saudações, chegou o momento da Amargosa, preparado de bebida com ervas. Depois de todos terem bebido e fechado o corpo com a Amargosa, foram chamados os exus que trabalham nessa linha. Ao som de “Chega Diabo/Chega Capeta/Chega Exu da Linha Preta”, os exus de magia foram chegando. Não se demoraram muito e logo a reunião terminou, uma vez que no dia seguinte todos sabiam que haveria muito trabalho. Vale ressaltar que durante a reunião ouvimos louvores evangélicos na porta do terreiro, que não incomodaram e não se estenderam muito tempo – dona Rosa, em tom de ameaça e deboche, disse a Pássaro Preto que se os evangélicos insistissem em ficar na porta do terreiro, era para ele pegar a faca usada nos sacrifícios, o que não ocorreu. Nos arredores do Centro Espírita Estrela do Oriente há algumas igrejas evangélicas, sendo uma delas situada praticamente em frente à porta principal do terreiro.

Como jantar foi servido feijão, arroz, salada e frango. Com uma rápida organização para limpar as coisas da janta, todos fomos dormir no salão de quimbanda no segundo andar – exceto dona Lourdes, que no dia anterior havia recebido a limpeza com bicho de quatro patas e dormiu sozinha na camarinha, quartinho anexo ao salão – com a cabeça virada para o assentamento do exu Vira-Mundo, exu do salão de quimbanda, que se localiza exatamente no centro do espaço. Alguns poucos lençóis foram estendidos no chão e todos se acomodaram para dormir no salão de quimbanda.

Na sexta-feira da paixão, às 5 horas da manhã, todos acordaram, lembrando a rotina dos terreiros afro-brasileiros em dias de muita atividade, como as festas de Candomblé. Ao acordarem, os filhos-de-santo primeiramente passaram pelo banho de

⁹⁰ Bater cabeça se refere ao modo de pedir bênçãos nas religiões afro-brasileiras. Aquele que pede a bênção se estira aos pés daquele que irá lhe abençoar, deitando-se de bruços e tocando a testa no chão – daí o nome de “bater cabeça”.

ervas e pontualmente às 6 horas da manhã a gira estava formada, com todo a postos, de banho tomado e de roupas trocadas. Thiago, esposo de Pássaro Preto na época e médium da casa, estava muito preocupado com a pontualidade e me disse que já teve quaresma em que, na sexta-feira da paixão o pai-de-santo ainda não estava arrumado para a gira que deveria começar às 6 horas da manhã, e que, quando deu exatamente 6 horas, o exu pegou Pássaro Preto na área de baixo, quando ele saía do banho. Por isso, eles são sempre atentos ao horário.

Tradicionalmente, na sexta-feira da paixão, como me disseram, há três toques rituais: às 6 da manhã, às 15 horas e às 18 horas. Esse é um dia especialmente importante para o terreiro e para aquela comunidade. Durante o dia muitas pessoas passaram por lá, antigas filhas de santo como dona Maria, com mais de 100 anos de idade e outras pessoas da época de Chico Preto, inclusive uma de suas filhas biológicas, e todos foram muito bem recebidos e tudo regado com muito marafo, cerveja e amargosa. Durante o dia, Chico Preto foi muito lembrado e várias histórias sobre ele foram contadas, sendo muito acionada a sua fama de namorador – falaram que ele teve mais de 13 mulheres e até hoje não se sabe ao certo a quantidade de filhos biológicos, há quem diga que passe de duas dezenas. Também foram lembrados os tempos áureos de grandes clientes e de muito dinheiro no terreiro – dona Rosa disse que na época de Chico Preto, havia sacos e sacos de dinheiro e que o pai-de-santo tinha até comprado uma máquina de contar cédulas. Braço direito do fundador da casa desde cedo, era dela a tarefa de contar o dinheiro na máquina. Apesar de estarmos na quaresma, a tensão e o peso característico deste período parecia mesmo estar se esvaindo no seu fechamento, dando lugar a um clima de confraternização, alegria, boas lembranças e comunhão, o qual vigorou durante todo o dia da sexta-feira da paixão, que inevitavelmente terminou em festa à noite, depois de encerrados os trabalhos.

Pontualmente às 6 horas da manhã da sexta-feira da paixão estava começando a gira, sendo louvado Lucifér e depois o seu “filho”, Belzebu, seguindo a mesma estrutura ritual. Todos tomamos a Amargosa de estômago vazio, antes do café-da-manhã. Somente depois do toque e com a finalização da gira é que foi servido o desjejum: pão com presunto, café e chá de manjerição.

Durante o toque das 6 horas da manhã, os exus-mirim vieram prestigiar o encerramento da quaresma. Tiãozinho, exu-mirim de Pássaro Preto, fez a festa e estava realmente muito contente pois foi servida a sua comida predileta: fígado de boi cru. Cortado em tiras pequenas dentro de uma bacia, Tiãozinho levava à boca uma grande

quantidade de fígado pegos de uma vez só com as mãos, agradecendo muito pela iguaria. Os outros exus-mirim que incorporaram nos outros médiuns também comeram do fígado cru e ofereceram àqueles que não estavam incorporados, acompanhado de marafo. O segredo para comer o fígado cru, conforme me disseram depois, é não o mastigar, engolindo a carne diretamente – conselho que se aplica a qualquer prática de omofagia.

Como já observei os exus-mirim são espíritos de crianças que morreram em situações de muita tragédia, que não conseguiram achar o caminho da luz e viraram “capetas”, trabalhando, assim, na quimbanda. São muito atentados, traquinas e malignos e têm muita afinidade com a linha da Magia Negra. Por serem crianças desencarnadas, não andam direito e quando chegam no corpo do médium, eles já vêm sentados no chão. Muito falantes e divertidos, eles ficam mexendo, beliscando ou puxando os dedos e os pés daqueles que estão por perto e entre eles ficam fazendo bagunça e desavenças, como crianças pequenas. Por serem também exus, eles fumam cigarro e bebem marafo e cerveja.

Com a finalização do toque, houve o desjejum e o preparo para o sacrifício de um bode branco, ou a sacralização do animal, uma forma mais polida de falar do tema, como Pássaro Preto me orientou – apesar de no cotidiano eles utilizarem a palavra matança ou corte para se referir ao sacrifício. Aproximadamente às 9:30 horas da manhã foi imolado o bode branco. No momento do sacrifício, todos estavam reunidos na “área de toquinho” – o salão mais amplo da casa – e todos os presentes, inclusive eu, puderam assistir à matança. Nenhum dos filhos-de-santo estava incorporado com entidade, estando todos acordados. O sacrificante foi o próprio pai-de-santo, Pássaro Preto, que com muita destreza fez o corte no pescoço do bode, enquanto o animal sacrificado ficou suspenso, com a cabeça para baixo, por quatro homens.

O sangue que escorreu do pescoço do bode branco foi colocado em uma bacia de alumínio e destilado com um volume considerável de cachaça. Um a um, seguindo a hierarquia da casa, as pessoas presentes fizeram fila para tomar a bebida preparada com sangue de bode e cachaça, ao som do ponto “sangue é vida, sangue é poder, sangue é vida, sangue é força”. O que sobrou da bebida foi guardado em uma garrafa pet 2 litros e muitos foram aqueles que entraram na fila novamente para tomar uma segunda dose. Tal como cantado no ponto, o sangue é um elemento de muito poder, e entre todos ali, a ideia de que a ingestão do preparado de sangue com cachaça traz força e poder, é unânime. Após todos terem bebido o preparado, Pássaro Preto incorporou seu exu de magia negra, que devido à sua força, se arrastou no chão e deixou as mãos e os pés do

pai-de-santo retorcidos como garras. Todos os presentes foram cumprimentá-lo, abaixando-se até ele e dando as mãos e um curto abraço, ao passo que os médiuns que o cumprimentavam incorporaram também seus exus. Dona Rosa não incorporou nenhum exu naquele momento. As incorporações dela, sobretudo com as entidades da linha de magia, são mais esporádicas, espaçadas e eventuais, devido à sua idade, ao peso e à força própria desses espíritos. Conforme disse ela mesma em entrevista: “A gente vai chegando numa idade e desgasta muito. Perde muita energia, principalmente quando recebe esses exus mais pesados”. Durante a quaresma, depois que dona Rosa voltava das raras incorporações, ela sempre reclamava de dores no corpo – nos ombros, nas costas e nas pernas – e dizia que ela não aguentava mais nada, que já tinha passado da idade para trabalhar com esses exus. Apesar das suas reclamações, Pássaro Preto sempre insistia com dona Rosa para ela receber as entidades, dizendo que dona Rosa ainda estava nova e que aguentava trabalhar com as entidades.

Após a rápida passagem dos exus depois do sacrifício, o intenso fluxo de atividades continuou: alguns foram preparar o almoço, sempre seguindo as orientações de Thiago, então esposo de Pássaro Preto e cuja profissão é chefe de cozinha, e outros ficaram para tratar o bode, sob a liderança do pai-de-santo – limpá-lo, tirar os órgãos internos, tirar o couro e separar as carnes. Almoçamos, e logo depois tiramos um bom cochilo no salão de quimbanda – todos estavam muito cansados. Durante esse momento de descanso, dona Lourdes, deitada no chão do salão de quimbanda, subitamente começou a rir de gargalhadas, e ficou vários minutos rindo sozinha e sem nenhum sentido aparente. Eu achei muito estranho as súbitas risadas e comentei com Pássaro Preto, que me disse que o “riso frouxo” de dona Lourdes era devido à irradiação de um exu, cuja presença é sentida pelas gargalhadas.

Na parte da tarde novamente se iniciou o toque das 15 horas na mesma “área de Toquinho”, o salão amplo onde ocorreu a matança do bode. Durante este toque, houve o momento de trabalhar com as forças no quarto de vodum. Nem todos os presentes desceram para o espaço e Pássaro Preto me convidou para ir. Fiquei muito feliz com a confiança de poder adentrar em um espaço tão íntimo, o âmago da casa, o subsolo onde habitam as forças maiores e toda o fundamento e ciência do terreiro.

Com a curiosidade peculiar de etnógrafa, eu constantemente indagava a dona Rosa e a Pássaro quando poderia entrar no vodum e eles sempre me alertavam dizendo que o vodum é coisa séria, um espaço denso, que não pode ser fotografado, filmado ou gravado. Dona Rosa conta um caso de que certa vez um cliente entrou com relógio no

quarto e quando ele saiu, o relógio estava com os botões frouxos e com o horário errado: naquele espaço, segundo ela, não é permitido nenhum aparelho eletrônico. Além disso, como é um quarto subterrâneo, fechado, extremamente úmido e escuro e com pouquíssima ventilação, o vodum não é indicado para pessoas com claustrofobia. Não obstante o alerta, eu só fui entender a densidade daquele lugar quando adentrei nele e depois de muito suar, tive a impressão de que minha pele estava derretendo – e eu fiquei no quarto de vodum apenas poucos minutos, mas a impressão que tive foi que passei horas lá dentro.

No quarto de vodum, conforme apontado anteriormente, estão assentados os grandes guardiões da casa: Maioral, Lucifér e Belzebu, as três forças que determinam as ações de outras entidades, aqueles que disparam os exus para trabalhar. O quarto de vodum também possui internamente um segundo espaço reservado aos eguns, que se localiza em lugar separado dentro do próprio quarto.

Depois de tocar alguns pontos no quarto de vodum e de se fazer a gira, veio o exu de dona Rosa da linha de magia, seu Serra Mandinga. Sério e sisudo, quando veio já se sentou no chão e um a um fomos cumprimentá-lo. Ele bebeu muito uísque e desejou força e saúde àqueles que o saudavam. Pássaro Preto, que não incorporou e estava auxiliando a entidade, trouxe uma bacia de alumínio com um pedaço da carne do bode sacrificado mais cedo, e com uma faca foi cortando-a em pedaços pequenos, ainda crus, aos quais foi acrescentado mel. Seu Serra Mandinga então ofereceu a todos os presentes um pedaço de carne crua, seguido imediatamente pelo gole de uísque na própria garrafa.

Terminados os trabalhos no quarto de vodum, todos subimos para a “área de toquinho” novamente e fomos descansar e esperar às 18 horas para o terceiro toque do dia e de fato, a finalização do período quaresmal. Após esse toque das 18 horas, que seguiu a mesma estrutura ritual, foi entoado o ponto que dá fim à quaresma, com os dizeres: “Adeus, Quaresma!”. Nesse momento, todos se abraçaram e com as mãos deram tchau, acenando como se a quaresma realmente fosse alguém que estivesse indo embora. As pombagiras, entidades que ficaram para finalizar a quaresma, estavam animadíssimas, incluindo a pombagira de dona Rosa, Corina. Uma grande festa estava formada e com a chegada da noite teve muita dança, fumaça, bebida e comida para as pessoas que chegavam ao terreiro, incluindo aí um bêbado, e para as entidades. A casa estava cheia – e cheia de homens, do jeito que as pombagiras gostam – tendo a festa se adentrado madrugada afora, fazendo esquecer o cansaço, restando a felicidade e o contentamento de mais uma quaresma cumprida.

O tempo da quaresma é um tempo que implica movimento: idas constantes ao mercado para compras diversas, idas – ou rápidas passadas – ao cemitério para deixar despachos, preparo das comidas – tanto das entidades como das pessoas, uma vez que depois de todo toque de quaresma deve ter algum tipo de refeição, normalmente arroz com feijão e carne, que é servida com muita pimenta –, compras de bebidas e cigarros – os quais são imprescindíveis nesse período e consumidos em grandes quantidades. Além desses, a quaresma proporciona realizações que são o próprio movimento, como a incorporação – entendida como uma mudança temporária de ser que habita o corpo – e a dança – a qual, quer seja a dança da entidade ou da pessoa, incorporada ou não, envolve muitos giros, requebrados, molejo e rodopios. Há também o movimento realizado no próprio espaço dos terreiros durante o período quaresmal: a descida ao quarto de magia negra, que normalmente fica sem acesso; a subida ao salão de quimbanda, no segundo andar; além do uso mais intenso da cozinha, para preparo das refeições das pessoas e das entidades. No entanto, acredito que o movimento mais vibrante e significativo no tempo da quaresma diz respeito aos sacrifícios animais, encarado como o movimento primordial de troca de forças.

Aqui, a ideia de pegar uma força na quimbanda e na magia negra durante o período de quaresma através dos rituais – quer seja durante o raro ritual de iniciação na magia negra ou através da limpeza, procedimento que ocorre toda quaresma – é um modo de redirecionar o movimento – no caso as forças, cuja natureza é pesada, densa e nebulosa transformá-la em benefício próprio e auto realizações. Tal qual a feitiçaria vem sendo tratada, enquanto composição de agências (Siqueira, 2012; Barbosa Neto, 2012)⁹¹, acredito que uma das mais importantes dimensões da noção de força para os quimbandeiros é o seu caráter dinâmico e agenciador, capaz de transformar algo potencialmente perigoso em benefícios, poder e proteção.

Assim, no período da quaresma, os 40 dias nos quais o Messias do Cristianismo foi tentado no deserto são o momento mais propício à essa troca de energias, uma vez que

⁹¹ As práticas de feitiçaria são entendidas por Barbosa Neto como “uma ação ritual que conecta, de maneira particularmente complexa, um conjunto de várias ações: a alteração culinária que provoca a ira do espírito; a mão do pai-de-santo que sacrifica o animal e as palavras que ele pronuncia ao fazer a chamada; a pessoa que se dedica a quebrá-lo com raiva para entrar em ressonância com a disposição moral do espírito e, com isso, potencializar a eficácia do ritual; e, por fim, o próprio animal que é simultaneamente um mediador e a pessoa que se quer atingir. O sentimento moral e a culinária sacrificial constituem pontos de convergência que nos mostram que o feiticheiro é menos um indivíduo do que uma composição de agências” (BARBOSA NETO, 2012, p. 334).

o Diabo, com o seu calor, poder, força e intensidade, advém das profundezas do inferno para interferir na vida terrena. Na quaresma, o Diabo – o qual também foi criado por Deus, sendo ele Seu filho legítimo, conforme dona Rosa constantemente enfatizava quando conversávamos em termos bíblicos de Deus e Diabo – fica solto, e ao invés de se resguardar e fechar suas atividades – tal qual fazem o candomblé e a umbanda –, os praticantes da quimbanda aproveitam este momento intenso e denso para manipular essa energia em favor próprio, autoproteção, fortaleza, saúde e prosperidade.

Claro que também há uma dimensão do uso das forças entre os quimbandeiros para “derrubar os inimigos”, não sendo essas forças canalizadas apenas para benefícios próprios, poder e proteção, mas para “prejudicar” – ou na linguagem nativa – “derrubar” os outros, o que configura de fato, o conceito clássico de feitiçaria, que envolve um terceiro que irá sofrer as ações. No entanto, durante o trabalho de campo na quaresma com meus interlocutores da quimbanda, não presenciei nenhum ritual ou prática que envolvesse “feitiçaria” nesta sua concepção “clássica”, para “derrubar o outro”. Esses procedimentos rituais são feitos, sobretudo, a pedido de clientes (e têm um alto custo material), pessoas de fora da religião que devido à fama de dona Rosa e Pássaro Preto, recorrem a eles, sendo o procedimento mais solicitado a “amarração de amor” (e por infelicidade do destino, o que o pai-de-santo menos gosta de fazer). Vale ressaltar que nada impede os filhos da casa de recorrerem também a esses tipos de trabalho. Outra importante ressalva a ser feita é que os trabalhos para fazer o mal (ou para derrubar os outros) não são frequentes nem cotidianos.

São muitas as formas de transmissão dessas forças para os seres humanos – e para os não-humanos, como as coisas, os animais etc. – sendo a comensalidade essencial para pegar a força com exu. O elemento do sangue, nas suas múltiplas valências, tem sua relevância como transmissor de forças não só através do consumo direto pela sua ingestão, mas também pelo seu contato – como ocorre no ritual da limpeza, no qual a pessoa tem sobre sua cabeça derramado o sangue sacrificial dos animais e que neste contexto indica purificação. No conjunto das religiões de matriz africana no Brasil, o sangue aparece de forma constante nas etnografias: Juana Santos (1977), no contexto do Candomblé baiano, já o descreveu como “veículo principal de axé” e Goldman (2012), tal qual Bastide (1961), ressalta o sangue enquanto elemento conectivo. Banaggia, na sua etnografia na Chapada Diamantina, também cita o consumo do sangue sacrificial no

contexto do Jarê como um modo de transmissão de força⁹². Além do sangue, o álcool, a carne, a fumaça, os banhos de erva, o riso e a terra são outros dentre tantos elementos usados como formas de transmissão de energia na quimbanda.

A omofagia nos terreiros de quimbanda não é uma atividade comum nem corriqueira, e ocorreu em um dia específico no ano, quando os cristãos lamentam e revivem a morte do Cristo. É neste momento de adensamento de forças, que é feito o sacrifício do bode – o qual deve ser, de preferência, branco. Ao comer a carne em estado cru ou ingerir o sangue (especialmente logo após a imolação do animal) absorve-se o máximo da potência das forças que foram ali depositadas, uma vez que o consumo da porção sacrificial, conforme apontam Mauss e Hubert, leva ao “mais alto grau de intimidade [entre deuses e homens], pois produz não uma simples aproximação exterior, mas uma mistura de duas substâncias, que se absorvem uma na outra, a ponto de se tornarem indiscerníveis” (2009: 49).

Gostaria de chamar atenção para uma diferenciação entre os dois tipos de sacrifício realizados durante a quaresma e aqui descritos. O primeiro, a limpeza, é feito de forma individual, aquele que se submete aos efeitos do sacrifício e recolhe seus benefícios é o indivíduo que passa pelo procedimento ritual. Já o segundo sacrifício, a matança do bode branco na sexta-feira da paixão, é feito de forma coletiva e seus efeitos e benefícios são coletivos – incluindo aí o local onde se realiza o sacrifício como um dos beneficiados pelos seus efeitos. Um dos motivos para a finalização da quaresma ser realizada no *Centro Espírita Estrela do Oriente* se deve a essa qualidade dispersiva do sacrifício coletivo, cujos benefícios se estendem também ao terreiro, que devido às suas disputas judiciais, estava precisando também de pegar força. Essa distinção entre os tipos de sacrifício (individual e coletivo) está presente no célebre ensaio sobre o sacrifício de Marcel Mauss e Hubert, no qual é formulada uma unidade sacrificial e investigada sua natureza e funções sociais.

No procedimento da limpeza, a comunicação com as forças é feita com uma “aliança pelo sangue”, o qual é diretamente derramado na cabeça daquele que passa pelo

⁹² “Em algumas casas, o sangue sacrificial é também consumido diretamente pelos frequentadores do jarê durante as cerimônias em homenagem a entidades caras ao líder do local, sendo derramado durante a matança numa bacia específica e misturado com alguma bebida, em geral cachaça, e mel. O preparado, que é imediatamente oferecido aos presentes em pequenos copos para que bebam alguns goles – sendo alertados de que devem fazê-lo com reverência –, recebe o nome de “sangue real”. Vê-se como o sangue sacrificial que idealmente precisa ser vertido nos rituais sintetiza muitas das modulações que as forças podem adquirir ao ser manipuladas: é uma substância fluida, transferível, transpositora, diluível, condensável, sávida” (BANAGGIA; 2012, p. 344-345).

ritual, produzindo, “pela troca de sangue, uma fusão direta da vida humana e da vida divina” (MAUSS e HUBERT, 2008: 17). A limpeza é vista como uma das primeiras etapas na jornada religiosa da quimbanda, estabelecendo de fato, a relação entre a pessoa e seu exu através do sacrifício realizado pelo pai-de-santo⁹³. Este ritual então tem caráter de ativação (ou renovação) da aliança entre a pessoa e seu exu (sobretudo aqueles de magia negra), e uma vez feito, este rito torna-se uma obrigação anual do filho-de-santo, devendo repetir-se em toda quaresma. Ademais, tem-se pessoas que mesmo não participando assiduamente das atividades e do cotidiano dos terreiros possuem uma relação já estabelecida com as forças, com os exus e com os sacerdotes dos terreiros e, devido a isso, realizam o procedimento da limpeza.

Deve-se ressaltar que, diferentemente do que acontece no candomblé, entre meus interlocutores da quimbanda, a matança é feita somente pelos sacerdotes – Pássaro Preto ou dona Rosa (a qual, conforme já visto, sacrifica apenas galináceos e não sacrifica animais de quatro patas) – ou pelas próprias entidades, não havendo um cargo ou posto específico para a pessoa que realiza este procedimento⁹⁴. O papel do sacrificador já foi notado por Mauss e Hubert, quando trataram o sacrifício enquanto uma instituição: na trilogia entre o sacrificante (aquele que obterá os benefícios do sacrifício), a vítima (no caso, o animal) e os deuses (exu), há aquele que realiza o sacrifício, uma vez que “ninguém ousa se aproximar diretamente e sozinho das coisas sagradas. É necessário um intermediário ou pelo menos um guia: o sacerdote” (2009: 29). O sacrificador, bem como o instrumento utilizado para o sacrifício (no caso desses rituais na quimbanda, uma faca utilizada somente para este fim), não são meros intermediários na relação entre a pessoa e o seu exu de magia negra: eles são mediadores.

Devido a esses movimentos constantes de troca de forças – quer seja de incorporação, dança ou das intensas atividades rituais – o tempo da quaresma é um tempo que é sentido no corpo: entidades pesadas, uma fome constante, provações, tentações e cansaços são as sensações desse período. Dona Reis me disse que durante a quaresma

⁹³ No entanto, apesar do contato direto estabelecido entre o sangue do animal sacrificado com a pessoa que passa pelo procedimento da limpeza, esse contato é feito pelas mãos de um agente sacrificante, o qual imolou o animal. Ressalto que há uma forma mais direta de troca e comunicação com as forças, quando o sacrifício animal é realizado sem *mediadores* (quer seja o sacrificante e o objeto de imolação), mas feito diretamente pela entidade incorporada na pessoa e sem uso de nenhum instrumento para abater o animal: ou seja, quando Exu incorporado no médium crava os dentes no pescoço do galo vivo e abate-o com mordidas. Durante o trabalho de campo, não presenciei nenhum Exu comendo diretamente o seu bicho, mas me foram relatados alguns episódios por Pássaro Preto.

⁹⁴ Como, por exemplo, no Candomblé ketu, onde se tem o cargo de *axogum* específico para os sacrificadores, os quais não entram em transe.

parecia que o “buraco” de sua barriga “não acabava nunca” e dona Lourdes, toda vez que nos encontrávamos na porta de sua casa durante a quaresma de 2019 – localizada dentro do *Centro Espírita Estrela do Oriente* – me mostrava com orgulho o pé de quiabo cultivado por ela que começava a dar frutos, acompanhado pelo lamento de não poder comê-los devido ao período quaresmal, sendo ela “testada” constantemente à resistir, mantendo o tabu alimentar deste período, que além do quiabo inclui também a proibição do consumo do leite e do mamão⁹⁵. Assim, a linha de magia negra e tudo que diz respeito a ela tem uma dimensão de provação e teste – vide o episódio da visita de Chico Preto ao inferno, descrito no Capítulo 2, em que o pai-de-santo foi para o inferno e, pedindo uma audiência com o comandante dali, Maioral, recebeu o seguinte teste: uma surra de chicote dada pelos porteiros do local.

Para concluir, o tempo da quaresma é como um portal, no qual se abrem as portas do inferno, e com toda a sua intensidade e atuação na vida terrena possibilita troca de forças e movimentos em vários sentidos. Essa temporalidade, bem como toda a estrutura da quimbanda, está assentada sobretudo na noção de força, sendo que essas forças se dividem em gradientes de concentração, quer seja na composição das pessoas, das entidades, das coisas, dos animais, quer seja no seu princípio dinâmico em otimizar a vida para se manter de pé.

4.4 Tempo e movimentos

Conforme busquei mostrar, o universo da quimbanda envolve cromatismos, escalas e movimento, muito mais do que rígidas divisões entre domínios particulares, pois esses dualismos não equivalem a polaridades fixas, mas sistemas abertos conectados aos processos de transformação. O mundo das entidades da quimbanda e da umbanda, bem como seus movimentos, envolve variadas dimensões, contém relações entre lados (direito e esquerdo), relações de linhas (cruzadas e paralelas), de escala (frente e fundo), camadas (externas e internas), temperatura (quente e frio), altura e peso. As pessoas, bem como as entidades, estão transitando e se movimentando nesse universo cheio de eixos, que envolve tanto um movimento de evolução (próprio das entidades, que invariavelmente evoluem devido a seus trabalhos na terra) e um movimento de “pegar força” (feito pelas pessoas através dos rituais de quaresma, como na limpeza por exemplo, para se fortificarem).

⁹⁵ O período da quaresma envolve tabus alimentares, sendo as principais restrições o quiabo, o mamão e o leite.

Assim, quimbanda e umbanda formam um mundo múltiplo e ao invés de optar por uma dessas dimensões (lado, escala, altura, peso, interno-externo), essas práticas religiosas exploram cada uma delas nos contextos em que são relevantes. Descrevi aqui o tempo da quaresma e a linha de magia negra, apresentando a centralidade do par força e fraqueza – bem como outros pares como peso e leveza, quente e frio – enquanto chave para pensar essas práticas religiosas. Percebe-se uma série de movimentos para se “pegar força”, força que reside no chão, no subsolo, bem como em outros elementos como no sangue, no fogo, no calor, na ardência, no quente etc. Esse movimento de “pegar força” envolve uma “descida” ao inferno, quando então o quarto de magia negra, que fica no subsolo dos terreiros, é frequentado nas atividades quaresmais. Pega-se força também bebendo a “amargosa”, bebida alcoólica preparada com ervas amargas para se fechar o corpo na quaresma. Da mesma forma, comer pimenta nas refeições de quaresma é uma das formas de se pegar forças durante esse período. Ademais, os procedimentos de limpeza aqui descritos e o encerramento de quaresma são momentos centrais para se pegar força com exu. O sacrifício de animais, bem como o consumo de seu sangue fresco e quente e de sua carne crua, são formas intensas de se pegar força.

Entre meus interlocutores, busca-se pegar força com exu para se manter de pé, para ficar em pé na vida e frente suas adversidades – as quais não são poucas. Portanto, para adentrar no mundo da quimbanda, a noção de força é essencial, havendo técnicas (procedimentos rituais) para se pegar força (sobretudo durante a quaresma) e para exauri-la (através da feitiçaria), provocando fraqueza do inimigo.

Porém, conforme destacado, essa noção de força é peculiar ao contexto da quimbanda. Força e Fraqueza, muito mais que polos que não se tocam, formam um eixo espiral, no qual a união dos extremos é possível. Isso implica, de algum modo, a convivência com a contradição e algum nível de reversibilidade: há força na fraqueza, assim como há luz na sombra.

Dona Rosa chamou atenção a isso me apresentando a Exu Viramundo. Seu Viramundo, como já observei, é considerado a entidade guardiã de todas as quimbandas e tem grande centralidade entre meus interlocutores. Fora do período quaresmal, é para seu Viramundo que se canta o primeiro ponto das giras: “Batalhador, aiai Viramundo, é no fundo do mar, Viramundo, é no fundo do mar, Viramundo, vai arrebentar”. No terreiro de dona Rosa, no centro do salão de quimbanda, há um grande assentamento de seu Viramundo – uma estrela de 5 pontas feita de cimento. Quando foi falar de seu Viramundo para mim, dona Rosa enfatizou bastante a diferença entre Exu ViraMundo e Exu

GiraMundo. Segundo ela, Giramundo é um exu comum em várias quimbandas, mas no terreiro dela era louvado Viramundo. Com isso, dona Rosa aponta que exu e seus movimentos não se configuram apenas como um Giro (algo como uma rotação linear), mas contém um movimento de virada, algo tridimensional. Essa reversibilidade de seu Viramundo – que inclui a possibilidade de virar o mundo e, portanto, transformar e reverter tudo – ilustra bem a volta na espiral dada por exu. Acredito que não só seu Viramundo, mas a própria figura de exu de forma geral indica para a reversibilidade, inversão, contradição, encontro e desencontro, e os exemplos etnográficos de lugares e tempos variados atestam isso. Vale ressaltar que a tradução da palavra “Exu” do Yorubá significa “esfera”.

Esse modo de encarar os opostos, que inclui reversibilidade e convivência com a contradição, pode ser percebido pelo uso das cores na quimbanda e na umbanda. Na quimbanda e na linha de magia negra, como o próprio nome já indica, vigora a cor preta. Tudo que diz respeito à linha de magia negra deve ser feito na penumbra ou na escuridão. Nas roupas usadas pelos médiuns nas atividades da linha de magia negra prevalecem o preto e o vermelho, cores também pintadas no salão de quimbanda nos dois terreiros. Na umbanda, há a prevalência das cores claras, principalmente da cor branca. Tudo que diz respeito à umbanda é alvo e claro. Porém, durante o trabalho de campo, em algumas situações houve reversões nesse sentido das cores: a magia negra utilizando-se do branco – e tendo a cor branca como sua primordialidade. Apesar de, a princípio, pertencer à umbanda, a cor branca, conforme me disse dona Rosa, é a cor com a qual os exus de magia negra trabalham. Essa observação foi feita a mim por dona Rosa, em um dia que fui à reunião toda vestida de branco, com blusa, calçado e calça branca, achando que naquela data iria ter reunião de umbanda, o que não ocorreu. Enquanto todos estavam vestidos com as cores próprias da quimbanda – os vibrantes vermelho, amarelo e preto – eu era a única no recinto vestida de branco. Dona Rosa então, percebendo o meu incômodo de ser a única a vestir branco no recinto, me disse que, ao contrário do que parece, os “exus lá debaixo”, se referindo aos exus de magia negra, só trabalhavam de branco.

Devido a isso, prefere-se os animais de cor mais clara para as ofertas sacrificiais na quimbanda e na linha de magia negra. Durante o encerramento de quaresma de 2019 descrito aqui, o bode oferecido a seu Serra Mandinga, exu de magia negra de dona Rosa, era da cor branca. Isso também foi uma observação feita por dona Rosa: de que as melhores limpezas são aquelas feitas com animais de cor clara, principalmente se for

branco. Por isso que Pássaro Preto realiza sacrifício de animais completamente vestido de branco. Esse também era um costume de Chico Preto, vestir-se de branco para realizar a matança. Vale lembrar que a realização de sacrifício animal é feita somente na quimbanda e na magia negra, não havendo sacrifícios animais na umbanda, que seria a princípio “branca”.

Segundo a ótica, cores são resultados de presença ou ausência de luz, e a cor preta, enquanto mistura de todos os pigmentos de cores, absorve todas as demais cores e não reflete nenhuma. Portanto, a cor preta é resultado da ausência de luz. Porém, na experiência prática da escuridão, percebe-se na ausência de luz algo como claridade no breu, ou a contradição da cegueira, que parece uma escuridão, mas na verdade é um grande clarão. E foi assim que dona Rosa descreveu o espaço do quarto de magia negra: “e lá qualquer hora que você entrar é escuro, qualquer hora. Aí no espaço de tempo que você entra, depois de 2 minutos, 3 minutos, aí que clareia mais” (entrevista, 28 de maio de 2019). Portanto, em diversos momentos, meus interlocutores apontavam que, por mais contraditório que pudesse parecer, a quimbanda e a linha de magia negra contém também algo de “branco”. Assim, acredito que as oposições entre umbanda e quimbanda só têm sentido se entendidas sob a ótica do movimento.

Por fim, ressalto que exu é aquele que dá força e tira força: é ele que movimenta o universo. Porém, exu não está sozinho nesse mundo. Para pegar forças para se manter de pé, meus interlocutores recorrem a variadas entidades e energias: preto-velho, exu, escora, santos católicos, orixás, caboclos, Cosme e Damião, pombagiras, eguns, exu-mirim, conforme busquei mostrar até aqui. Uma miríade de entidades que povoam esses universos e fornecem, em alguma medida, recursos de forças aos seus médiuns.

CONCLUSÃO

Por que você pensa que descrever é fácil? Você deve estar confundindo descrição com encadeamento de clichês. Para cada centena de livros de comentários, argumentações, de glosas, há somente uma obra de descrição. Descrever, estar atento aos estados concretos das coisas, encontrar a narrativa adequada e única para uma situação dada – Eu pessoalmente sempre achei isso incrivelmente exigente (LATOUR, 2006, p. 341).

(...) toda obra científica ‘acabada’ não tem outro sentido senão o de fazer surgirem novas ‘indagações’: ela pede, portanto, que seja ‘ultrapassada’ e envelheça. Quem pretenda servir à ciência deve resignar-se a tal destino (WEBER, 1968, p. 29).

Bruno Latour (2006), em um artigo incomum, formula um diálogo fictício entre um doutorando repleto de dúvidas, e o professor, no caso, ele mesmo. O diálogo gira em torno de algumas questões, como tratamento dos dados e aplicação de teorias, sobretudo a teoria elaborada por Latour, a Teoria Ator-Rede. Frente à procura de segurança do aluno, que buscava um enquadramento prévio aos seus dados, Latour argumenta que a Teoria Ator-Rede não foi feita para ser usada dessa forma, de um modo positivo, que permita uma aplicabilidade a todos os casos, mas deve funcionar de uma forma negativa, mostrando o que não fazer. A dica dada por Latour ao inseguro doutorando, é para ele se atentar aos movimentos de seus interlocutores e descrever as situações.

De forma quase semelhante, Max Weber, em *Ciência como vocação*, também discursa para uma plateia de jovens acadêmicos, refletindo sobre as perspectivas do mundo universitário para aqueles que buscam se dedicar à ciência, através de uma carreira acadêmica. Analisando as condições exteriores da ocupação científica na Alemanha no início do século XX, bem como as disposições interiores do cientista, Weber desenha aos jovens cientistas um cenário desafiador e repleto de incertezas, que beira o pessimismo. Dando um sentido muito próprio ao termo “vocação”, Weber relembra que a disposição espontânea e “natural” que orienta uma pessoa para a ciência – sentido original de vocação – vem com o trabalho árduo, contínuo e com a paixão por aquilo que se executa, além do acaso, que segundo ele, sempre está presente no trabalho científico.

Retomo esses dois autores na conclusão pois em vários momentos da pesquisa me identifiquei com o aluno fictício do diálogo com Bruno Latour, procurando segurança e meios de enquadrar aquilo que via e vivia durante o trabalho de campo; ou com os jovens que assistiam a conferência de Max Weber na Alemanha. Foram vários os desafios à pesquisa – e também à escrita – sendo que gostaria de destacar um dos principais, aquele já alertado por Latour e reproduzido aqui na epígrafe: descrever exu, uma entidade – que

também é tida como uma divindade – cujas maiores características são a transformação, a imprevisibilidade, a mutabilidade e a reversibilidade. Conforme escreve Capone (2004, p. 12), “Mestre do paradoxo, Exu é igualmente mestre da multiplicidade, assumindo várias formas (...) não se conhece o número exato dessas formas [mas] indicam claramente o caráter imprevisível dessa divindade”. Além de seu caráter múltiplo, na quimbanda e na magia negra me deparei com um exu extremamente polêmico e desafiador, uma face dessa entidade que remete ao diabo cristão.

Alguns segmentos religiosos afro-brasileiros, sobretudo do candomblé, desde a década de 1970, se esforçam por dissociar os orixás das figuras da igreja católica, em um processo que ficou conhecido como “dessincretização” e “reafricanização”⁹⁶, e com exu não foi diferente. Recentemente, com o lema “exu não é o diabo”, alguns setores das religiões afro-brasileiras buscam reforçar a figura do orixá exu enquanto o grande mensageiro iorubá. Essa é uma das estratégias do movimento político que luta contra o racismo religioso e busca dar maior visibilidade e legitimidade às religiões afro-brasileiras. Frente aos ataques e difamações das igrejas neopentecostais às religiões afro-brasileiras, seus símbolos, entidades e divindades, uma das estratégias para combater esse preconceito foi dissociar a figura de exu do demônio. Com matérias jornalísticas vinculadas a importantes meios de comunicação, como o *GI*⁹⁷ e *Carta Capital*⁹⁸, além de um debate realizado por pais, mães de santo e demais fiéis nas redes sociais, a campanha “exu não é o diabo” tem ganhado cada vez mais destaque, e as características africanas dessa divindade associadas à comunicação e à transformação são ratificadas, negando peremptoriamente a possibilidade da existência de um exu-diabo.

Indo na contramão desse movimento, durante o trabalho de campo, e sobretudo no período da quaresma e nos momentos em que a magia negra era acionada, exu era referido explicitamente como o diabo pelos meus interlocutores. Quer seja nos pontos cantados, nas saudações a essas entidades – que são cumprimentadas com os dizeres: “é o diabo!” –, nas representações materiais, ou na nomeação dessas entidades, exu era associado diretamente ao demônio. Se por um lado, esse movimento de dissociação entre exu e o diabo busca resguardar as religiões afro-brasileiras de ataques covardemente

⁹⁶ Para mais informações, ver Prandi (1998).

⁹⁷ Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/carnaval/2022/noticia/2022/04/24/exu-nao-e-diabo-saiba-quem-e-orixa-mensageiro-do-enredo-da-grande-rio.ghtml>. Acesso em 24 de fevereiro de 2023.

⁹⁸ Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/nao-sou-o-diabo-sou-exu/>. Acesso em 24 de fevereiro de 2023.

proferidos por algumas igrejas neopentecostais, por outro tende a isolar cada vez mais essa face de exu existente na quimbanda e na magia negra.

Porém, algumas ressalvas precisam ser feitas em relação ao exu da quimbanda e da magia negra, às quais estão presentes ao longo da tese e gostaria de retomar de forma mais explícita nesta breve conclusão. O exu-diabo da quimbanda e da magia negra, sobretudo as divindades Maioral, Lucifér e Belzebu, se diferenciam do diabo cristão e do processo de demonização feito por igrejas neopentecostais. Ao mesmo tempo em que, com a colonização, exu foi se demonizando e sendo associado ao diabo, conforme mostrado por Prandi (2001), o diabo cristão também foi “exuizado”, adquirindo características próprias caras ao universo afro-religioso. Ou seja, o que quero explicitar e busquei descrever ao longo da tese é que o exu-diabo da quimbanda e da magia negra não é o mesmo exu-cristão-bíblico, conforme já apontado por Trindade (1982) e Barbosa Neto (2014).

A própria grafia da divindade Lucifér – uma energia muito especial na magia negra, considerada não só uma entidade, mas também uma divindade devido às suas forças e poderes – é feita de forma diferente do diabo cristão Lúçifer, justamente para demarcar essa discordância entre as duas figuras. Essa variação no modo como é pronunciado o nome de Lucifér na quimbanda não passou despercebida por alguns autores. Jim Wafer (1991), em sua etnografia sobre as relações entre exus, caboclos e orixás no candomblé baiano, faz uma análise da linguagem falada pelas entidades ali e interpreta a fala, sobretudo dos caboclos, como um socialetto próprio do candomblé, “uma forma estilizada da arte verbal específica do candomblé” (1991, p. 44). Nas palavras do autor: “Um dos aspectos mais característicos da fonologia desses socialetos é o ‘r’ mudo no final da palavra. Assim, quando Sete Saias se chama de ‘a mulher de Lucifér’, ela pronuncia o nome de seu marido como ‘Lucifé’” (1991, p. 44). Porém, não desmerecendo a análise linguística de Wafer, acredito que a variação na pronúncia entre Lúçifer e Lucifér não se deve somente a um socialetto próprio das religiões afro-brasileiras, mas à diferença entre essas duas figuras, uma católica bíblica e outra afro-religiosa.

Apesar das referências bíblicas e católicas evocadas pelos meus interlocutores, Lúçifer (enquanto o diabo cristão) se diferencia de Lucifér (entidade da quimbanda). Enquanto o diabo cristão Lúçifer tem características que o colocam como o mal absoluto, anjo decaído e enganador responsável pela retirada do homem do paraíso, Lucifér está relacionado com a noção de força e com poder de realização, não agindo somente no reino do mal ou da maldade.

Conforme busquei explorar no Capítulo 4, a relação entre os termos de “bem e mal” é enquadrada, entre meus interlocutores, pelo prisma de um eixo de forças: certamente Lucifér e os exus de magia negra são mais fortes e têm mais ciência, pois detém maior poder de realização dos desejos e pedidos humanos, tanto aqueles considerados moralmente “bons” quanto aqueles considerados “maus”. Assim, o que caracteriza esses exus não é a sua vocação exclusiva para o mal ou a sua predisposição ao pecado, mas a sua força, calidez, astúcia, capacidade de agência rápida, resolução certa e ligeira dos problemas pesados, sejam eles para o bem ou para o mal. Assim, Lucifér e os exus de quimbanda e de magia negra estão ligados muito mais a uma noção de força, de ciência, de calor, de rapidez e de capacidade de agência e transformação do que a uma noção de mal ou pecado, como o diabo cristão.

Assim, ressalto que na bibliografia socioantropológica que aborda exu, seu caráter múltiplo é sempre referido: Vagner da Silva (2012) aponta que a maior potência desse ser é a sua mutabilidade, portanto, a única maneira de descrevê-lo é nas suas variadas faces. Da mesma forma, Reginaldo Prandi (2001), que em um artigo específico analisa o processo de demonização deste orixá ioruba, não deixa de destacar que “sendo o próprio movimento, Exu se multiplica ao infinito” (p. 54). Além de Verger (1997) e Juana Elbein dos Santos (1976), pioneiros no resgate das características africanas desse orixá, o qual passou por várias transformações no Brasil, mantendo, entretanto, sua propriedade de mutabilidade. Com isso, quero dizer que, se o aspecto central de exu são as suas variadas formas e potencialidades transformativas – incluindo dele mesmo –, não se pode esconder, negar ou negligenciar a sua forma de exu-diabo, pois ela está presente em alguns segmentos das religiões afro-brasileiras, principalmente na quimbanda e na magia negra. Assim, busquei ao longo da tese, apresentar e levar a sério essa outra face de exu, ligada ao diabo cristão, mas com suas próprias peculiaridades. Um exu de muita força, potência, tórrido e abrasador, de resolução ligeira e justamente por essas propriedades, é acionado somente durante períodos específicos do ano: na quaresma após o carnaval e no mês de agosto. Assim, durante o trabalho de campo na quimbanda e na magia negra, conheci um lado de exu muito próximo ao diabo; e já que a característica mais destacada de exu – seja ele africano ou brasileiro – é a sua mutabilidade e as suas várias faces, nada justifica negligenciar este lado diabo de exu. Afinal, em iorubá, a palavra exu tem o significado de “esfera”, e não há como analisar uma esfera sem visualizar seus movimentos ou sua propensão ao movimento. Se exu não pode ser definido, pois escapa às classificações, que ele seja ao menos mostrado e levado a sério nas suas possibilidades

conhecidas – e exu ligado ao diabo é uma dessas possibilidades, cultuadas e existentes na quimbanda e na magia negra.

Além de apresentar mais uma face de exu, ligada (mas não redutível) ao diabo e ao cristianismo, também busquei apresentar ao longo da tese, principalmente no Capítulo 3, as outras entidades que fazem parte do universo religioso de meus interlocutores: na quimbanda as pombagiras, os escoras e os exus-mirins; na umbanda os orixás, caboclos, boiadeiros, erês, marujos e preto-velhos. Afinal, como diz dona Rosa, “não dá pra ficar louvando só o capeta”. É necessário equilíbrio e balanceamento. No terreiro de dona Rosa, o boiadeiro Estrela do Oriente é o dono da casa e quem de fato ganhou o lote para sua construção, mas abriga em seu espaço Xangô, orixá de cabeça do fundador do terreiro, Chico Preto, e que reside na cumeeira do terreiro. Ao apresentar as entidades da umbanda, da quimbanda e da magia negra, inspirada em Souriau (2015), Latour (2019) e Rabelo e Souza (2021), objetivei apontar como a existências dessas entidades são conjuntas, configurando um modo de existir-com outros seres.

Como se pode perceber, o universo religioso de meus interlocutores é extremamente rico e variado e envolve múltiplas entidades, as quais se diferenciam, sobretudo, pelos seus gradientes de força, especialidades e poder de realização. Os exus com mais força são aqueles da linha de magia negra e que comandam o inferno: Maioral, Lucifér e Belzebu, e devido às suas forças e seu peso, são acionados em momentos específicos. Os escoras são entidades da quimbanda com forças intermediárias: conforme me dizia dona Rosa, eles são uns exus mais leves. Já as entidades de umbanda têm como característica a sua leveza e alvura. A relação entre essas entidades e entre a umbanda, a quimbanda e a magia negra é envolta de movimentos e temporalidades específicas.

Além de apresentar as entidades, no Capítulo 2 apresentei as trajetórias de vida de meus interlocutores, principalmente dos sacerdotes dos terreiros: Chico Preto, o fundador, falecido em 1993; dona Rosa, sua sobrinha biológica e sucessora, e Pássaro Preto, sucessor de dona Rosa. As trajetórias mostram que a vida espiritual dos três sacerdotes não segue uma linha reta, está repleta de hesitações, tentativas, erros, acertos e negociações com as entidades. Ao conviver com esses seres espirituais, principalmente através da incorporação, inevitáveis resquícios corporais permanecem, sobretudo no contato com as entidades consideradas mais pesadas, aquelas da quimbanda e da magia negra, conforme também analisou Ahlert (2019). Ademais, ao apresentar a trajetória de Chico Preto, dona Rosa e Pássaro Preto, discussões como a complexidade das relações de parentesco entre eles, a importância da rotina doméstica e da vida cotidiana na experiência

religiosa, a importância do dom religioso, das características inatas para o exercício religioso, bem como a necessidade de se passar pelos rituais de iniciação, deram a tônica do Capítulo.

Essencial também foi apresentar o espaço físico dos dois terreiros, o *Centro Espírita Estrela do Oriente* e o *Terreiro de Umbanda Oxossi Caçador*. Ambos são compostos por três andares – cada um ocupado por um tipo de prática: a umbanda, a quimbanda e a magia negra. Enquanto a localização das duas primeiras varia nos dois terreiros, a magia negra ocupa um espaço subterrâneo tanto no terreiro de dona Rosa, quanto no de Pássaro Preto. Trata-se de um espaço extremamente fechado, quente e de pouquíssima acessibilidade, dedicado exclusivamente às práticas da linha de magia negra. Chamados de quarto de vodum ou quarto de magia negra, esses espaços são frequentados principalmente durante a quaresma e o mês de agosto. A partir da experiência sensível nesses diferentes locais, busquei desenvolver a ideia de que a quimbanda, umbanda e magia negra, muito mais do que polos que representam bem ou mal, são como dimensões de experiência e direções de movimento, camadas que precisam ser percorridas a depender da ocasião e da necessidade de força. Assim, movimentos, cruzamentos, parcerias e transformações estão envolvidos na relação entre umbanda, quimbanda e magia negra.

Em suma, busquei apresentar toda a riqueza que vivi em campo junto aos meus interlocutores. Primeiro, tentando alargar essa noção de interlocutor nas ciências sociais, incluindo aí também, além dos interlocutores humanos, os atores mais-que-humanos. Além disso, busquei sair da dicotomia que opõe de um lado a umbanda, enquanto polo do bem, e a quimbanda, enquanto polo do mal, ou da dicotomia que discute a umbanda e a quimbanda com base no seu surgimento e origens, e com busca de legitimação – pendendo que para ao lado de suas raízes africanas ou para o lado do cristianismo. Nesse sentido, essencial foi a descrição – o que não significa, conforme apontado por Latour (2006) que descrever seja um processo simples ou fácil: descrição não é meramente um encadeamento de fatos clichês. Em alguns momentos, senti, como aponta Souriau (2015), o apelo da tese para ser feita, o que me dava a impressão de não estar escrevendo sozinha, mas acompanhada sobretudo das entidades com as quais convivi e a quem agradeço enormemente também por isso.

Finalizo com a reflexão deixada por Max Weber (1968) que sinaliza para o inexorável envelhecimento de todo trabalho científico. Aponto para aquilo que acredito que ficou como lacuna nesta tese e que podem ser caminhos para outras pesquisas futuras:

mais trabalhos de cunho etnográfico, em outras regiões do Brasil, sobre práticas religiosas que envolvam a quimbanda, a umbanda e a magia negra; outras descrições das muitas faces de exu, para além do exu-orixá ou do exu-malandro; maior detalhamento e discussões das entidades da umbanda, como os pretos-velhos e os caboclos; e também, maior reflexão sobre o próprio processo de escrita, que é extremamente complexo, sobretudo quando envolve pesquisas com seres mais-que-humanos – afinal, não há trabalho de campo, por mais bem feito que seja, sem um texto posterior. Conforme escreve Anzaldúa (2000) em uma sensível carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo:

Então corto e colo e cubro o chão com meus pedaços de papel. Minha vida espalhada em pedaços pelo chão, e eu, contra o tempo, tentando colocar nisto alguma ordem, preparando-me mentalmente com café descafeinado, tentando preencher os vazios. (...) O tigre que carregamos nas costas (a escrita) nunca nos deixa só. Por que você não está montando em mim, escrevendo, escrevendo? Ele pergunta constantemente, até sentirmos que somos vampiros sugando o sangue de uma nova experiência; que estamos sugando o sangue vital para alimentar a caneta. Escrever é o ato mais atrevido que eu já ousei e o mais perigoso. Nelie Wong chama a escrita de “demônio de três olhos gritando a verdade.” Escrever é perigoso porque temos medo do que a escrita revela: os medos, as raivas, a força de uma mulher sob uma opressão tripla ou quádrupla. Porém neste ato reside nossa sobrevivência, porque uma mulher que escreve tem poder. E uma mulher com poder é temida (...). Não é no papel que você cria, mas no seu interior, nas vísceras e nos tecidos vivos — chamo isto de escrita orgânica (...). Ponham suas tripas no papel (ANZALDÚA, 2000, p. 233-235).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMADO, Jorge. **Tieta do Agreste**. São Paulo: Companhia das Letras, 656p. 2009.

AHLERT, Martina. *Cidade relicário: uma etnografia sobre terecô, precisão e Encantaria em Codó (Maranhão)*. Teses de doutorado em Antropologia Social. Brasília: Universidade de Brasília/UnB, 2013.

_____. **Carregado em saia de encantado: transformação e pessoa no terecô de Codó**. *Etnográfica* (Lisboa) p. 275-294, 2016.

AHLERT, Martina e LIMA, Conceição de Maria Teixeira. **A família de Légua está toda na eira: tramas entre pessoas e encantados**. *Etnográfica*, Lisboa, 2019.

ANZALDÚA, Gloria. *Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo*. **Revista de Estudos Feministas**. v. 8 n. 1 (2000).

AUGRAS, Monique. *De Iyá Mi a Pombagira: transformações e símbolos da libido*. In: C. E. Marcondes de Moura (org.). **Meu sinal está no teu corpo: escritos sobre as religiões dos orixás** (14-36). São Paulo: Edicon/EDUSP, 1989

BAIRRÃO, Miguel. *Subterrâneos da Submissão: sentidos do Mal no Imaginário Umbandista*. **Memorandum**, 2, 55-67, 2002

BANAGGIA, Gabriel. **As forças do Jarê: movimento e criatividade na religião de matriz africana na Chapada Diamantina**. Tese de doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 2013.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia: rito nagô**. Companhia Editora Nacional. São Paulo: 1961.

_____. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: 1971, Pioneira.

_____. **Estudos Afro-brasileiros**. *Estudos Afro-Brasileiros*. Perspectiva, São Paulo. 384 p., 1973.

_____. *O sagrado selvagem*. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 143-157, 1992

BARBOSA NETO, Edgar. **A Máquina do Mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros**. Tese de doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 2012.

_____. *Feitiçaria como estética ritual nas religiões de matriz africana*. *Cadernos de Campo*, V. 23 N. 23, 2014.

BARROS, Mariana. **“Labareda, teu nome é mulher”**: análise etnopsicológica do feminino à luz de pombagiras. Tese de doutorado. Programa de Pós-graduação em Psicologia/USP, 2010.

BERGSON, Henri. **O riso: ensaio sobre o significado do cômico**. Edipro, 128 páginas, 2018.

BRAGA, Júlio. *O Jogo de Búzios: um Estudo da Adivinhação no Candomblé*. Editora Brasiliense, 1998.

BIRMAN, Patrícia. *Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo*. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 13(2): 256, maio-agosto/2005

BORGES, Cristina. Umbanda Sertaneja. **Cultura e religiosidade no norte de Minas Gerais**. Montes Claros: Editora Unimontes, 2011.

_____. **Tambores do sertão. Diferença colonial e Interculturalidade: entrelaçamento entre Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola no Norte de Minas Gerais**. Tese de doutorado em Ciências da Religião/PUC-SP, 2016.

BROWN, Diana. **Umbanda e política**. [S.l.]: Marco Zero/Iser, 1985.

CAPONE, Stephania. **A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil**. Editora Pallas, 2004.

CARDOSO, Ângelo. **A linguagem dos tambores**. Tese de doutorado em **Etnomusicologia**. Salvador: Programa de Pós-Graduação em Música/UFBA, 2006.

CARDOSO, Fernanda de Souza. **Girando em uma roça banto: a dança como elemento constitutivo do candomblé angola em Montes Claros**. Tese de doutorado em Ciências da Religião/PUC-SP, 2016.

CARDOSO, Vânia. **Narrar o mundo: estórias do povo da rua e a narração do imprevisível**. *Mana*, 13(2), pp. 317-345. 2007.

CARDOSO, Vânia e HEAD, Scott. **Matérias nebulosas: coisas que acontecem em uma festa de exu**. Dossiê Materialidades do Sagrado. *Relig. Soc.* 35 (1), Jun. 2015.

CARVALHO, Juliana Barros Brant; BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. **Umbanda e quimbanda: alternativa negra à moral branca**. *Psicologia USP*, volume 30. 2019.

DOS ANJOS, José Carlos. *A Filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano*. **Debates do NER**, Porto Alegre, Ano. 9, N. 13, P. 77-96, JAN./JUN. 2008

FLAKSMAN, Clara. **Narrativas, relações e emaranhados: os enredos do candomblé no terreiro do Gantois**. Salvador, Bahia. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2014.

_____. **Algumas considerações sobre a ordem e a desordem nas religiões de matriz africana no Brasil**. 30ª RBA, 2016 Disponível em://file:///C:/Users/Cliente/Downloads/ClaraFlaksman.pdf. Acesso em 05 de dezembro de 2022.

_____. **“De sangue” e “de santo”: o parentesco no Candomblé**. *Mana*, vol.24, n.3, pp.124-150. 2018

GOLDMAN, Márcio. **A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro. 1984.

_____. **Cavalo dos Deuses: Roger Bastide e as transformações das religiões de matriz africana no Brasil**. *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, V. 54 Nº 1, 2011.

_____. **O dom e a iniciação revisados: o dado e o feito em religiões de matriz Africana no Brasil.** Mana, 18(2): 269-288. 2012.

GIUMBELLI, Emerson. **Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro.** In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). Caminhos da alma: memória afro-brasileira. São Paulo: Summus, 2002.

GUIMARÃES ROSA, João. **Grande Sertão: Veredas.** 18 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

HERTZ, Robert. **A proeminência da mão direita: um estudo sobre polaridade religiosa.** Sociologia religiosa e folclore. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira, Petrópolis, Vozes, 267 pp, 2016.

INGOLD, Tim. **Da transmissão das representações à educação da atenção.** Educação, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, Jan./abr, 2010.

_____. **Epilogue: “Anthropology is not Ethnography.”** In: Being Alive. Routledge: London and New York. pp. 229-243. 2011.

_____. **Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais.** Horizontes antropológicos, vol.18 Nº 37. Porto Alegre Jan./June, 2012.

_____. **Estar Vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição.** Vozes. Petrópolis: 2015.

LATOURETTE, Bruno. **Como terminar uma tese de sociologia: pequeno diálogo entre um aluno e seu professor (um tanto socrático).** Cadernos de campo, n. 14/15, p. 1-382. São Paulo: 2006.

_____. **Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede.** EDUFBA-Edusc, 400 p. Salvador: 2012.

_____. **Investigação sobre os modos de existência: uma antropologia dos modernos.** Petrópolis, Vozes, 2019.

LEISTNER, Rodrigo Marques. **Os outsiders do além: um estudo sobre a quimbanda e outras ‘feitiçarias’ afro-gaúchas.** Tese de Doutorado Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2014.

LUZ, Marco Aurélio e LAPASSADE, Georges. **O segredo da macumba.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

MELLO, Cecília. **Aquém da possessão: a noção de irradiação nos estudos das religiões de matriz africana.** Anuário Antropológico v. 45, n. 2, pp. 146-163, 2020.

MEYER, Marlyse. **Maria Padilha e toda sua quadrilha: de amante de um rei de Castela a Pombagira de Umbanda.** São Paulo, Duas Cidades, 1993.

MONTETO, Paula. **Da doença a desordem: a magia na umbanda.** Ed. Graal, 1985

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. **Sobre o sacrifício.** Cosac Naify. São Paulo: 2005.

_____. **Esboço de uma teoria geral da magia.** Sociologia e Antropologia. Cosac Naify. São Paulo: 2005

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada**. Tempo Social, 5(1-2), 1993, 113-122, editado em nov. São Paulo: 1994.

OLIVEIRA, João Pacheco. **Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais**. Mana vol.4 n.1. Rio de Janeiro: 1998.

OPIPARI, Carmen. **O Candomblé: imagens em movimento**. 1ª Ed. Edusp, 2010

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. Comunicação apresentada na 28ª Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência, Brasília, julho de 1976. Disponível em://https://idoc.pub/documents/a-morte-branca-do-feiticeiro-negropdf-eljqw5eky541. Acesso em 10 de março de 2020.

PRANDI, Reginaldo. **Exu, de mensageiro a Diabo. Sincretismo católico e demonização do orixá Exu**. Revista USP, nº 50. 2001.

_____. Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova. São Paulo, Hucitec e Edusp, 1991.

_____. **Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento e africanização**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 151-167, jun. 1998.

PRATES, Admilson. **Exu, a esfera metamórfica**. Montes Claros: Editora Unimontes, 2010.

PEIRANO, Mariza. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Relumé Dumará. 1995.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. **Festa e Guerra**. Tese apresentada ao concurso de títulos e provas visando a obtenção do Título de Livre-Docente na Área de Etnologia Ameríndia, Departamento de Antropologia Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, 2015.

RABELO, Miriam. **Entre a casa e a roça: trajetórias de socialização no candomblé de habitantes de bairros populares de Salvador**. Religião & Sociedade, v. 28, p. 176-205, 2008a.

_____. **Possessão como prática**. Mana 14 (1), Abril, 2008b.

_____. **Enredos, Feituras e Modos de Cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé**. 1. ed. Salvador: EDUFBA, 2014

_____. **Aprender a ver no candomblé**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 21, n. 44, p. 229-251, jul./dez, 2015.

RABELO, Miriam e SOUZA, Iara. *Existências conjuntas e seus trajetos*. **Civitas: revista de Ciências Sociais**. 2021

SANSI, Roger. **“Fazer o santo”: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras**. Análise Social, XLIV (1):139-160. 2009.

SANSONE, Lívio. **Negritude sem etnicidade: O local e o global nas relações raciais, culturas e identidades negras do Brasil**. Salvador: Edufba; Ed. Pallas, 2003.

SANTOS, Juana. **Os Nagô e a Morte: Pàde, Àsèsè e o culto Ègun na Bahia**. Petrópolis: Vozes, 1977.

SERRA, Ordep. *Águas do Rei*. Ed. Vozes, 1995.

_____. **No caminho de Aruanda: a umbanda candanga revisitada**. Afro-Ásia, n. 25/26 (2001), p. 215-256, 2001.

SILVA, Suziene David. **A Quimbanda de mãe Ieda: religião “afro-gaúcha” de “exus” e “pombas-gira”** Dissertação Mestrado – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Antropologia, 2008.

SILVA, Vagner. **Exu do Brasil: tropos de uma identidade afro-brasileira nos trópicos**. Revista De Antropologia, 55(2), 2012.

SIMAS, Luiz Antônio e RUFINO, Luiz. **Fogo no mato: A ciência encantada das macumbas**. Mórula Editora, 2018.

SIQUEIRA, Paula. **O sotaque dos santos: movimento de captura e composição no candomblé do interior da Bahia**. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2012.

SOUZA, Iara; RABELO, Miriam. *Agência: para além da oposição entre atividade e passividade*. In: Jean Segata; Theophilos Rifiotis. (Org.). **Políticas etnográficas no campo da ciência e das tecnologias da vida**. 1ed.Porto Alegre: ABA Publicações, 2018

SOURIAU, Etienne. *The Different Modes of Existence*. Minneapolis: Univocal Publishing, 2015.

STENGERS, I.; LATOUR, B. *The Sphix of the work*. IN: SOURIAU, E. **The Different Modes of Existence**. Minneapolis:Univocal Publishing, 2015.

SHELDON, Ana. **Caboclos em movimentos: danças de caboclos no candomblé em Salvador**. Debates do NER (UFRGS), v. 2, p. 243-279, 2020.

VIEIRA JUNIOR, Itamar. **Torto Arado**. 1. ed. São Paulo: Editora Todavia, 2019.

WAFER, Jim. **O gosto de sangue: Transações dos povos e santos no Candomblé da Bahia**. Ed. ArtSam, 1ª Ed, 1991.

WEBER, Max. **Ciência e Política: duas vocações**. Ed. Cultrix. 20ª edição, 2013

ZONZON, Christine. **Nas rodas da capoeira e da vida: corpo, experiência e tradição**. Salvador: EDUFBA. 333 p, 2017

ANEXO DE FOTOS

Foto 1- Entrada Principal do Centro Espírita Estrela do Oriente.



Fonte: Acervo do terreiro, data indefinida.

Foto 2 - Entrada Lateral do Centro Espírita Estrela do Oriente. Através do portão vermelho, há o acesso direto ao salão de toquinho.



Fonte: Da autora, 2020.

Foto 3- Um dos “labirintos” e corredores do Centro Espírita Estrela do Oriente.



Fonte: Da autora, 2020

Foto 4 - Cozinha com fogão a lenha do Centro Espírita Estrela do Oriente, em frente a área de Toquinho



Fonte: Da autora, 2020.

Foto 5- Gira de Umbanda no Centro Espírita Estrela do Oriente. Na foto, ao fundo, está a porta de acesso de quem chega da rua pela entrada principal do terreiro.



Fonte: Foto retirada da página do Facebook do terreiro⁹⁹

Foto 6 - Assentamento de Iemanjá no Centro Espírita Estrela do Oriente.



Fonte: Foto retirada da página do facebook do terreiro.

⁹⁹ Disponível em://<https://www.facebook.com/ceumboca/photos/pb.100066956695263.-2207520000./297032181007817/?type=3>. Acesso em 04 de março de 2023.

Foto 7 - Ponto de firmeza do boiadeiro Estrela do Oriente no Centro Espírita Estrela do Oriente, dentro do barracão.



Fonte: Acervo do terreiro, data indefinida.

Foto 8 - Gira de Umbanda no Centro Espírita Estrela do Oriente. Uma preta-velha fazendo atendimento.



Fonte: Foto retirada da página do Facebook do terreiro.

Foto 9 - Gira de Umbanda no Centro Espírita Estrela do Oriente. Uma filha de santo bate cabeça a dona Rosa. Ao fundo, o corredor que dá acesso ao interior da casa e ao salão de toquinho.



Fonte: Foto retirada da página do Facebook do terreiro.

Foto 10 – Outro lado do salão de toquinho, por onde se entra pela porta de acesso lateral do terreiro. É possível ver o banheiro do Centro Espírita Estrela do Oriente.



Fonte: Da autora, janeiro de 2020.

Foto 11 - Pequeno espaço entre a porta de entrada principal do terreiro e o salão de Umbanda no Centro Espírita Estrela do Oriente.



Fonte: Da autora, janeiro de 2020.

Foto 12 - Terreiro de Umbanda Oxossi Caçador, terreiro de Pássaro Preto. Assentamento de sr. Zé Pilintra.



Fonte: Da autora, fevereiro de 2020.

Foto 13 - Terreiro de Umbanda Oxossi Caçador, terreiro de Pássaro Preto. Assentamento de Exu Tiriri, ao lado da entrada para o quarto de Magia Negra.



Fonte: Da autora, fevereiro de 2020.

Foto 14 - Festa da Pombagira Corina de dona Rosa, que figura ao centro.



Fonte: Acervo do Centro Espírita Estrela do Oriente, data indefinida

Foto 15 - Altar de Umbanda no Centro Espírita Estrela do Oriente.



Fonte: Da autora, janeiro de 2020.

Foto 16 - Pombagira de médium do terreiro de Chico Preto na festa de Palha Seca



Fonte: Da autora, julho de 2019.

Foto 17 - Tiãozinho, exu-mirim de Pássaro Preto, debaixo do pé de cana plantado em sua homenagem no Centro Espírita Estrela do Oriente.



Fonte: Da autora, julho de 2019.

Foto 18 - A pesquisadora e dona Rosa na festa de preto-velho, na casa de pai Davi.



Fonte: Da autora, maio de 2019.

Foto 19 - Uma das áreas internas do Centro Espírita Estrela do Oriente.



Fonte: Da autora, janeiro de 2020.

Foto 20 - Registro do Centro Espírita Estrela do Oriente na Delegacia de Jogos e Costumes em 1960.


 Polícia do Estado de Minas Gerais
 Delegacia Especial de Polícia de
 MONTES CLAROS


 ALVARÁ

O Sr. ISIDORO ALBERTO ROIS
 Delegado Especial de Polícia do Município de Montes Claros,
 Estado de Minas Gerais, na forma da lei, etc.

ATENDENDO ao que lhe requereu o Sr. FRANCISCO CARDOSO
 residente nesta cidade, resolve conceder-lhe licença para funcionamento do Centro
 Espírita "CENTRO ESPÍRITA ESTRELA DO ORIENTE", na entrada para o ano
 de 1960, obedecendo-se o disposto nos regulamentos referentes à ordem e à morali-
 dade, além dos demais já cientes.

Dado e passado nesta cidade de Montes Claros, aos _____
 de _____ de 1960.

Eu, _____, escrivão o escrevi.

O Delegado Especial de Polícia,


Fonte: Acervo do terreiro.

Foto 21 - Registro em cartório de fundação do *Centro Espírita Estrela do Oriente*, em 1958.

CARTÓRIO DOS REGISTROS DE:
Títulos e Documentos e Registro Civil das Pessoas Jurídicas

Oficial: *Joanir Valle Mauricio* — Sub-Oficial: *Flávio Guerra Mauricio*
Escritor Juramentada: *Jarcolina Ferreira de Moura*

Rua Dr. Veloso, 291 - S/206 - 2.º Andar - Montes Claros - M. Gerais

FLÁVIO GUERRA MAURÍCIO, SUB-OFFICIAL/
DOS CARTÓRIOS DE REGISTROS DE TÍTULO -
LOS E DOCUMENTOS E CIVIL DAS PESSOAS/
JURÍDICAS DESTA COMARCA DE MONTES /
CLAROS, ESTADO DE MINAS GERAIS, NA /
FORMA DA LEI, ETC.....



CERTIFICAÇÃO.

Certifica e dá fé, a pedi-
do verbal de parte interessada que, revendo em seu poder/
e Cartório os livros destinados ao REGISTRO CIVIL DAS PES-
SOAS JURÍDICAS dos mesmos faz constar no de número A-1, as
fls. 12, protocolo número 60, apontado sob o número de or-
dem 53, datado de 16 de Dezembro de 1.959, o registro do
seguinte teor: "ESTATUTOS. CENTRO ESPÍRITA ESTRELA DO ORI-
ENTE "UMBANDA TERREIRO. CAPÍTULO I. Artº 1º)- Com a deno-
minação de Centro Espírita, Estrela do Oriente, foi cria-
do nesta cidade de Montes Claros, à Rua Gonégo Chaves, nº
526, Estado de Minas Gerais, no dia 20 de Abril de 1958,
Um Núcleo Espírita, constituído de número ilimitado de /
socios, sem distinção de nacionalidade, crença, cor e se-
xo, porém de pessoas maiores de 18 anos, com o fim espe-
cial de estudar, praticar e difundir a Doutrina Espírita,
de acordo com o Evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo,
interpretado segundo ALAN KARDEC, LOURENÇO BRAGA, e ou-
tros lumináres. Art. 2º)- UMBANDA CANTADO E ORADO DE ACCO-
RDQ COM A DELIBERAÇÃO DA DIRETORIA INTERNA PODENDO USAR /
INSTRUMENTOS, QUE SE FIZER NECESSÁRIOS, PARA O MELHOR DE

(CONTINUA FLS II)

Fonte: Acervo do terreiro.

Foto 22 – Entrada para o quarto de magia negra na casa de Pássaro Preto.



Fonte: Da autora, fevereiro de 2021.