

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL  
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

***CORRER GIRA:***

**PESSOAS, EXUS E POMBAGIRAS EM CORUMBÁ E LADÁRIO/MS**

**CAMPO GRANDE**

**2024**

**MARIA EDUARDA RODRIGUES DA SILVA**

***CORRER GIRA:***

**PESSOAS, EXUS E POMBAGIRAS EM CORUMBÁ E LADÁRIO/MS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Antropologia Social – Mestrado, da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

ORIENTADOR(a): Flávia Freire Dalmaso

COORIENTADOR(a): Álvaro Banducci Júnior

**CAMPO GRANDE**

**2024**

SILVA, M.E.R. *Correr gira: pessoas, exus e pombagiras em Corumbá e Ladário/MS*. 125 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Orientador (a): Flávia Freire Dalmaso. Coorientador (a): Álvaro Banducci Júnior. Campo Grande, 2024. Maria Eduarda Rodrigues da Silva.

Aprovado em \_\_/\_\_/

**BANCA EXAMINADORA**

---

**Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Flávia Freire Dalmaso (Orientadora)**  
**Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS)**

---

**Prof. Dr. Álvaro Banducci Júnior (Coorientador)**  
**Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS)**

---

**Prof. Dr. Francesco Romizi**  
**Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS)**

---

**Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Martina Ahlert**  
**Universidade Federal do Maranhão (UFMA)**

**Universidade Federal de Mato Grosso do Sul**  
**Campo Grande**

**2024**

*À dona Zizi e Dan.  
Nos encontraremos em outras giras.*

“Ganhei uma barraca velha,  
Foi a cigana quem me deu  
O que é meu é da cigana  
O que é dela não é meu”.

Ponto da pombagira Cigana, na umbanda

## AGRADECIMENTOS

Quando iniciei a graduação em Ciências Sociais, pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, não imaginava que faria parte do projeto de pesquisa sobre o Banho de São João de Corumbá e Ladário, aliás, trabalhar os temas relacionados à antropologia da religião não era minha ambição.

Tal qual Lobivar Matos, poeta corumbaense, percorri as ruas de Corumbá ao observar os *desgraçados*, os batuques que chiavam nos terreiros e as sombras que se escondiam nas penumbras das antigas ruas da cidade. Por conta do meu envolvimento com as entidades e pessoas que circulavam pelas mesmas ruas e pelos mesmos terreiros, reconheci Corumbá como minha casa. Motivo pelo qual abro este texto agradecendo aos interlocutores dessa pesquisa e aos amigos com os quais convivi durante minha estadia. Pessoas que não mediram esforços em me receber e conversar comigo. Espero que minha escrita os encontre naquilo que mais nos orgulhamos, a companhia das nossas entidades protetoras.

Agradeço a minha mãe, Roselene Rodrigues, por ter me ensinado a ter coragem e enfrentar os dilemas da vida com destreza, mas especialmente olhar com carinho a minha trajetória até aqui. Minha mãe é uma das primeiras pessoas que conheci e que domina os meios de comunicação e interação com as entidades e espíritos. Não obstante, essa dissertação tem muito de seus ensinamentos. Obrigada, mãe, por todas as rezas que fez e pelas velas que acendeu, para que eu tivesse proteção e segurança durante o trabalho de campo, assim como, para finalizar esta dissertação.

Ao ingressar no programa de mestrado em Antropologia Social da UFMS, estávamos passando pelo ápice de transmissão da Covid-19. Durante esse período, em que ficamos isolados, as poucas companhias que tivemos foram cruciais para que os sentimentos de falta, da insegurança e do desconhecimento não nos atingissem de forma tão intensa. Enfrentamos um governo que priorizou o mercado e o lucro, enquanto inúmeras pessoas morriam sem oxigênio. Em meio a todo este contexto, gostaria de agradecer duas pessoas que partiram para se aventurar no plano astral. Dan C. de Jesus Santos, meu companheiro, amigo e confidente. Nesse tempo que compartilhamos, durante seis anos, a mesma moradia, confluímos em existência e nos dedicamos exclusivamente à graduação e ao mestrado. Pelos interesses que tínhamos em comum, e por todos os momentos que seguramos a mão um do outro e nos demos conforto em meio ao caos, eu lhe agradeço e te dedico esta dissertação. Eternizo meu melhor amigo nas minhas memórias e no local que era motivo de orgulho para nós e nossas

famílias, a escrita e a nossa produção acadêmica. Sinto que finalizar este trabalho é como encerrar um ciclo que começamos juntos e por esse motivo, espero que lhe agrade minhas reflexões sobre as duas cidades as quais nos apaixonamos.

Agradeço Givago Oliveira, falecido em decorrência da Covid-19, o qual me ensinou muito do que sei sobre cinematografia, arte e literatura. Sua sensibilidade com as pessoas é inspiração para as relações que eu estabeleci com todos que conheci ao longo do desenvolvimento desta etnografia. Agradeço pelas conversas que tivemos desde a Antiga Rodoviária de Campo Grande às margens do Rio Paraguai. Agradeço por me incentivar a continuar minhas pesquisas e por trazer consigo um olhar carinhoso para com o meu trabalho.

À Dona Zizi, por ter compartilhado sua intimidade, seus dilemas e as horas que passamos fazendo companhia uma à outra. Erzira de Oliveira Santos foi uma personalidade pioneira em muitos setores de sua vida, inclusive da minha, fazendo com que eu compreendesse a importância do meu lugar no mundo e na antropologia. Com práticas insubmissas, desde os treze anos Dona Zizi trabalhava com Seu Corisco, exu que abriu seus caminhos e atravessou o meu para me fazer compreender sua marca e presença cotidiana. Agradeço à família de Dona Zizi e seus amigos que me receberam com entusiasmo para contar a história de uma “menina danada”, como me diziam.

Agradeço a Dona Janete e Dona Elenir, seus filhos de santo e clientes de seus serviços espirituais, pelas longas conversas, muitas vezes cansativas, para que esta dissertação se concretizasse. Dou ênfase no agradecimento à Mãe Elenir que dedicou seus conhecimentos e trabalhos na umbanda para que eu pudesse dar continuidade à pesquisa sem as interferências imprevisíveis do poder e agência dos exus e pombagiras que estive em interação. Agradeço os cuidados que recebi das suas entidades: Cabocla Jupira, preta-velha Tia Zefa, Seu Vigilante, Seu Tata Caveira e o marinheiro Edgar.

Aos pais, mães de santo, médiuns e clientes dos terreiros de Corumbá e Ladário, com os quais convivi. Agradeço pela hospitalidade e por compartilharem comigo suas histórias e cotidiano durante os cinco anos de desenvolvimento desta pesquisa.

Agradeço a minha orientadora Flávia Freire Dalmaso, pela dedicação e pela oportunidade de compartilhar este trabalho que está sendo escrito. Sem a gentileza de Flávia, talvez eu me perdesse pelo caminho. Estendo estes agradecimentos ao professor Álvaro Banducci Jr., meu coorientador nesta dissertação e orientador durante a graduação, pela generosidade em acreditar nas minhas capacidades antropológicas, antes mesmo de eu me entender antropóloga. Flávia e Álvaro não foram somente meus orientadores, sim amigos que acreditaram no meu potencial acadêmico e sempre me incentivaram e torceram para que esta

dissertação fosse finalizada, embora todas as adversidades que enfrentei no âmbito pessoal.

A Alexandre Ohara, atualmente Secretário de Turismo de Ladário, mas à época da pesquisa como Secretário de Assistência Social da mesma cidade, por ter me apresentado Dona Zizi e por ter defendido suas histórias e sua memória. Estendo este agradecimento a todos os funcionários da Prefeitura de Ladário que em algum momento foram solidários às demandas deste trabalho.

Aos amigos de Campo Grande, onde morei durante nove anos. Todos que conheci nesse meio tempo, aqueles que ainda mantenho contato e os que não recebo notícias há anos. Todas as interações que tive com essas pessoas me ensinaram algo grandioso. Como me definiu Seu Vigilante, é preciso seguir adiante para manter as boas lembranças.

A Firmino, figura de personalidade peculiarmente muito semelhante a minha. Costumamos dizer que dividimos mais que uma amizade, mas um caminho que espero que seja frutífero e abundante. Às vezes me assusto por compartilharmos até pensamentos equivalentes, não canso de dizer, Firmino é minha alma gêmea.

A Hari, pelas trocas acadêmicas, entre metodologias e epistemologias formamos uma amizade duradoura e bonita. Agradeço por ser meu suporte quando as coisas não iam bem.

Aos meus irmãos de coração, Leilane e Marquinhos. Sinto-me lisonjeada pela nossa amizade e por termos nos tornado *família*. Me orgulho do caminho que trilhamos juntos. Embora à distância, continuamos nos acompanhando com amor e carinho.

Às colegas de faculdade que se tornaram grandes amigas: Talita, Rebeca, Fernanda, Maria do Carmo, Ana e Thaylla. Nos momentos de incerteza e angústia, como nos de extrema alegria e euforia, vocês estiveram ao meu lado, obrigada.

A Carla Cristina, colega de pesquisa e amiga, que se aventurou comigo pelas ruas e bordéis e incorporou “as pombagiras de Maria” em sua tese de doutorado. Não tenho repertório de palavras para expressar minha admiração.

Aos amigos que moram em Corumbá, mas que conheço de outras *giras*: Pedro Gil, João Gabriel, Alfrânio Pedroso, Henrique Nascimento e Elaine Dupas. Agradeço pelo reencontro. Meus agradecimentos à Rah Conde, pelos conselhos, considerações e por ter ido comigo comprar a vela e o sal grosso que deu início a esta aventura.

Aos amigos que conheci enquanto morei em Corumbá: Allan, Jorge, Karina, Nelson, Patrícia, Dário, Henrique da Treze, Rose e Dodô, pela companhia e ajuda mútua e recíproca que dedicaram a nossa amizade.

A Rafael, meu amor e admiração, por compartilhar comigo as *giras*, as ruas e as reflexões durante a escrita desta dissertação.



A família Cambara, especialmente, Miroca, Seu Aldo, Thayna, Isabelle, Luiz Mário e Nuala. Pelas conversas, festas de família e todos os momentos que compartilhamos.

Agradeço ao programa de bolsas da Fundação de Apoio ao Desenvolvimento do Ensino, Ciência e Tecnologia do Estado do Mato Grosso do Sul (Fundect –MS) pelo recurso financeiro, através de uma bolsa de pesquisa, sem a qual esta dissertação não seria possível. Agradeço especialmente a Andrea, Silvia e Jéssica, pela disponibilidade nos momentos em que tive dúvidas sobre as burocracias e pela gentileza ao atender minhas demandas.

No ano de 2023, me mudei para Corumbá e iniciei minha experiência na docência no Instituto Federal de Mato Grosso do Sul – Campus Corumbá. Não poderia deixar de citar os professores, técnicos e terceirizados com os quais convivi e os quais admiro pela luta em defender a educação pública e de qualidade. Meus agradecimentos e admiração pelos alunos que tenho. Ao conviver com eles aprendi mais do que ensinei, agradeço pelas fofocas, risadas, piadas e trabalhos que compartilhamos, mas acima de tudo, por me fazer ter contato com a minha criança-adolescente. Como costumam dizer a eles, me ensinaram a ter uma percepção da vida com mais cor, audácia e coragem.

Ao Prof. Dr. Francesco Romizi, o qual, antes de aceitar participar da banca examinadora, foi meu supervisor no estágio docência e me falou palavras de incentivo que guardo até hoje. Meus agradecimentos e admiração.

A Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Martina Ahlert, membro da banca examinadora. Tenho uma admiração gigantesca pelo trabalho de Martina. Conheci a cidade de Codó e os encantados por meio da literatura afro-brasileira, especialmente o livro “A mãe, a filha e o espírito da santa” de PJ Pereira, e desde então conhecer a cidade, os humanos e não humanos que a habitam, tornou-se minha obsessão. No momento que Flávia sugeriu seus textos, não foi com pouca excitação que percorri suas páginas com a mais ávida vontade.

Por fim, meus agradecimentos a todos os exus e pombagiras com os quais convivi, nos terreiros e nas ruas de Corumbá e Ladário. Esta dissertação foi escrita com muitas mãos, visíveis e invisíveis.

SILVA, M.E.R. *Correr gira: pessoas, exus e pombagiras em Corumbá e Ladário/MS*. 123 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Orientador (a): Flávia Freire Dalmaso. Campo Grande, 2024.

## RESUMO

O objetivo desta dissertação é compreender como se organizam as relações entre pessoas que circulam por distintas religiões de matriz africana e entidades conhecidas como de linha esquerda ou povo da encruza - em especial os exus e as pombagiras - a partir das categorias locais de trabalho, obrigação e demanda, nos municípios vizinhos de Corumbá e Ladário, ambos localizados no Pantanal sul mato-grossense. Partindo das narrativas de dona Zizi, personagem fundamental na história de Ladário, a respeito das interferências do exu Seu Corisco em sua vida, busco mostrar um recorte etnográfico das atividades religiosas naquela região. Embora os terreiros de umbanda e candomblé tenham servido como base para o trabalho de campo, ressalto que as discussões aqui propostas não estão limitadas por esses terreiros. Em outras palavras, a etnografia sobre a qual se apoia a dissertação não é resultado de minha participação regular em um ou outro terreiro específico, algo comum na produção antropológica sobre as religiões de matriz africana no Brasil. Ao contrário, procuro mostrar como as relações entre essas entidades (exus e pombagiras) e as pessoas (sejam médiuns ou clientes) extrapolam os limites espaciais das chamadas casas de culto se desdobrando em efeitos cotidianos.

**Palavras - chaves:** Povo da encruza; exus; pombagiras; religiões de matriz africana; Corumbá; Ladário.

SILVA, M.E.R. *Correr gira: people, exus and pombagiras in Corumba and Ladário/MS*. 123 f. Dissertation (Master's Degree in Social Anthropology) - Federal University of Mato Grosso do Sul. Advisor: Flávia Freire Dalmaso. Campo Grande, 2024.

## ABSTRACT

The aim of this dissertation is to understand how relationships are organized between people who circulate in different religions of African origin and entities known as left-line or people of the crossroads - especially exus and pombagiras - based on the categories of places of work, obligation and demand, in the neighbouring municipalities of Corumbá and Ladário, both located in the Pantanal in Mato Grosso do Sul. Starting from the narratives of Dona Zizi, a key figure in the history of Ladário, about the interference of the exu Seu Corisco in her life, I try to show an ethnographic cross-section of religious activities in that region. Although the umbanda and candomblé terreiros served as the basis for the fieldwork, I would point out that the discussions proposed here are not limited to these terreiros. In other words, the ethnography on which this dissertation is based is not the result of my regular participation in one specific terreiro or another, something that is common in anthropological production on religions of African origin in Brazil. On the contrary, I'm trying to show how the relationships between these entities (exus and pombagiras) and people (whether mediums or clients) go beyond the spatial limits of the so-called houses of worship, unfolding into everyday effects.

**Keywords:** Povo da encruza; exus; pombagiras; religions of African origin; Corumbá; Ladário.

## SUMÁRIO

Preâmbulo	14
<b>1 - INTRODUÇÃO</b>	<b>15</b>
1.1 Dona Zizi e Seu Corisco	15
1.2 As diferentes faces de Exú: definições e transgressão.	17
1.3 Entre trabalho, demanda e obrigação: sobre o que os exus fazem.	24
1.4 Gira de exu: o trabalho de campo entre os santos, as casas e a encruzilhada	26
1.5 Abertura dos trabalhos: estrutura da dissertação	35
<b>CAPÍTULO I - A ETNOGRAFIA ENTRE RUAS, PESSOAS E EXUS</b>	<b>37</b>
2.1 Capítulos da história	41
2.2 Orixás e entidades: narrativas do povo de santo	45
2.3 Corumbá e Ladário pela lente das relações entre os interlocutores	48
2.4 A casa, os altares e os santos.	54
2.5 Os espaços das casas e dos terreiros.	57
2.6 Organizações das casas de atendimento e dos terreiros.	61
2.6.1 Ter um terreiro.	64
2.6.2 Ter uma casa de atendimento	67
2.7 Espaços de convivência: as linhas da umbanda e os fundamentos do candomblé	70
2.7.1 Locais misturados: práticas espirituais e o convívio com as entidades	72
<b>CAPÍTULO II - EXUS COMO ARTICULADORES DO COTIDIANO</b>	<b>75</b>
3.1 Alimentando as relações	80
3.2 “Pelo amor ou pela dor”: obrigação, cuidado e a relação entre pessoas e espíritos	81
3.3 Adaptação do corpo e dos sentidos: a incorporação dos exus e pombagiras	87
3.3.1 O trabalho em casa	92

3.3.2	<i>Correr gira</i> , entre o astral e o terreiro: espacialidades, sessões e os trabalho dos exus e pombagiras	93
3.3.3	Entre trabalho e obrigação	96
3.3.4	Alimentar a energia da esquerda: transições e reviravoltas. <sup>15</sup>	100
3.3.5	“Madalena, Madalena, você é meu bem querer”: a festa e o trabalho das pombagiras	104
3.3.6	A festa dos exus	107
3.4	“SE OGÃ FIRMAR A GIRA, EU DEMANDO A NOITE TODA”: fluxos e agências	108
3.4.1	Entre a demanda e o trabalho	112
3.4.2	As demandas das pessoas é o que exus e pombagiras fazem	113
	<b>4. CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>116</b>
	<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	<b>119</b>

*Aqui, minha filha, é terra de exu*

(Pai Robson de Ogum)

**Preâmbulo**

Pai Robson de Ogum, pai de santo da cidade de Corumbá e um dos interlocutores dessa pesquisa, me disse certa vez: “Fui *feito*<sup>1</sup> para Ogum, mas minha *cabeça* é de Exu”. Iniciado na umbanda e *raspado* no candomblé Ketu, mantém um terreiro que *toca* as duas matrizes religiosas, nas quais foi iniciado. Em um de nossos encontros, Pai Robson, comentou:

A energia de Exú pode trazer infortúnios múltiplos quando não alimentada e desenvolvida do modo certo. Se a divindade não receber as honras devidas, haverá interferência no caminho. Do mesmo modo, os exus, que são entidades, espíritos desencarnados, podem desorientar seus filhos quando mal cuidados.

Nos rituais domiciliares e nos trabalhos dos terreiros, Exú é nome que se dá a um dos diversos Orixás existentes nas religiões de matriz africana no Brasil, ou às entidades guardiãs, espíritos de pessoas mortas, que recebem as honrarias antes dos rituais começarem. Por isso é importante saudar “aquele que come tudo”, o que recebe as oferendas primeiro, para que não haja nenhum atrapalho no decorrer do ritual.

Sendo assim, ao abrir esta introdução, saúdo a existência dessa energia, sua força e seu tempo, exalto a sua morada, a mesma que foi percorrida para a produção desta etnografia, a rua.

<sup>1</sup> Todas as palavras e expressões nativas ou estrangeiras aparecerão em itálico apenas na primeira vez em que forem mencionadas.

# 1 - INTRODUÇÃO

## 1.1 Dona Zizi e Seu Corisco

*Seu Corisco foi e disse pro meu compadre: “Nunca me viu, não sabe quem eu sou”. E ele ficou tomando a cervejinha dele. Ai disse assim: “Quando bater aqui, abre a porteira, eu vou receber o Baiano”.*

*Quando Baiano bateu no portão, estranhou e disse: “Mas que porra que é essa, que fedor de charuto que tá aqui! Zizi tá trabalhando com o diabo”! De fora ele falando isso, e compadre Givón tremia. Corisco respondia: “Pois não tenha medo, eu tô aqui pra que!? Só quero que você confie no homem que manda no mundo e deixe o resto comigo”. Baiano arreganhou a porta e disse: “Sabia que esse diabo tava aqui, agora vamos resolver nós dois”. Daí seu Corisco disse pra ele: “É pra já, o que você quer que eu faça?” [...] Ai ele falou: “Você não é mais homem do que eu, que você quer que eu faça, pra mostrar que eu sou maior do que você?”. Ai Baiano disse: “Larga ela e me pega”. Ah, mas não deu outra. Não deu outra! Ele chegou, pegou e foi embora e voltou, mas quebrou tudo que eu tinha, enquanto estava no corpo do Baiano.*

*Quebrou tudo, acabou com tudo que eu tinha. Quando ele fez tudo isso, saiu do corpo do Baiano e voltou em mim, e disse: “Quer mais moço? Precisa mostrar mais alguma coisa?”. E continuou: “eu vim aqui pra fazer uma caridade, eu não vim aqui pra brigar com ninguém”. Ai diz que jorrava sangue assim, e ele foi quebrando tudo.*

O relato acima é parte de uma das entrevistas que realizei com dona Zizi e se refere à tarde em que Seu Corisco deu uma surra em Baiano, seu marido. Dona Zizi realizava mais um atendimento na casa de seu compadre, Givón e Seu Corisco, exu que a acompanhava há, mais ou menos, doze anos, conversava com Givón, quando este avisou que Baiano iria chegar. Baiano não gostava que a esposa se ocupasse com esses atendimentos nos quais incorporava Seu Corisco para, em suas próprias palavras: “fazer caridade”. Tampouco, apreciava suas idas ao que chamava de *macumba*, em referência ao barracão de candomblé que Dona Zizi frequentava na época. Muitas vezes Maria, me contou Dona Zizi, eu pulava a janela quando todos estavam dormindo e ia para o barracão!

Dona Zizi nasceu em Baía Negra, no Paraguai, e conta que foi naturalizada brasileira aos sete anos de idade. Filha de pai paraguaio e mãe cuiabana viveu uma infância cheia de doenças. De acordo com ela, quando tinha mais ou menos cinco anos de idade, sua mãe, que trabalhava como médium em um centro espírita de Ladário, cidade pantaneira no Mato Grosso do Sul, desconfiou que suas enfermidades não podiam ser curadas por “médicos da terra”, isto é, profissionais do campo da biomedicina.

Samaritana, a avó materna de dona Zizi, conhecida naquela região por sua mediunidade e trabalho com os enfermos, orientou então a filha a procurar um centro espírita

para a neta. No entanto, dona Zizi conta que ouviu do dirigente do centro que, apesar de suas enfermidades estarem relacionadas ao *mundo espiritual*, ali não era o seu lugar. De acordo com ele, a ajuda que ela precisava só seria efetiva com energias de outra ordem e indicou a busca por um terreiro, algo que, no entanto, só encontraria na vida adulta

Porém não eram só as doenças que atormentavam a vida de dona Zizi, mas, também algumas visões. Conforme seu relato, certo dia foi com a avó fazer uma visita a um enfermo em fase terminal. Samaritana fazia uma reza para encaminhar o espírito do doente. No caminho foi orientada por ela a não olhar para trás e nem conversar com qualquer pessoa, mas não pôde deixar de notar três homens vestidos de branco que, sentados nos trilhos da antiga ferrovia da cidade, riam e brincavam. Ainda segundo dona Zizi, a avó não teria gostado nada disso, falando em tom ríspido quando ela apontou em direção aos homens. Poucos minutos depois, quando chegaram ao portão do Grande Hotel<sup>2</sup> onde estava o enfermo, percebeu novamente os homens, dessa vez escorados na porta observando-as enquanto entravam. Novamente comentou com a avó que, por sua vez, não quis falar no assunto e as duas seguiram com o atendimento.

Finalmente, quando já estava mais velha, dona Zizi resolveu se iniciar no candomblé angola. Escolheu o terreiro que era dirigido por dois pais de santo considerados precursores dessa modalidade de candomblé em Ladário: Pai Aderbal e Pai Cocota, cujo nome de batismo era Sebastião. Segundo dona Zizi, ao passar pelo ritual de iniciação, Cocota lhe teria revelado que ela só trabalharia com sua *linha esquerda*, ou seja, com os exus e pombagiras. Foi assim que conheceu Seu Corisco, espírito de um dos cangaceiros da turma de Lampião, que conforme o relato de Dona Zizi “prostrou o joelho e pediu *agô*”, ou seja, perdão, ao que “manda no mundo”. Desde então, o exu *trabalha* para a caridade como forma de se redimir da vida encarnada permeada pela violência. Dona Zizi sempre o descreveu como homem justo, que ajuda quem precisa.

Seu Corisco, de acordo com dona Zizi, é um *exu-catiço*. Na hierarquia do candomblé angola da região de Ladário e Corumbá, *catiço* é o termo usado para denominar aquelas entidades que são consideradas espíritos de mortos. Estes que incorporados aos fundamentos do candomblé, especialmente ao que ela era praticante, trabalham sob a chefia das entidades consideradas “mais evoluídas”, como é o caso dos caboclos e pretos-velhos, ou, ainda, como

<sup>2</sup> Grande Hotel é o nome de um empreendimento hoteleiro, construído na década de 1940, na cidade de Corumbá/MS e localizado na esquina das ruas Frei Mariano e Dom Aquino. Naquela época, o atual município de Ladário, onde dona Zizi cresceu fazia parte de Corumbá, sendo emancipado apenas em 1954.



*escravos* dos Orixás.<sup>3</sup> Segundo Filene (2019) a definição de catiço teria a ver com a noção de “mestiço”, o que demonstraria o processo de miscigenação e de contato interétnico associados à própria construção de identidade nacional, ao mesmo tempo em que indicaria o grau de evolução da entidade:

Os catiços são as entidades corporificadas que se manifestam na umbanda, muitas vezes chamados de Exus Catiços, que são de castas mais “elevadas”, das linhagens de exus que governam os demais. Os catiços trabalham nas linhas dos orixás, sendo trabalhadores deles. Guardiões, executores, e trabalham tanto na luz quanto nas trevas. [...] O “castiço” é uma classificação mais recorrente nos candomblés, onde a preocupação com a linhagem, origem e africanidade é maior (Filene, 2019:27).

A definição do autor se alinha, em parte, com o que os interlocutores desta pesquisa falam sobre as entidades. O termo catiço, contudo, pode se referir ao local que a entidade ocupa na hierarquia do terreiro sem estar vinculado a uma entidade específica, pois é equivalente a espírito desencarnado. Assim, exu catiço, para meus interlocutores, é o modo como os candomblecistas nomeiam as entidades que trabalham no terreiro. Não especificam, no uso deste termo, qual o grau de evolução de dada entidade, utilizando, como veremos no segundo capítulo, outras denominações para isso, como: *falange*, *chefe de falange* ou *exu-chefe*.

## **1.2 As diferentes faces de Exú: definições e transgressão.**

Neste tópico procuro entender como as entidades, exus e pombagiras, foram tratados pela literatura antropológica. Como maior parte do meu trabalho de campo foi realizada entre médiuns e clientes ligados a tendas e centros de umbanda, priorizo autores cujas pesquisas também se detiveram sobre estes espaços. Ainda assim, é importante ressaltar a dificuldade de se estabelecer fronteiras rígidas entre a macumba, a umbanda, a quimbanda e o candomblé, pois pode-se ver o movimento de diálogo entre estas práticas religiosas através, especialmente, da figura de Exú e dos exus.

<sup>3</sup> Termo utilizado pelos interlocutores para classificar as entidades, exus e pombagiras, no candomblé, principalmente. Ao incorporar os espíritos dos mortos vinculam-nos a uma das características do Exú orixá, mensageiro, comunicador entre os deuses e os humanos, porém sob a perspectiva de que cada orixá, tem seu(s) exu(s) escravos. Aqueles que executarão trabalhos espirituais e rituais a mando da sua respectiva entidade. Esse termo será utilizado, quando eu estiver pontuando elementos candomblecistas ou apresentando narrativas dos religiosos dos variados candomblés presentes em Corumbá e Ladário, relacionados às expressões e interpretações dos exus entidades, particularmente.

O acontecimento, narrado no início desta introdução, envolvendo o exu Seu Corisco, dona Zizi e seu marido, serve aqui, portanto, como pontapé inicial para tratar das relações tecidas entre esses espíritos, os médiuns que os incorporam e aqueles que os procuram para a resolução de seus problemas cotidianos. Isso resulta em diferentes visões a respeito dessa “energia cósmica”, que, como denomina Rufino (2022), se move entre matrizes religiosas causando frisson nos debates preocupados em defini-lo.

O autor aponta, principalmente, para o elemento paradoxal que caracteriza a figura de Exú (grafia original do autor). Segundo ele, a proposta é pensar através da perspectiva da encruzilhada, na sua produção de possibilidades múltiplas. Exú é acionado para demonstrar sua potência criativa em um movimento de libertação epistemológica. Assim:

Exú baixa em qualquer corpo, fala em qualquer língua, diz o não dito, se não existe palavra, ele inventa, se a compreendemos, ele a destrói para nos lançar no vazio do tombo. Para aqueles que se arriscam no desafio de outras travessias, Exu os assiste, os observa e, dependendo da negociação, pode vir a ajudá-los. Agora, para aqueles que se colocam acomodados nas espreguiçadeiras da certeza, Exu prega peças, os espreitando sob redemoinhos da imprevisibilidade, do virar do avesso, do bater de um lado e gritar no pé da orelha do outro (Rufino, 2022:31).

Para o autor, Exú, enquanto uma divindade, é impossível de ser definido, e vislumbro, através da citação de Rufino (2022) as características para compreender seu poder e alcance de atuação: mobilidade, transgressão, negociação e imprevisibilidade. Junto aos exus, *trabalham* as pombagiras, que são estudadas, principalmente, como entidades incorporadas aos cultos da umbanda, da macumba e da quimbanda (esta última, enquanto uma religião, ou como uma linha de atuação da entidade - entidade quimbandeira). Para Roger Bastide (1961), Reginaldo Prandi (2022) e Vagner Silva (2015), por exemplo, a pombagira é identificada como a mulher de Exu, que teria surgido como o correspondente feminino nos cultos africanos no contexto brasileiro.

Há os estudos que abordam a trajetória do imaginário do sagrado brasileiro, como o da Monique Augras ([1989] 2004) e Marlyse Meyer (1993), seguindo pistas de como as pombagiras foram incorporadas aos cultos afro-brasileiros e quais diálogos inter-religiosos configuraram essa inserção. A primeira autora apontando a relação entre as pombagiras e a força de Yiamí Oxorongá, energia referenciada em localidades centro-africanas, como o poder da feiticeira-mãe, representada por sete pássaros, três trabalhando para o “bem”, outros três trabalhando para o “mal” e um que trabalha para o bem e para o mal. Marilyse (1993), por sua vez, relaciona a aparição da pombagira nos terreiros brasileiros, à figura controversa de Maria de Padilla, amante do rei Pedro de Castella. Marlyse (idem) busca nos registros inquisitórios o uso do poder de interferência de uma “Maria Padilla de Castella” cultuada

entre as mulheres europeias, e traça um ensaio, entre *romances* espanhóis e conjuros encontrados na oralidade de mulheres vindas ao nordeste do Brasil no século XVII. Cristiane Amaral de Barros (2006) disserta que a pombagira adquire os traços de sexualidade que são retirados de Yemanjá (ao colocá-la como a “mãe sagrada”, sincretizada com o arquétipo da Virgem Maria), sendo a pombagira a entidade que recebe atributos relacionados, particularmente, com a sexualidade feminina. Outros(as) autores(as) (Barros, 2015, 2013; Lages, 2012; Capone, 2018), desenvolvem estudos, a partir de um percurso próprio da pombagira, que distanciam a entidade pombagira da entidade exu, pontuando que a existência de um não está atrelada à existência da outra. O movimento da pombagira, até virar uma entidade dos terreiros brasileiros, é resultado de diferentes diálogos de um sagrado que têm como base a sexualidade, a altivez e a representação do arquétipo da “prostituta sagrada” (Barros, 2015).

Exu adquire uma atitude que rompe com os modelos “conformistas do universo, acrescenta a desordem e a possibilidade de mudança” (Trindade, 1985:30). Liana Trindade explora dois movimentos que as pessoas têm sobre as percepções e uso do poder de Exu – orixá -, e dos exus, particularmente. Segundo a autora, a divindade, e por consequência as entidades, representam “as incertezas humanas frente ao debate com os limites do tempo, com as condições sociais estabelecidas, afirmando sua liberdade frente às imposições”. Os exus seriam, assim, representações de pessoas comuns na sociedade brasileira, especialmente tratando-as no conceito-chave de subalternidade e inversão de sua função social (*ibidem*). A desobediência, a persuasão e a irreverência seriam, portanto, os principais atributos da atuação dos exus. Por conta dessas características a relação entre as entidades de esquerda e as pessoas possibilita, através do poder dos exus e pombagiras, a quebra dos limites que não garantem desenvoltura e liberdade. Os sujeitos por meio do acesso ao poder de exu e de seu princípio transformador alterariam, inclusive, o curso do tempo e das condições de existência.

Ainda segundo a análise de Trindade (*idem*), transgressão que caracteriza os exus seria um desdobramento da perda dos quadros sociais de referência a partir da desarticulação sociocultural do escravizado africano. De acordo com seus argumentos, isso teria resultado numa reorganização do sistema simbólico, conseqüentemente, no modo que o poder dos exus é acionado, conforme novas combinações e situações que vão sendo vividas e experimentadas no cotidiano. Nas palavras da autora: “houve o deslocamento de símbolos de uma estrutura lógica de pensamento, para adquirir novos sentidos fornecidos por um outro contexto de relações estruturais” (1985:33).

Neste contexto, os exus, enquanto espíritos dos mortos caracterizados pela sua marginalidade na sociedade brasileira, são incorporados nos terreiros brasileiros como os guardiões da magia e através dela possibilitam a mudança da realidade. Os exus são definidos, dessa forma, como o movimento de proteção frente aos ditames da estrutura de classes que explora e cria situações de vulnerabilidade entre os negros brasileiros. Podemos ver que uma das funções dos exus, através das categorias de trabalho e demanda, nos rituais e na interação com as pessoas é a preservação de alguns elementos da macumba conforme “a necessidade ampla de um setor da população para as soluções mágicas dos seus problemas, quando as estruturas sociais e religiosas se mostram inadequadas para satisfazê-las” (Trindade, 1985:37-38). Segundo a autora: “O que está em jogo não é, portanto, a sobrevivência de uma herança africana, mas sim a força operatória desses símbolos - os exus e pombagiras - e sua importância na interpretação da vivência dos médiuns” (Trindade, idem:41). Assim, o poder dos exus é interpretado de variadas formas, sendo sua agência narrada ao criar condições diversas a partir de uma relação íntima entre pessoa e entidade, sem necessariamente, se alinhar a uma definição ou doutrina específica, o que a autora chama de “individualização”.

Quando a umbanda é vista como objeto de análise, deslocada das correntes que a consideravam uma religião degenerada ou aculturada (Lepassade e Luz, 1972; Ortiz, 1976; Trindade, 1985; Brown, 1985; Negrão, 1994) os exus serão definidos como os aliados mágicos em uma sociedade moderna, industrializada e localizada nas diferenças de classe. Assim é uma sociedade que propõe aos indivíduos objetivos sociais que nunca poderão atingir, criando necessidades que não poderão ser satisfeitas (Capone, 2018). No contexto dos cultos afro-brasileiros, Exu, representa, então, uma solução possível para o conflito entre o ideal irrealizável e uma realidade em que as possibilidades de ascensão social são muito reduzidas. Exu é o dono da magia, o senhor do destino: por seu intermédio, torna-se possível influir na vida cotidiana. Nisso, o Exu africano (cultuado no candomblé) transforma-se para se “adaptar a uma nova realidade, tornando-se definitivamente brasileiro” (Capone, 2018:36).

Segundo Lepassade e Luz (1972) a umbanda seria um modo de atualizar, de forma simbólica, as ambições da elite brasileira. Viés pelo qual se verá nesta literatura a oposição entre a umbanda e a quimbanda - esta última local por excelência dos exus e pombagiras. Mesmo que a umbanda e a quimbanda sejam vistas como opostas, por conta do que representam em uma sociedade mais ampla - ambígua e desigual, entre uma hegemonia idealizada e a supressão dos traços bárbaros e primitivos rumo à civilidade e modernização -

a dominação e a rebelião, tornam-se assim, categorias centrais que localizam os exus e as pombagiras como um eixo de ligação. Para esses autores (idem), a quimbanda preservaria, inclusive, os traços africanos que se expressam pela macumba, frente a uma sociedade que embranquecida e ocidentalizada, localizados em um sistema de valor branco que se opõe às diversas práticas de resistência dos negros. Nas palavras de Lepassade e Luz (1972:16): os exus e pombagiras carregam consigo os signos de uma “contracultura” (Lepassade e Luz, 1972) e de um comportamento “antissocial” (Trindade, 1985) à ordem e aos processos de opressão - doutrinação e domesticação dos africanismos.

Vê-se, por meio das considerações apresentadas por Trindade (1985), Lepassade e Luz (1972) e Capone (2018), a definição da divindade e das entidades como personagens controversos e marcados pela transgressão. Seres espirituais que ameaçam a estabilidade de um sistema religioso que se pretende institucionalizado, e em certo grau, que disputa a legitimidade no campo religioso brasileiro. Entretanto, a invocação e o uso do poder dessas entidades as coloca, também, segundo os autores, como heróis mágicos que atuam conforme a relação entre pessoa e entidade, em constante manutenção e atualização.

Gradativamente os espíritos dos mortos são incorporados aos estudos sobre as práticas religiosas brasileiras de matriz africana. Stefania Capone (2018) apresenta as relações estabelecidas entre candomblé, umbanda e a macumba carioca em um viés, no qual, articulam o trânsito das entidades de esquerda - exus e pombagiras - entre estas matrizes religiosas. A autora destaca a maleabilidade e o fluxo dos elementos que permitem a permanência de Exu, e dos exus, em reorganizações constantes. Isso aconteceria pela busca em estabelecer um sistema coeso de práticas com finalidade em ordenar o local e atuação das entidades. Mas, para além disso, as pessoas em seu cotidiano produzem o que a autora denomina de “uso político” (2018:223), pois os exus e pombagiras participam do que conceitua como “capital espiritual”.

A partir do momento em que a umbanda formaliza um modo mágico-ritual em aliança com as estruturas sociais, os estudos antropológicos (Dantas, 1988; Brown, 1985; Ortiz, 1976), apontam a religiosidade afro-brasileira a partir das hierarquias de poder. Em última análise, a umbanda doutrina as entidades para a sua evolução, através do trabalho e da caridade. Estes autores, como Lepassade e Luz (1972) e Liana Trindade (1985), avaliam a relação entre o desvio, a subversão e a transgressão dessas entidades à elaboração de um modelo religioso, no qual, seu poder e agência são, de certa forma, recalcados. Essa definição

parte de alocar estas entidades como indispensáveis, com poder imensurável e imprevisível, por isso temidas, motivos pelos quais precisam ser controladas. Assim, seria o papel do médium oferecer controle à entidade, simultaneamente à sua própria doutrinação, para não ter a mesma conduta que perpassa a história de vida-morte dos exus e pombagiras, em outras palavras, os perigos dos vícios, dos comportamentos moralmente desviantes e impróprios.

Neste contexto definem-se as figuras dos *exus-pagãos* e dos *exus-batizados*. Essa diferenciação torna-se um modo de operar dentro da institucionalidade em contraste com a clandestinidade. Em outras palavras, o que é legítimo e o que não está no campo da legitimidade. Ainda assim, exus e pombagiras, continuam sendo vistos como personagens essencialmente marginais e com baixo grau de desenvolvimento evolutivo. Ainda agarrados aos vícios, à sexualidade e ao desvio (Lepassade & Luz, 1972; Trindade, 1985 e Contins, 1983). De todo modo, pessoas e espíritos, pagãos ou batizados, transformam a realidade em conjunto. Dessa forma, segundo Trindade (1982):

Temos de um lado a codificação do comportamento sócio-cultural proposto pela cultura dominante, e, de outro, as estruturas sociais e culturais vividas e concebidas pelos agentes sociais. A oposição nas relações entre esses domínios é dialética, porém não ocorre uma superação da oposição entre os dois pólos. A interação de ambas as perspectivas mantém o equilíbrio instável e transitório do sistema social, uma vez que não resulta na prevalência nítida de um dos universos. Nesse processo interativo, os indivíduos introjetam a ideologia proposta pelas estruturas oficiais e as interpretam. Reconstroem a realidade através dos conceitos e princípios de conduta adequados às formas possíveis de adaptação social, sempre que os modelos propostos pela cultura dominante se revelam inoperantes (Trindade, 1982:35).

O viés adotado pela autora possibilita analisar um certo modelo de negociação entre ambas as partes - doutrina e prática cotidiana - avaliando-as como dois pólos que não se anulam completamente. Pois, desse modo, torna-se possível pensar nos agentes sociais que confeccionam fôrmas de adaptação social, neste caso, por intermédio dos exus e pombagiras. Embora não sejam consideradas duas propostas opostas ou sobrepostas, a imposição de limites na atuação das entidades, particularmente as da linha esquerda será analisada como um condicionamento na produção da vida cotidiana dos religiosos, sendo:

Desde que os princípios propostos para a evolução dos exus prescrevem a conformidade aos padrões socioculturais de conduta, atingir essa evolução das entidades implica na perda, para os indivíduos, de possibilidades mágicas de mudanças em suas situações existenciais. [...] A repressão aos exus, corresponde, ao nível de experiência psicológica vivida pelos seus adeptos, à negação dos traços de personalidade de seu cavalo e, portanto, à alteração de sua identidade. Já ao nível social, essa repressão interdita a ação espontânea dos indivíduos evitando

que os impulsos subjetivos interfiram no processo de aceitação das normas sociais (Trindade, 1982:35).

Quando os exus, vinculados à doutrina umbandista, são localizados em conformidade com os padrões socioculturais de conduta - entre o que é moral e imoral - vê-se a defesa da autora em apresentar os exus e as pombagiras como aquelas entidades que extrapolam os limites de suas definições, principalmente, pelo uso subjetivo que as pessoas podem fazer ao acionar o poder de tais entidades. Assim, a domesticação e moralização dos exus e das pombagiras dentro da umbanda funcionam como um recurso para que os médiuns e clientes não tenham as mesmas condutas. Não obstante, é justamente a proximidade dos exus e pombagiras com os seres humanos que os caracteriza como malandros, prostitutas, assassinos, isto é com os estigmas de marginalidade aliados à vida de desvios morais.

Em última instância, a negação de traços de personalidade, e comportamento, assimilados aos desvios (baseados em uma ética e moral religiosa) inibem a ação espontânea e liberta das pessoas em interação com os exus e pombagiras. Porém, é o princípio de transgressão que possibilita abrir brechas naquilo que as pessoas não podem mudar de modo efetivo nas estruturas sociais as quais estão inseridas. Por meio da dialética, portanto, que ocorre a prática e o estabelecimento de uma doutrina (orientação de condutas e comportamentos) com finalidade na evolução dos exus. O trabalho torna-se o centro do estímulo dos sujeitos. Pois, é por meio dele que se fortalece o vínculo entre pessoa e entidade. Colocando-as em contato íntimo e individualizante através da incorporação. Trindade (1982) verá nos exus um modelo de dinâmica social que permite às pessoas avaliar e considerar necessidades existenciais ao se relacionar com essa ligação íntima presente na incorporação e interação com as entidades. Segundo a autora:

Exu, concebido pelos agentes sociais como força existente nos homens e, externo a eles, é o princípio da dinâmica social. Esse significado africano de Exu, transpondo a um novo contexto social, introduz a noção de liberdade e de ação possível ante os sistemas estruturados, configura simbolicamente a mudança ainda não realizada (1982:36).

Por fim, como mostra Banaggia (2008) os autores das décadas de 1970 e 1980, estavam interessados em desvelar o que o sistema simbólico das religiões afro-brasileiras reproduziam da sociedade mais ampla, priorizando a vida nos terreiros e, assim, as interlocuções dos religiosos. Entretanto, esse *ethos* do povo de santo vinculado às relações complexas modernas e de classe, reverbera em uma análise que protagoniza a fala do pesquisador em detrimento dos seus “nativos” criando uma fronteira entre o conhecimento êmico e o científico. Ainda segundo o autor (*idem*) este contexto pressupõe e produz a figura

do especialista como o único a ser capaz de avaliar e explicar aquilo que estaria “por trás” do sistema simbólico apresentado no discurso nativo, o acabaria reificando a ideia de subordinação presente nesses textos. Sendo assim, nos textos “afro-brasileiros” é um recurso explicativo e conceitual que vê as religiões ditas afro-brasileiras, segundo Goldman (2008): “como entes mergulhados em uma historicidade que não lhes pertence, cabendo a elas, tão somente, resistir a esse fluxo temporal externo [...] ou acomodar-se a ele - passando, assim, a sofrer transformações que apenas repercutem aquelas, mais fundamentais, da sociedade abrangente” (Goldman, 2008:109). Esta ponderação dará fôlego para que a partir da década de 1990, autores como Ordep Serra (1995) e Lísias Negrão (1994) pensem o terreiro não somente na perspectiva de manutenção e permanência das características e elementos afro-brasileiros como um processo de resistência, sempre em relação a algo precedente. Mas sim de um envolvimento e engajamento de criação de estratégias entre pessoas, e delas com os seres espirituais que permeiam seu modo de ver e experimentar o mundo.

### **1.3 Entre trabalho, demanda e obrigação: sobre o que os exus fazem.**

O objetivo desta dissertação é compreender como se organizam as relações entre pessoas que circulam por distintas religiões de matriz africana e entidades conhecidas como de linha esquerda ou *povo da encruza* - em especial os exus e as pombagiras - a partir das categorias locais de *trabalho*, *obrigação* e *demanda*, nos municípios vizinhos de Corumbá e Ladário, ambos localizados no Pantanal sul mato-grossense. A escolha pela análise etnográfica desses termos se deu pela frequência com que eram mobilizados pelos meus interlocutores quando estes me contavam, durante o trabalho de campo, sobre as suas experiências de convívio com os espíritos. Assim, se por um lado, essas noções podem ser separadas para fins de análise, por outro, veremos como elas parecem completamente entrelaçadas no discurso e nas práticas dos meus interlocutores.

Embora os terreiros de umbanda e candomblé tenham servido como base para o trabalho de campo, ressalto que as discussões aqui propostas não estão limitadas por esses terreiros. Em outras palavras, a etnografia sobre a qual se apoia a dissertação não é resultado de minha participação regular em um ou outro terreiro específico, algo comum na produção antropológica sobre as religiões de matriz africana no Brasil. Ao contrário, procuro mostrar como as relações entre essas entidades (exus e pombagiras) e as pessoas (sejam médiuns ou clientes) extrapolam os limites espaciais das chamadas *casas de culto* se desdobrando em efeitos cotidianos. Dentre outras maneiras, isso pode ser percebido nas interpretações dos



meus interlocutores sobre situações e acontecimentos que vivenciam e que vinculam à presença dos espíritos que os acompanham.

Nesse sentido, me apoio principalmente no trabalho de Vânia Cardoso (2007) que ao analisar as interações entre médiuns e suas entidades em um terreiro no Rio de Janeiro, aponta que suas relações se estendem para além do terreiro, interferindo no cotidiano familiar e doméstico das pessoas. Segundo a autora, ao narrar histórias do “povo da rua”, exus e pombagiras criam relações com seus médiuns e clientes para além do espaço do terreiro. Eles são classificados como “guias”, ou seja, entidades que orientam as pessoas em sua trajetória espiritual, mas, também em sua vida terrena, que é marcada pelos seus conselhos e proteção. Isso desdobra-se em uma relação íntima entre pessoa e espírito, pois a concepção de experiência de vida e de pessoa, corpo e espírito não se dissocia da marca e presença das entidades. Nessa direção, a alimentação e o cuidado com o “povo da rua” fortalecem e atualizam seus vínculos com as pessoas. Em constante interação e negociação, portanto, pessoas e espíritos compartilham as experiências, e por isso, um modo de presenciar e “narrar o mundo” (Cardoso, 2007).

Além disso, ao contrário da literatura antropológica das décadas de 1970 e 1980, estou mais preocupada em compreender, da perspectiva dos meus interlocutores, como se organizam suas relações com as entidades não humanas que fazem parte dos seus cotidianos, do que em estabelecer definições *a priori* a respeito dos exus e pombagiras. Assim, além de Vânia Cardoso, a dissertação se apoia também no trabalho de Blanes & Espírito Santo (2013) e outros autores contemporâneos (Ahlert, 2016, 2019, 2021, 2024; Mello, 2020; Dalmaso, 2018; Bulamah e Dalmaso, 2019; Flaksman, 2014; 2016) que nos instigam a explorar as agências dos espíritos a partir dos efeitos visíveis que produzem na vida das pessoas, bem como as consequências desses encontros (Blanes & Espírito Santo, 2013).

Para meus interlocutores, de modo geral, definem/classificam exus e pombagiras como espíritos de mortos, de pessoas que em algum momento foram vivas e que agora habitam um plano extraterreno chamado astral onde trabalham para sua evolução espiritual. Exus e pombagiras estão nos locais de trânsito e mobilidade dessas pessoas. Conhecidos como os guardiões dos caminhos, da rua, das encruzilhadas, a atuação desses espíritos pode ser percebida na produção de situações ordinárias e extraordinárias, no limiar entre o público e o privado, o sagrado e o mundano. Sejam eles catiços, como o exu de dona Zizi mencionado acima, batizados ou pagãos, como os classificam meus interlocutores umbandistas, diz-se que exus e pombagiras vem a terra tendo como *missão trabalhar*, por meio da caridade, junto a seus *cavalos*.<sup>4</sup>

Meu argumento é o de que exus e pombagiras atuam como articuladores do cotidiano ao solucionarem, por meio de seu trabalho, situações consideradas pelos meus interlocutores como difíceis e, por vezes conflituosas, entre as pessoas. No discurso antropológico (Capone, 2018) exus e pombagiras são caracterizados por estar nos espaços de trocas e negociações. Exú, orixá, é o “dono do mercado”. Simultâneo a isso, os exus têm domínio sobre os caminhos, as encruzilhadas, sendo caracterizado, como mencionei acima, pela mobilidade. Como aponta Luiz Rufino (2022), estão nas frestas, nas rachaduras, da vida ordinária configurada por sistemas rígidos de conduta e participação social. Figuras que transgridem a norma, desorganizam para organizar, são, como apresenta Liana Trindade (1985), entidades que possibilitam auxiliar e modificar a realidade. O argumento da autora é que, ao acionar o poder dos exus, os fiéis dão a exu características que os colocam no centro da produção de pontos de vista e interpretação de ocorrências cotidianas, em contraste, inclusive, com a doutrina almejada por esta ou aquela casa religiosa.

#### **1.4 Gira de exu: o trabalho de campo entre os santos, as casas e a encruzilhada**

*A Maria pode entrar e sair daqui a hora que ela quiser. Ela conquistou todo mundo. Maria é da família, pô!*

(David, neto de dona. Zizi, abril de 2023).

Comecei a “catar folhas” (Goldman, 2003) antes mesmo de saber o significado da expressão. Em 2018 fui selecionada, entre vários alunos e alunas da graduação em Ciências Sociais, da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), para ser bolsista do projeto de pesquisa que tinha como finalidade, em parceria com o Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), a elaboração de um dossiê que subsidiaria o registro do Banho de São João de Corumbá e Ladário como patrimônio imaterial nacional.

Assim, o recorte espacial desta pesquisa localiza-se nas chamadas “cidades irmãs”, Corumbá e Ladário, que, nos registros oficiais, são fundadas como vilarejo, quase que simultaneamente. Em 1778, no segundo dia do mês de setembro, Miguel Rodrigues,

<sup>4</sup> Termo usado pelos interlocutores para autodescrever-se. Entre meus interlocutores, o termo equivalente a cavalo da entidade, ou seja, aquele que o espírito “monta” para trabalhar, seria médium ou burro, tanto no candomblé, como na umbanda.

ordenado por Luis Albuquerque de Mello Pereira e Cáceres, estabeleceu acampamento na região que hoje seria Ladário, descendo o rio seis quilômetros de distância de Corumbá. Esta última foi fundada como vilarejo no dia 21 de setembro do mesmo ano por Marcelino Ruiz Camponês. Ambas se localizam à margem direita do Rio Paraguai, e fazem divisa com as cidades bolivianas de Puerto Quijarro e Puerto Suárez. Corumbá elevou-se a distrito em 1838, época em que se chamava Arraial de Nossa Senhora da Conceição de Albuquerque. Após sua emancipação passa a se chamar Freguesia de Santa Cruz, sendo palco das últimas batalhas da Guerra da Tríplice Aliança (1864 -1874). Ladário constava como elevado a distrito de Corumbá, no ano de 1896, emancipando-se em 1954. Cidades que, por serem portuárias, após a retomada pós-guerra da Tríplice Aliança (1864 - 1874), são reconstruídas e tornam-se um dos pontos mais importantes para o comércio internacional de mercadorias e matéria prima por ser o canal de ligação com a Bacia do Prata.

O conjunto arquitetônico do Casario do Porto, atualmente patrimônio tombado pelo IPHAN, em Corumbá, foi o epicentro comercial da cidade e do estado de Mato Grosso antes de sua divisão em 1977.<sup>5</sup> As oportunidades de emprego na construção civil, no comércio portuário, posteriormente na construção da Ferrovia Noroeste Brasil (inaugurada em 1952) foram atrativos que trouxeram para Corumbá e Ladário um contingente expressivo de novos habitantes. Essa fase ficou marcada na memória de Da. Zizi, que o recordava como um período glamouroso da cidade de Corumbá. Ela descrevia as peças de teatro, filmes que assistiu nos cinemas da cidade, o fluxo de pessoas que iam e vinham. Além disso, a sede da Marinha em Ladário também teve influência no fluxo migratório para aquela região e, a partir do final do séc. XIX, início do séc. XX, possibilitou a vinda de pessoas e famílias de outros lugares do Brasil. Ainda hoje, pode-se observar o fluxo de mobilidade e trânsito de pessoas nas duas cidades, por conta da Marinha.

Tal contexto foi fundamental para compreender a diversidade sociocultural nas cidades de Corumbá e Ladário, e por consequência, as inúmeras possibilidades e organizações na vida cotidiana e nas relações que se estabelecem entre as pessoas dos dois lugares. Isso pode ser percebido pelo reconhecimento que os habitantes exaltam quando dizem, que [aqui] todo mundo se conhece. As cidades-irmãs são conhecidas por conta das festividades dedicadas aos santos católicos e pelo número expressivo de tendas, terreiros e casas que fazem cultos domiciliares e que também se envolvem nas celebrações. As festas

<sup>5</sup> O estado de Mato Grosso foi dividido em 11 de setembro de 1977, em duas unidades federativas: Mato Grosso e Mato Grosso do Sul, em um processo sancionado pelo presidente Ernesto Geisel, durante o regime militar.

dedicadas a santidades e entidades estão, inclusive, em itinerários turísticos oferecidos por agências e produtores culturais das duas cidades. O ponto ápice dessa expressividade religiosa é visto, por exemplo, no Banho de São João. Momento do ano em que podemos ver as famílias descerem com São João Batista e Xangô, a fim de dar banho no santo/orixá no Rio Paraguai, para cumprir com mais um ano de promessa.

Em 2019, cerca de um ano depois da pesquisa para a elaboração do dossiê sobre o Banho de São João mencionado acima, Erzira Oliveira dos Santos, apelidada carinhosamente de dona Zizi, uma das festeiras entrevistadas se tornou interlocutora do meu trabalho de conclusão de curso de graduação em ciências sociais. Construimos, ao longo de cinco anos, uma relação de amizade, confiança e cuidado. Tornamo-nos confidentes uma da outra. Eu passava aproximadamente quinze dias, por mês, hospedada em Corumbá, e frequentava a sua casa todos os dias durante a minha permanência na cidade. Nossa interação foi constante e criou laços de intimidade. Ela me disponibilizou seu tempo, conversas durante tardes inteiras. Me apresentou sua família e outras pessoas de quem me aproximei ao longo do trabalho de campo para esta dissertação.

Como forma de relacionar a história de vida de uma personalidade de Ladário, com a produção histórica e marcos da memória da comunidade ladarense, a monografia de conclusão de curso teve como objetivo geral apresentar a trajetória religiosa de dona Zizi, sua relação com o catolicismo e o candomblé.<sup>6</sup> Foi como conheci outros personagens, vivos e mortos, pessoas e seres espirituais que trouxeram maior dinâmica às situações e histórias narradas por ela. A partir de nossas conversas pude conhecer o desenvolvimento do candomblé angola na região, as disputas e negociações que estabelecem suas práticas como uma doutrina religiosa estável e estruturada, bem como a rede de relações que se forma a partir da comunidade de santo na qual ela esteve envolvida.

Em Ladário, desde o final dos anos 1940 e início do ano de 1950, dona Zizi se destacou por ter feito parte desse momento de expansão da religião Candomblé Angola e da própria cidade, que se organizava rumo à emancipação. Ao longo de sua vida construiu uma participação ativa não só na expansão do candomblé angola na região, como também na organização social e política da cidade. Mulher negra, festeira devota de São João Batista, transitou com desenvoltura por diversos campos dos debates públicos, com cargo na câmara

<sup>6</sup> *Estudo de caso sobre as memórias de uma afro-religiosa de Ladário* – (trabalho de conclusão de curso em ciências sociais – Fach/UFMS, 2020)

legislativa do município, além de priorizar as manifestações culturais daquela comunidade. Enquanto ocupava o cargo de vereadora, debateu melhorias para o bairro onde morou, sendo lembrada pelos seus vizinhos por ter reivindicado a rede de eletricidade e o asfaltamento das ruas de bairros periféricos. Mesmas vias que em anos anteriores eram tomadas pelas pessoas quando, em sua residência, oferecia festas e homenagens aos seus santos, orixás e entidades de devoção. Ao longo de sua vida, dona Zizi também atuou como carnavalesca, principalmente junto ao Bloco Boa Esperança, herdado de seu pai e composto por foliões que ocupavam a rua de sua casa, desde o final da década de 1930. As festas eram a marca da família de dona Zizi, sendo o São João e a quadrilha sempre lembrados por aqueles que frequentavam sua casa. Além desses eventos, as homenagens a Seu Corisco são outros momentos marcados na memória da família, de seus vizinhos e amigos, pela irreverência do exu e pelo reconhecimento de seu trabalho nos serviços espirituais.

Nos últimos anos me dediquei a procurar compreender o percurso religioso de dona Zizi e a força de Seu Corisco na resolução de dilemas práticos de sua vida cotidiana. Apesar de ter trabalhado com Seu Corisco por quase toda a sua vida, dona Zizi transitou por diferentes espaços religiosos, não raro de matrizes opostas. Filiada inicialmente ao candomblé de Angola, cujo desenvolvimento na região se confunde com a sua própria biografia, ela também se mantinha católica, sendo batizada, crismada e casada na Igreja. Posteriormente, quando nos conhecemos, ela dizia que havia se tornado evangélica e ministrava cultos domiciliares (conhecidos pelos evangélicos e neopentecostais como *células*) com o auxílio de seu vizinho Daniel, pastor da igreja neopentecostal próxima à sua casa. No entanto, quando nos tornamos mais íntimas, dona Zizi me guiou em direção a um quatinho, dentro de sua casa. Nele havia, em um altar de madeira improvisado, imagens de gesso de São Jorge e Iemanjá, os assentamentos de Omulu e Iansã e um armário onde guardava as roupas que outrora usava. “Seu Corisco nunca me abandonou”, ela me disse certo dia, nos dias de *célula* ele fica aí fora.

Infelizmente, dona Zizi faleceu em 2023, pouco antes de completar 90 anos de idade. No seu funeral, sua vida foi celebrada e homenageada entre familiares de sangue e de santo, amigos próximos, clientes que ela atendia junto com Seu Corisco e vizinhos que mantinham relação com a família. Embora de luto, sua filha Bethe dizia, “Maria, mamãe não queria tristeza não”, e continuou, “ela era alegre”. Suas piscadelas, gargalhadas e expressões de controvérsia são memórias que guardo com carinho. Lembro que ela dizia aos outros: “Maria vai ser a última filha que vou raspar pra Iansã”. Eu fugi dessa responsabilidade,

porém aprendi como me conectar com essa parte que eu *carrego*. A partir desse cruzamento entre caminhos, o meu e de dona Zizi, me entendi antropóloga.

Seu funeral aconteceu poucos meses depois de minha mudança para Corumbá.<sup>7</sup> A notícia de sua partida foi sentida por toda a cidade de Ladário. O prefeito compareceu e prestou condolências. Seus filhos e netos aparentavam estar satisfeitos, com a *missão* que a matriarca cumprira neste plano (dos humanos encarnados). Ao fim do funeral, quando estávamos no cemitério, o último ato, de um de seus irmãos de santo mais antigos, foi quebrar sua *quartinha*, recipiente de porcelana onde ficava assentado seu orixá de cabeça.

Em todos os nossos encontros, dona Zizi me dizia: “é pra voltar, viu, Maria?!”, e, bom, voltei várias vezes. No momento de seu funeral percebi que me despedia de quem com generosidade compartilhou seus segredos, indicou mistérios e produziu comigo meu eu antropóloga. Seu Corisco provavelmente olhava a cena gargalhando da estrada que percorria até voltar para aquela casa. Ele estaria, enfim, “do lado de fora”, como ela costumava dizer.

A convivência com dona Zizi e a oportunidade de poder acompanhá-la em alguns dos atendimentos que fazia em sua casa permitiram que eu ampliasse a minha rede de relações em Ladário e Corumbá. Além disso, a pesquisa sobre o Banho de São João possibilitou minha aproximação de outros festeiros, especialmente dos praticantes das religiões afro-brasileiras. Portanto, se a etnografia que embasa essa dissertação começa com dona Zizi, devo dizer que ele não se restringe a ela ou tampouco ao barracão que ela frequentou durante boa parte de sua vida. Entretanto, de forma cíclica, o desenvolvimento do trabalho de campo, ao mesmo tempo em que se expandia para novas percepções e olhares, retornava ao ponto de partida. A relação com a dona Zizi, por ter se tornado mais constante e íntima, adquiriu novos contornos e me inseriu em uma rede mais ampla de pessoas ligadas ao candomblé e à umbanda. Portanto, as próximas linhas serão dedicadas a apresentar outras interlocutoras dessa pesquisa que, assim como ela, são líderes religiosas reconhecidas localmente. Personalidades que conheci por meio dos estudos sobre o Banho de São João e em decorrência da minha circulação por casas religiosas da região, como as tendas de umbanda, as quais me filiei inicialmente como *cliente*. Como pretendo mostrar, esses espaços constituem-se em pontos estratégicos para ampliar o repertório sobre situações etnográficas que envolvem as entidades, exus e pombagiras, na produção de combinações e interpretações do cotidiano.

<sup>7</sup> Em 2023, passei em um processo seletivo para professora substituta de sociologia no Instituto Federal de Mato Grosso do Sul (IFMS) no campus de Corumbá e, por este motivo, me mudei para a cidade.

Uma das principais interlocutoras desta dissertação foi Mãe Janete Tinoco, que conheci ainda durante o trabalho sobre Banho de São João em Corumbá. Mãe Janete que, assim como dona Zizi, faleceu enquanto eu executava meu trabalho de campo, se apresentava como *yalorixá*, zeladora de santo, pertencente à umbanda *omolocô*. Segundo suas palavras, a umbanda *omolocô* é uma religião “que trabalha cruzada”, isto é, que “mistura fundamentos do candomblé e da umbanda”. Mãe Janete trabalhou com Seu Corisco, exu que, diferente de Seu Corisco de dona Zizi, se autodenomina como *egun* e não exu-catiço (ou batizado). Sobre a diferença de nomenclatura, mãe Janete me explicou que *egun* é se declarar como espírito de morto, porém se coloca em um outro grau na hierarquia das entidades do terreiro. Isso porque, ao se caracterizar como *egun*, particulariza-se como um espírito desencarnado que, mesmo sob a doutrina umbandista, tem atuação controversa, o que, nas suas próprias palavras, significa ter agência para subverter as ordens dos *patrão*. Patrões é o modo que os interlocutores denominam as entidades da *linha direita*, pelo grau de evolução que estas entidades possuem, seriam elas, os pretos-velhos e caboclos, de modo geral, e outras variações de modo específico em cada casa religiosa.

Convivi com dona Janete por aproximadamente seis meses, entre os anos de 2019 e 2020. Durante esse período estabeleci vínculos de amizade com ela, sua família de sangue e de santo. Frequentei sua tenda, que também era chamada de terreiro, para facilitar as explicações sobre as liturgias e em qual matriz religiosa estava inserida. Embora minha presença nos rituais dirigidos por mãe Janete não tenha sido contínua, foi suficiente para que eu percebesse que o exu de mãe Janete era a entidade com maior prestígio e visibilidade da casa. Além disso, me permitiu conhecer e criar vínculos com alguns de seus clientes e filhas de santo. Em uma das festividades realizadas na sua casa, dona Janete me apresentou à mãe Elenir. Carinhosamente chamada de *madrinha* pelos seus filhos de santo, Mãe Elenir, se autodenominava “zeladora de santo”, da mesma forma que Mãe Janete, mas, ao contrário da última, dirige o que denomina de centro espírita de umbanda branca, aludindo ao diálogo com o espiritismo kardecista. Junto com mãe Janete, mãe Elenir e outras pessoas chamadas de clientes e médiuns vinculados aos centros de umbanda em Corumbá e Ladário me ajudaram a pensar as questões aqui desenvolvidas.

Desde então comecei a transitar entre vários espaços religiosos, confraternizando com médiuns e entidades que se disponibilizaram a me receber. Certa vez, dona Janete, me disse que eu tinha deveres a cumprir com as entidades que me acompanhavam. De acordo com ela havia uma cigana poderosa no meu *carrego*, ou seja, entre as energias e entidades do meu

plano espiritual. Nas palavras de dona Janete, essa pombagira “precisava trabalhar e o tempo de espera para isso estava terminando”. Para isso, eu teria que “abrir minha gira”, isto é, possibilitar, a partir de rituais de iniciação, o meu desenvolvimento como médium e, conseqüentemente, permitir que essas entidades trabalhassem, pois havia obrigações a cumprir. Enquanto isso não acontecia, eu ficaria suscetível a qualquer tipo de demanda.

Durante o trabalho de campo, meu desenvolvimento mediúnico não foi uma questão apenas para dona Janete. Certa vez, recebi um convite para participar de uma festa para o exu Seu Veludo. Essa entidade incorporava em um médium do candomblé de Ladário, no qual havia se iniciado há pouco tempo. Mãe Virgínia, era quem dirigia o terreiro em que o médium e a entidade trabalhavam. A mãe de santo havia aberto seu barracão há pouco meses antes da data da festa. Maria Padilha, a pombagira da mãe de santo observava a celebração, quando de repente me perguntou se eu pretendia, em algum momento, *abrir gira*, pois a minha pombagira “estava do meu lado”. Respondi que não pensava em me iniciar em qualquer religião. Apesar disso, Maria Padilha insistiu para que eu passasse pela experiência da incorporação. Mesmo negando o seu pedido, as entidades presentes no terreiro incitaram a incorporação dessa entidade cigana que “estava comigo”. Tive algumas sensações e sintomas, para mim, estranhos, porém, a incorporação não ocorreu por completo.

Os dias seguintes foram confusos e percebi que algo não estava bem. Eu sentia meu corpo cansado, enquanto minha audição parecia não captar mais os sons ao meu redor. Recordo que descrevi o que estava sentindo para uma amiga da seguinte forma: “parece que não consigo firmar meus pensamentos”. Essa amiga não fazia parte da chamada “comunidade de santo” de Corumbá e Ladário, mas frequentava alguns terreiros de candomblé em Campo Grande. Ela me orientou a procurar um pai ou mãe de santo que eu confiasse para diagnosticar se meu problema era de ordem espiritual ou não. Foi então que me dirigi até o centro de umbanda de Mãe Elenir em Corumbá, para conversar com Seu Vigilante, o exu-chefe do local, e quem organiza o trabalho das entidades de esquerda da casa. Este exu vem de uma etnia cigana do Oriente e é famoso pela realização de trabalhos bem-sucedidos, possuindo uma clientela fiel e numerosa.

Seu Vigilante me prescreveu banhos e orações, além de me revelar que, naquele momento em que a mãe de santo, tomada por Maria Padilha, me levou para o centro do espaço do terreiro induzindo a incorporação, acabou abrindo o campo de trabalho das entidades que me acompanhavam. Como eu não tinha habilidade em conter essas energias, o resultado foram os sintomas que descrevi acima. Além disso, o exu pediu para que eu



continuasse o “tratamento de limpeza para controlar as entidades e trazer a harmonia para meu plano espiritual”. Para isso eu precisei passar por uma série de rituais, dentro e fora do espaço do terreiro, como banhos na cachoeira, práticas de *louvação* (homenagens às entidades da casa), o trabalho de transporte (que será descrito no segundo capítulo) e o trabalho de *levantamento de anjo de guarda* (cujo objetivo é potencializar o elo entre pessoa e orixá, na umbanda praticada por Mãe Elenir).

Assim, acabei me vinculando ao centro espírita de umbanda de Mãe Elenir como cliente, e pouco tempo depois, conforme a convivência se intensificou, me tornei o que as pessoas chamam de *agregada*, isto é, uma pessoa que não é iniciada, mas que tem tarefas e funções na organização do espaço e dos rituais. Ser um agregado também possibilita ter acesso a conversas e relações que não estão disponíveis para clientes. Ao longo do tempo, me aproximei dos médiuns e dos clientes daquele centro e participei das festas, trabalhos e rituais privados, por aproximadamente dois anos, entre 2020 e 2022. Em todos os trabalhos, fosse com as entidades de esquerda ou da linha direita, me consultei, pedi conselhos e fui orientada a ter mais cautela quando estivesse em outros espaços religiosos. Dentre os cuidados que eu deveria tomar, estavam, por exemplo, não participar de festas de entidades de esquerda ou, ao menos, evitar aceitar bebidas e cigarros dessas entidades. Isso para que as energias, das entidades e as minhas, não se cruzassem, considerando que esse contexto teria interferência nas limpezas que a mãe de santo me indicava.

Tais situações etnográficas me levaram a perceber que, de onde eu estava, não seria mais possível um trabalho de campo baseado em descrições exaustivas e que em alguns momentos deixaria a máquina fotográfica de lado para participar dos eventos. Como no relato de Favret-Saada (2005) a respeito de sua pesquisa sobre feitiçaria em Bocage, no sul da França, compreendi que estava sendo involuntariamente envolvida em uma teia de onde não era possível apenas observar. Conforme as palavras da autora, eu também estava passando por uma experiência na qual:

[...] exigiam de mim que eu experimentasse pessoalmente por minha própria conta – não por aquela da ciência – os efeitos reais dessa rede particular de comunicação humana em que consiste a feitiçaria. Dito de outra forma: eles queriam que aceitasse entrar nisso como parceira e que aí investisse os problemas de minha existência de então. No começo, não parei de oscilar entre esses dois obstáculos: se eu “participasse”, o trabalho de campo se tornaria uma aventura pessoal, isto é, o contrário de um trabalho; mas se tentasse “observar”, quer dizer, manter-me à distância, não acharia nada para “observar”. No primeiro caso, meu projeto de conhecimento estava ameaçado, no segundo, arruinado (Favret-Saada, 2005:157).

Sendo assim, no meu campo fui convidada a “rodar na gira” e entrar no jogo das interações que envolvem as pessoas e espíritos, e foi por esse caminho que compreendi a importância da presença dos exus e das pombagiras, na vida dos meus interlocutores. Segundo Favret-Saada (2005) deixar-se afetar pelo campo e experiências decorrentes dele, trouxe novas percepções sobre o fazer antropológico. E Aceitei, então, que meus interlocutores não só me observavam e estabeleciam suas próprias reflexões e interpretações para as situações da minha vida, mas que (justamente por isso), interagiam e interferiram nela a partir de seus conhecimentos sobre o plano espiritual que eu desconhecia. Considero que nossas relações não me afetaram no sentido de viver as mesmas coisas que os sujeitos da pesquisa, a ponto de igualar-se ao chamado “ponto de vista nativo”, mas sim de, a partir de ser “enfeitado” recriar, voltar para a encruzilhada e, como a autora, “ver seu projeto de conhecimento se desfazer” (idem: 160). Pois, esse modo de relação, a partir de dado momento, me deu ferramentas para interpretar, da mesma forma, a partir da agência das entidades, os eventos do meu cotidiano.

Finalmente, embora meus planos iniciais para essa dissertação tenham flertado com a ideia de uma pesquisa circunscrita a alguns terreiros de Corumbá e Ladário, logo compreendi - inclusive com as consequências e sensações que experimentei em meu próprio corpo - que as relações entre médium, entidades e clientes ultrapassam os limites desses terreiros. Em outras palavras, gostaria de dizer que, apesar da relevância do trabalho de campo feito nesses terreiros, a etnografia em que se apoia a dissertação não se restringiu a eles se estendendo para outros espaços (bares, casas, esquinas, encruzilhadas) onde pude interagir e conviver tanto com os espíritos, quanto com as pessoas, de algum modo, a eles vinculadas. Igualmente, a permeabilidade dessas fronteiras também pode ser vista nas histórias narradas sobre exus e pombagiras, tal como nos mostra Vânia Cardoso (2007) quando menciona que a interação entre pessoas e o “povo da rua” produz significados para além do limite do terreiro. A partir da rua, do caminho e da encruzilhada indica-se uma passagem, algum elemento que a pessoa, médium ou cliente, relacionam com a existência do exu ou pombagira.

Nesse sentido, a presente dissertação parte de um local ritualizado e cerimonialista, ela toma outros espaços e setores da vida de meus interlocutores. Em um movimento em que como para outros estudos (Ahlert, 2020; Cardoso, 2014; Dalmaso, 2014) estas questões não são exclusivas de um campo autônomo da vida particular das pessoas. O que é religioso, para meus interlocutores, é cotidiano. A gestão da relação entre pessoas e espíritos encontra-se em afazeres cotidianos e corriqueiros. Ve-se, sob esta perspectiva, que os eventos e as situações

narradas estão relacionadas a uma multiplicidades de elementos e fatores que mobilizam uma forma de entender-se como *gente*, engendrada em uma rede de confluência entre o plano das pessoas e o plano dos espíritos.

Inclusive, indicando a maleabilidade entre estes dois planos. Os exus e pombagiras têm a possibilidade de transitar entre o plano dos humanos e dos seres espirituais. Ao circular entre mundos auxiliam ou interferem na vida das pessoas, produzindo estratégias para resolução imediata dos problemas humanos. Por meio da encruzilhada, como uma categoria que cria epistemologia de contato e atuação, como apontado por Anjos (2006) “Nessa cosmologia, o exu situa-se no começo de todo processo de agenciamento da subjetividade afro-brasileira” (2006:17). Os rituais que presenciei e os quais me engajei, saudar os guardiões dá início a uma série de procedimentos para *alimentar* o “povo da encruza”. Para além das sessões de atendimento, as *giras* de exus e pombagiras, apresentam efeitos exteriores ao espaço exclusivo do terreiro.

### **1.5 Abertura dos trabalhos: estrutura da dissertação**

Além desta introdução onde contextualizo meu trabalho de campo e as considerações finais onde retomo meu argumento e os principais pontos desenvolvidos ao longo do texto, a presente dissertação possui mais dois capítulos.

O primeiro capítulo procura expor eventos da história das cidades de Corumbá e Ladário. Nele busco apresentar acontecimentos históricos da formação de ambas as cidades, especialmente a chegada do candomblé angola, religião estudada por Rodrigo Casalli (2016) no estado de Mato Grosso do Sul. Como será visto, na pesquisa historiográfica do autor as narrativas expressas por seus interlocutores cruzam com histórias que ouvi em primeira mão pelos sujeitos e sujeitas da minha pesquisa. Assim, em um diálogo com o estudo citado, indico as trajetórias de vida de algumas personalidades com as quais convivi durante a etnografia.

Além disso, o capítulo apresenta os espaços religiosos que percorri ao longo do trabalho de campo, assim como seus responsáveis. Seguindo as classificações dos meus interlocutores, que denominam esses locais como terreiros (espaços institucionalizados), terreiros clandestinos (espaços sem documentos formais que atestem ou regulem sua existência) e casas de atendimento (locais onde as consultas com as entidades são, também a residência de seus médiuns), procuro descrever as especificidades de cada um desses lugares

mostrando como são feitos os trabalhos em cada um deles. Por fim, o capítulo aponta para a preocupação, por parte daqueles que entrevistei, com uma certa tradicionalidade que deveria estar presente nas práticas religiosas da região, mas que na prática se mostra mais misturada do que nos seus discursos.

Já no segundo capítulo aponto para os três termos centrais desta dissertação: obrigação, trabalho e demanda e procuro descrever situações etnográficas que mobilizam tais questões da vida cotidiana de meus interlocutores. Como pretendo mostrar, é a partir da ideia de obrigação que se inaugura um canal de comunicação e que se iniciam os vínculos entre as pessoas (nesse caso, principalmente os médiuns) e os espíritos chamados guias. Ao mesmo tempo, é por meio de seus trabalhos, entendidos aqui como uma missão que, simultaneamente, médiuns e espíritos, podem alcançar sua evolução espiritual.

Já a demanda surge como uma espécie de outra face do trabalho, na medida em que é algo *feito* ou *lançado* com o intuito de fazer mal a alguém ou a algum terreiro. Nesse sentido, veremos como boa parte dos trabalhos realizados nos terreiros estão relacionados com a *quebra* dessas demandas e com a proteção daqueles que buscam conselhos nos atendimentos com exus e pombagiras. Paralelamente procuro mostrar como a obtenção de proteção espiritual a partir do trabalho com os espíritos, assim como a alimentação das relações entre eles e os humanos extrapolam os cuidados feitos nos terreiros de umbanda, quimbanda e candomblé, dependendo de ações cotidianas muitas vezes feitas em casa.

## CAPÍTULO I - A ETNOGRAFIA ENTRE RUAS, PESSOAS E EXUS

Considerações sobre as cidades de Corumbá e Ladário serem terra de exu não são incomuns entre seus habitantes e, a fala de Pai Robson, que abre a introdução desta dissertação, é expressão desse entendimento entre os interlocutores desta pesquisa. As entidades de esquerda principalmente os exus e as pombagiras são assuntos constantes em conversas informais. As pessoas ficam eufóricas quando contam situações inusitadas em que *sentiram* a presença das entidades, ao mesmo tempo em que dão testemunhos de seus poderes para resolver adversidades cotidianas. As incorporações involuntárias ou a aparição inesperada dessas entidades para defender seus protegidos, as *lições* que elas executam para “colocar o filho nos trilhos” e os bens materiais que foram adquiridos por meio do trabalho das entidades são alguns dos temas mais recorrentes entre meus interlocutores.

Como resultado da eficácia dos trabalhos feitos por Seu Corisco e das benzeduras de dona Zizi, a fama do poder do exu e os resultados de seu trabalho trazem outras pessoas em busca dos serviços espirituais. Isso amplia a rede de relações do médium e da entidade para além da comunidade de santo, trazendo maior prestígio e acionando a noção de seriedade para os trabalhos executados em cada casa, e particularmente, para o médium que carrega consigo aquela entidade e para a própria entidade. Assim, torna-se corriqueiro o pedido de auxílio para quem já *trabalha* na religião através de indicações de outras pessoas. Os terreiros e médiuns, famosos por seus serviços espirituais, são comumente indicados em grupos de amigos, vizinhos e conhecidos. As cidades de Corumbá e Ladário, em certa medida, apontam para essa efervescência religiosa e constante busca de trabalhos espirituais. As pessoas vêm das mais variadas regiões brasileiras e, também, da Bolívia, para ter consultas, prestar homenagens e fazer suas obrigações nos terreiros de Corumbá e de Ladário.

No trajeto, entre um terreiro e outro, nas tardes que passei nas residências de médiuns que prestam serviços espirituais, dificilmente se falava de Exú (grafia conforme a fala dos interlocutores), em maiúsculo, referenciando o orixá. Na verdade, parece haver um consenso nas definições do que seria essa divindade *africana* e nas suas formas de atuação. Assim, Exú é concebido como mensageiro dos outros orixás, o que come primeiro para se ter um bom andamento dos trabalhos. Considerado subversivo e transgressor, Pai Robson diz que o orixá é “a fúria do mundo”, equivalente à energia cósmica que a partir do caos mantém a ordem, sendo o orixá o próprio movimento.

Na introdução desta dissertação mencionei que iniciei meu trabalho de campo em Corumbá durante a graduação, como integrante de um projeto de pesquisa sobre o Banho de São João naquela região. Pouco depois de entrar no mestrado, comecei a dar aulas no campus de Corumbá do IFMS o que fez com que passasse a viver na cidade. Por morar na cidade, circular pela região se tornou minha rotina. A partir do meu envolvimento com a vizinhança, colegas e amigos que fiz no trabalho, assim como as pessoas que me atendiam em comércios da cidade, pude revisitar algumas interlocuções, agora caminhando cotidianamente por locais que meus interlocutores viveram as histórias que me contaram.

Neste capítulo meu objetivo é apresentar a cidade e os espaços – terreiros, casas, terreiros clandestinos - pelos quais circulei, junto às pessoas com as quais convivi e mantenho contato até hoje. Para tanto, percorreremos alguns episódios históricos importantes no que tange à fundação de Corumbá e Ladário. Seguiremos apresentando os espaços e as pessoas que são responsáveis pela sua manutenção, assim como pelo cuidado com as entidades que neles habitam e com quem se relacionam cotidianamente. Ao mesmo tempo, recorro a obra “Guias e Orixás: Narrativas de expressões orais sobre os Candomblés do MS” de Rodrigo Casali (2016) para compreender a genealogia das religiões de matriz africana naquela região e a relação entre os personagens trazidos pelo autor e os meus próprios interlocutores. Como veremos muitos desses relatos (tanto os que encontrei em Casali, quanto aqueles que ouvi em primeira mão) mostram uma preocupação com a preservação daquilo que consideram como sendo uma certa tradicionalidade da religião com objetivo de traçar uma história do candomblé e da umbanda. No entanto, percebi que antes de tender para uma dicotomia entre práticas puras e impuras, certas ou erradas, os interlocutores se preocupam em apresentar a formação e desenvolvimento das religiões afro-brasileiras na localidade, formulando uma espécie de mito originário. Narram onde, quando e como as religiões de matriz africana, principalmente o candomblé e a umbanda, começaram a se estabelecer na região.

Ao longo do capítulo, abordarei considerações sobre o trabalho de campo no que diz respeito à espacialidade das casas e dos terreiros, as relações entre as *linhas* que são trabalhadas em locais de atendimento, a interação entre as pessoas, os santos, orixás e entidades que redefinem os espaços de convivência e, finalmente, questões mais gerais como: a circulação de dinheiro, as noções de tradicionalidade e *mistura*. As relações são contextualizadas por meio de situações que presenciei, ouvi e me envolvi junto às pessoas de quem me tornei mais íntima. Parto, portanto, da convivência e engajamento com as circunstâncias vivenciadas em contexto de pesquisa, e que tem como ponto central os interlocutores e os espíritos, extrapolando, como chamei atenção na introdução, a perspectiva

em que a interação pessoa e espírito não se reduz às práticas e limites dos terreiros.

Meus interlocutores possuem diversas versões sobre a “origem” do candomblé e da umbanda na região. Boa parte deles, como dona Zizi, Pai Robson e dona Janete já tiveram contato com outros pesquisadores e jornalistas, os quais os procuravam para “conhecer a religião”. Dona Janete, mãe de santo da umbanda, tem inúmeras entrevistas gravadas e redigidas, participou de documentários e matérias jornalísticas que apresentavam o Banho de São João e a relação do santo com as religiões de matriz africana.

Portanto, durante meu convívio com essas pessoas que tive acesso às fotografias, registros de vídeos gravados em cd’s, cadernos em que se escreviam os pontos cantados e rituais que precisam ser memorizados, os banhos, a finalidade do uso de cada erva, listas de clientes dos trabalhos, a liturgia e as orientações das entidades chefes. Da mesma forma, participei de festas que tinham como intuito prestar homenagem às entidades, em que o desejo de presentear o exu e a pombagira com os mais requintados cigarros, bebidas e pratos de comida, davam o tom de intimidade e afeto entre pessoas e espíritos. Convivi com dona Zizi, por aproximadamente cinco anos, até seu falecimento e foi este engajamento com a sua vida e seus afazeres domésticos e corriqueiros que percebi também o engajamento das entidades nestes afazeres, nas decisões, nas práticas de proteção dela e de sua família.

Dessa forma, foi importante aprender sobre a história das religiões - umbanda e candomblé - sob a perspectiva dos meus interlocutores, suas trajetórias até chegar naquele local que apresentavam como “seu” terreiro, uma graça dada “pelas entidades”. Mais que isso, estas lembranças mostram como suas “experiências religiosas” com as entidades, nesse caso principalmente os exus e as pombagiras, “faziam parte das histórias sobre as famílias, sobre seus trabalhos, sobre sua saúde” (Ahlert, 2021:43). Em outras palavras e ainda de acordo com Ahlert (idem), isso quer dizer que essas entidades não são parte da vida, mas sim a própria vida, extrapolando uma esfera meramente religiosa e se fazendo presentes nas atividades cotidianas das pessoas.

Como dito na introdução, para dona Zizi, Seu Corisco estava “sempre do lado de fora”, isto é, no quintal de sua casa. Era comum eu voltar da cozinha e ela estar conversando na sala enquanto fazia *fluxicos*, pequena flor feita com retalhos de pano, quando eu perguntava do que se tratava a conversa, ela dizia “Seu Corisco está me dizendo umas coisas”. Já dona Janete, em diferentes momentos, como quando estávamos em uma loja comprando tecidos para a nova roupa de Seu Corisco, me olhou e afirmou “sua pombagira está aí do seu lado”.

Tais situações, nos levam a refletir sobre a presença desses espíritos para além dos momentos de incorporação. Questão que se relaciona, aliás, com o espaço da casa do médium e por onde transitam.

Dona Zizi, por exemplo, tinha espalhado pela sua casa fotos, roupas, quadros, livros, enfim, vários objetos em que as entidades apareciam, ou que representavam-nas tal qual seriam em vida. Além disso, “eram personagens e protagonistas de conversas dificilmente consideradas religiosas, no sentido estrito do termo” (Ahlert, 2021:43). Como a história que abre esta dissertação - envolvendo dona Zizi, Seu Corisco e Baiano - outras eram contadas nas rodas de conversa, quando me reunia a dona Zizi, assim como ocorreu com outros interlocutores. As situações cotidianas, são portanto, permeadas pelas marcas da presença dessas entidades (Cardoso, 2007) e indicam uma socialidade entre pessoas e espíritos enquanto sujeitos em interação (Espírito Santo e Tassi, 2013).

Enquanto estive em Corumbá e Ladário, desenvolvendo o trabalho de campo, e posteriormente residindo na cidade de Corumbá, percebi que a distribuição dos terrenos segue um padrão. Os terrenos são longos e retangulares, fazendo com que num mesmo espaço possa ser construída mais de uma edificação. Por isso, os pais, mães de santo e médiuns que têm casa própria utilizam o local para construir um salão para o terreiro ou um espaço-cômodo para fazer as consultas com as entidades. O ambiente do terreiro e da sala de atendimento - quando esta não é no interior da casa - dão continuidade à esfera da casa (Marcelin, 1999; Ahlert, 2021). Embora os espaços não se misturem (Dalmaso, 2014) há uma constante circulação de pessoas da família, entidades e clientes entre o terreiro e a casa. Dessa forma os elementos que aos olhos externos se relacionam exclusivamente com a esfera religiosa, durante o trabalho de campo, percebi como as pessoas e entidades engajaram-se com as atividades que envolviam os atendimentos e consultas e com a rotina da casa.

Conviver com as mensagens e recados de Seu Corisco, como dona Zizi, ou poder perceber as entidades de outras pessoas, como dona Janete, não era apenas ter domínio sobre o que é religioso, mas sim a própria vida de meus interlocutores, que viam, ouviam e recebiam recados por pensamentos, vindos das entidades. Por isso, a cidade, a casa e as relações entre pessoas é permeada pela presença dos exus e pombagiras, e por este motivo, é a forma que vêem o mundo e o descrevem (Cardoso, 2007).



## 2.1 Capítulos da história

Como mencionei anteriormente, Corumbá e Ladário são municípios vizinhos, conhecidos como “cidades irmãs” e localizam-se no estado do Mato Grosso do Sul, na fronteira entre o Brasil e a Bolívia. Municípios que situam-se à margem direita do Rio Paraguai, na região do Pantanal Sul, fazendo fronteira com as cidades de Puerto Quijarro e Puerto Suárez. Ambas as cidades surgiram em 1778, no momento de expansão colonial das Coroas Portuguesa e Espanhola que, a partir do final do século XVIII disputaram a região para estabelecer domínio sobre a parte central da América do Sul.

Por estar na linha limite entre um país e outro, o povoado de Nossa Senhora da Conceição de Albuquerque, atualmente Corumbá, nasceu como ponto estratégico de apoio militar do Brasil. Contexto que permite a Portugal ampliar a garantia de domínio do local, que à época, era vulnerável a invasões e ataques de outros países. Corumbá é fundamental como ponto de apoio ao Forte de Nova Coimbra,<sup>8</sup> fornecendo o cultivo agrícola e de criação de gado (Mello, 1966). Na verdade, há uma controvérsia entre os arquivos oficiais e a análise dos habitantes da região. Isso porque, Ladário é fundada como ponto de apoio à Corumbá, entretanto a data de sua fundação remonta ao dia 02 de setembro, enquanto a cidade vizinha data de 21 de setembro, ambas no ano de 1778.

Estas referências históricas mostram que a instalação do vilarejo de Corumbá é simultânea à fundação do povoado vizinho. Sendo que Ladário era distrito de Corumbá até 1954, quando se emancipou após um longo processo político administrativo que reconheceu as diferenças culturais e identitárias do município. A cidade de Ladário é criada a partir da lei estadual 679/1953, contudo, é oficialmente emancipada em 17 de março de 1954. Por sua importância militar, Ladário é considerada área de interesse de Segurança Nacional por meio do Decreto- Lei Nº 894, de 26 de setembro de 1969 (DIAGNÓSTICO CULTURAL DE LADÁRIO, 2016).

João Lisboa Macedo (1983) afirma a importância industrial que existia e se perpetua em Ladário e Corumbá com o Porto Geral que destaca-se pelo papel de comércio de mercadorias, primeiro por via fluvial e após a década de 1930, pela construção da estrada de

<sup>8</sup> Conhecido como Forte Coimbra, Forte Novo de Coimbra, Forte Novo Coimbra, o forte localiza-se no distrito de Forte Coimbra, região que pertence à geografia de Corumbá. O forte nos registros militares, consta como construído em 1775, a mando do então do capitão-general, da capitania de Mato Grosso, Luís de Albuquerque de Mello Pereira e Cáceres. A primeira função da fortificação serviu como presídio, mas também como ponto militar de defesa do território brasileiro contra as investidas espanholas e de indígenas da etnia Paiaguás.

ferro Noroeste Brasil, conectando os dois municípios aos grandes centros econômicos brasileiros, especialmente Rio de Janeiro e São Paulo.

As referências históricas locais situadas entre as décadas de 1980 e 1990 como, por exemplo, Corrêa (et.al., 1985) e Oliveira (1998) se preocupam principalmente com a ocupação e formalização de ambos os vilarejos. A primeira obra, intitulada “O casario do porto”, insere a cidade e a contextualiza na formação do sul de Mato Grosso, reconhecendo-a como uma região importante economicamente para aquele estado, especialmente no pós-guerra justamente por conta de suas conexões econômicas, suas relações com outras regiões brasileiras e as estratégias de proteção contra invasões estrangeiras. A segunda obra, intitulada “Uma fronteira para o pôr do sol”, abrange a noção de fronteira como propulsora de dinâmicas específicas desta região, e dessa forma, inscreve a vida fronteiriça em produções acadêmicas, apontando uma série de fatores que envolveriam a vida do “homem fronteiriço”.

Na história local, predominam as narrativas da chegada dos colonizadores e expansionistas, contidas em relatos memoriais e documentos oficiais, em sua maioria de conteúdo militar. Em certo grau, ficam em segundo plano as/os interlocutores que trazem na memória, em relatos orais e registros particulares outras perspectivas sobre o desenvolvimento da localidade. Marcos históricos como a instituição do Arraial de Nossa Senhora da Conceição (primeiro nome da cidade de Corumbá), da Tomada da Laguna, episódio final da Guerra da Tríplice Aliança, a vinda da Sede do Arsenal da Marinha de Ladário, além do contexto fronteiriço, são vistos como facilitadores do fluxo de pessoas pela região.

As cidades compartilham um contexto histórico relacionando-as a dois estados brasileiros, e dois territórios nacionais. Fatores que são elementares no entendimento da formação de ambas as comunidades, corumbaense e ladarense, assim como para a análise e sistematização antropológica de seus habitantes. Isso porque Corumbá e Ladário se conectam e se desenvolvem, econômica e socialmente, com a Bacia Hidrográfica Platina, por meio do Rio Paraguai. O que possibilita, desde o período colonial, o fluxo migratório e populacional da região.

O Rio Paraguai é o principal meio de transporte e comercialização de mercadorias, principalmente após a Guerra da Tríplice Aliança (1864-1870),<sup>9</sup> quando os vínculos

<sup>9</sup> A Guerra da Tríplice Aliança, conhecida popularmente como Guerra do Paraguai, foi um episódio de disputa territorial no qual Brasil, Argentina e Uruguai mobilizaram ataques ao Paraguai, liderado pelo general Solano

econômicos são intensificados, fazendo com que o município de Corumbá receba imigrantes de diversos locais e nacionalidades com finalidade de trabalhar na cidade. Isso porque o pós-guerra e reconstrução da localidade faz com que se dê início ao processo de modernização da cidade de Corumbá. Segundo o historiador Divino Sena: “A navegação pelo rio Paraguai proporcionou à província um contato mais rápido com a região platina e com portos do litoral brasileiro” (SENA, 2017: 48). Do Porto Geral de Corumbá partiam navios com destino ao Rio de Janeiro e países da Europa, com escalas em outros portos brasileiros (REYNALDO, 2007: 31). Assim como as conexões com outros países, o processo de modernização e industrialização fomentam “os efeitos do entusiasmo pelo comércio livre internacional que tinham seus maiores expoentes na Europa” (SENA, 2017:48)

No entanto, as águas do Rio Paraguai não serviram apenas para a comercialização de mercadorias e o transporte de pessoas. Como mostra Macedo (1983) em Ladário, por exemplo, suas margens eram usadas pelas lavadeiras que prestavam serviços de lavagem de roupas para toda a cidade. Da mesma forma que as comunidades pesqueiras se instalaram nesse local da cidade e se mantêm até a finalização do trabalho de campo.<sup>10</sup> Também é na beira do Rio Paraguai que os andores confeccionados pelos festeiros e festeiras de São João se encontram para, finalmente, poderem ser celebrados e banhados em uma prática que meus interlocutores apontam como centenárias.

Apesar da alcunha de “cidades irmãs”, o município de Ladário pós-emancipação organizou-se de diferentes modos a fim de estabelecer uma identidade distinta de Corumbá, com seus próprios personagens históricos. Não era incomum, durante minha circulação entre as casas de festeiros e religiosos afro-brasileiros, as pessoas me indicarem personalidades como seu Sebastião, mestre do saber detentor do modo de fazer da viola de cocho, dona Zizi, festeira de São João, primeira vereadora mulher do município, seu Alemão, reconhecido pai de santo de umbanda. Enfim, alguns personagens que marcam a historicidade local e são reconhecidos pela comunidade como pessoas de relevância e prestígio.

Assim, a partir da minha relação com dona Zizi, e posteriormente com seus familiares, a história da cidade tomou consistência por meio das estórias que as pessoas contavam. Segundo ela, a emancipação do município ocorreu por vontade popular, e desde o momento

López. Momento histórico em que Corumbá é retomada pelo exército brasileiro no episódio é conhecido como Retomada da Laguna.

<sup>10</sup> Na região que margeia o Rio Paraguai em Corumbá, ao longo da década de 1930, segundo meus interlocutores, comunidades se formaram por conta da atividade pesqueira. Local onde hoje é o bairro Cervejaria, conhecido como um dos bairros mais antigos da região portuária da cidade de Corumbá. Consoante com a atividade da pesca e da agricultura familiar o quilombo da Família Ozório se estabelece no outro extremo da margem do rio, hoje parte do bairro Borrowiski,

que oficializou a cidade como dissociada da cidade vizinha, a sociedade ladarense como um todo buscou melhorias para o local. Dona Zizi foi vereadora em 1984, porém antes de ser eleita vereadora, trabalhou, em 1954 (ano da emancipação do município), como suplente do cargo. Nessa função transitou por outras ocupações como presidente da Fundação de Cultura de Ladário, professora do município e artesã. Além disso, dona Zizi trabalhou durante alguns anos como feirante. Quando havia oportunidade apontava para as mudanças que ocorreram ao longo dos anos. A rua em frente a sua casa foi asfaltada quando era vereadora, assim como a iluminação pública se ampliou conforme as reivindicações de seus eleitores. Da mesma forma, se lembrava com saudades daquilo que não existia mais, como as festas em homenagem aos santos que aconteciam nas ruas da cidade, àquela época, com maior efervescência.

Assim, pude perceber que tanto a família de dona Zizi, quanto outras famílias que conheci durante o trabalho de campo estavam, desde a separação das duas cidades, envolvidas num longo processo de construção de uma identidade cultural daquela região, uma espécie de busca por suas tradições. Percebi também, uma certa disputa entre a origem das festividades em homenagem a São João Batista, o pioneirismo na economia de Mineração e a ênfase na importância da Sede do Arsenal da Marinha como propulsor do desenvolvimento econômico e político da região.

Quando do término do trabalho de campo, as pessoas que conheci em Ladário, e que tinham algum envolvimento com o poder público, especialmente as que trabalhavam em algum setor da prefeitura, buscavam apresentar uma cidade em constante desenvolvimento - vinculado à inovação, principalmente na econômica industrial com foco na mineração e no turismo de observação e comunitário. As pessoas com quem convivi ao circular pelos terreiros e nas visitas às casas, contudo, tinham o interesse em preservar algumas tradições. Modos de festejar e carnavalizar, as rodas de conversas em frente às casas ao entardecer, a devoção a São João Batista, tudo isso era descrito e detalhado como sendo “o modo com que os antigos faziam”. As pessoas orgulhavam-se em preservar estes traços culturais que remetiam aos seus antepassados e como eles ocuparam e desenvolveram a cidade até ela ter um *status* político e administrativo desvinculado da cidade irmã Corumbá.

Ao longo da pesquisa entendi que a consolidação das religiões afro-brasileiras na região de Corumbá e Ladário é um ponto de destaque nas entrevistas e conversas informais que fiz e participei ao longo de cinco anos. Contar como o candomblé e a umbanda se estabeleceram na localidade passa, de modo geral, pela própria trajetória de vida dos interlocutores e expressa as representações que sustentam as relações entre os terreiros. Por

isso, no próximo tópico procuro dialogar com a tese “Guias e Orixás: Narrativas de expressões orais dos Candomblés do MS” de Rodrigo Casali (2016), historiador e pesquisador da genealogia dos Candomblés no estado do Mato Grosso do Sul. Sua investigação busca construir historiografia das religiões afro-brasileiras no estado e por meio das narrativas de pais e mães de santo, mobilizando a genealogia de santo que “inaugura” o candomblé em diferentes regiões do Mato Grosso, antes da separação do estado. Sua pesquisa é interessante de ser retomada aqui porque seu ponto de partida encontra-se justamente em Corumbá e Ladário trazendo à tona personalidades que fizeram parte da vida de alguns de meus conhecidos.

## **2.2 Orixás e entidades: narrativas do povo de santo**

Rodrigo Casali (2016) se debruçou sobre as narrativas das expressões orais dos líderes religiosos do estado. O ponto em comum destes relatos é o entendimento dos interlocutores do autor de que a origem da religiosidade de matriz africana ocorre em Corumbá, antes da emancipação da cidade de Ladário na década de 1950. De acordo com Casali (2016):

A importância dessas narrativas está no fato de que no estado do Mato Grosso do Sul ainda não temos pesquisas suficientes sobre a temática, e também os terreiros não produzem documentos ou registros bibliográficos suficientes para que se possa utilizar como fonte, restando aos pesquisadores que irão se aventurar por esse caminho buscar a colaboração de quem tem disposição de narrar a sua vida dedicada ao santo, por esse motivo, as narrativas são base para esse tipo de pesquisa (Casali, 2016:15).

Considerando o que o autor pontua, essas religiões, tornam-se dependentes da oralidade e do conhecimento passado de geração em geração, e dos elementos mantidos nos terreiros. Seu trabalho/pesquisa é importante na medida em que procura formalizar uma historiografia das religiões de matriz africana no Mato Grosso do Sul. Seu foco é, portanto, o desenvolvimento dos candomblés na região, o que permite vislumbrar um cenário linear e situar as narrativas dos meus próprios interlocutores, afinal Pai Sebastião (mais popularmente conhecido como Pai Cocota), figura recorrentemente citada nas minhas entrevistas, também foi mencionado pelos personagens que o autor entrevistou. Aliás, a história contada sobre a origem do candomblé em Corumbá remonta ao período de 1940, com a sua chegada na cidade. Conta-se que Cocota teria vindo de Recife, passado por São Paulo e, após iniciar aproximadamente duzentos filhos de santo em Corumbá, vai para Cuiabá. Pai Cocota é um nome frequentemente citado entre as pessoas que conheço, tendo sido lembrado por dona

Zizi, David, Pai Robson, Pai Vivaldo dentre outros interlocutores, como pioneiro no desenvolvimento do candomblé angola naquela região.

Dentre os primeiros a serem iniciados por Cocota, está Pai Aderbal. Nascido em Ladário, Pai Aderbal é uma referência entre candomblecistas e umbandistas em todo o estado. Segundo dona Zizi foi ele quem a apresentou para Pai Cocota que, por sua vez, foi responsável pela sua iniciação. Conta-se que Pai Cocota morou um tempo em Campinas e que por volta de 1940, quando havia recém chegado de Campinas, conhece Pai Sebastião que o inicia na religião. Aderbal conta a Casalli (2016) que:

Um dia apareceu por aqui um senhor chamado Sebastião Pereira da Silva, era um Babalorissá que veio do Recife pra Ladário, ele era Filho de Santo de Samuel Francisco Ribeiro, conhecido em Santos, muito famoso lá porque ele era Filho de Santo de Vovó Fortunata, lá de Recife, uma Yalorissá famosíssima que tocava Candomblé da nação Angola. Ele era homossexual e foi com ele que eu conheci o Candomblé e gostei. E aqui, ele tinha feito duas Filhas, uma em Ladário e outra em Corumbá e elas passaram a tocar o Candomblé na casa de Zé Rotão que era umbandista. A casa de Zé ficava em Ladário e foi a esposa dele que o Pai Samuel raspou e que depois acabou sendo Mãe pequena do barco que entrei quando raspei. (Pai Aderbal em entrevista concedida a Casali, 2016:337-338).

Como é possível extrair da fala de Pai Aderbal e eu própria observei durante meu trabalho etnográfico, as relações entre candomblé e umbanda não são definidas por uma fronteira fixa. Na realidade, é comum pais e mães de santo incorporarem diferentes fundamentos em suas casas. Isto está relacionado ao trânsito deles por diversas formas de ritualizar os serviços espirituais que prestam, as oferendas que alimentam suas entidades e orixás e o modo de conduzir o desenvolvimento mediúnico dos filhos de santo. Também aparece, durante o meu trabalho de campo, a necessidade de adquirir maior conhecimento sobre práticas diversas, considerando que as entidades podem pedir atenção ritual para além das já conhecidas pelos chefes religiosos.

A continuidade da descrição feita por Aderbal diferencia as modalidades que existem no Candomblé Angola: Congo, Cassangi e Bate Folha, do mesmo modo em que se relaciona com a umbanda, mostrando como as definições do culto não são homogêneas, uma matriz religiosa pode ter diversas cosmogonias internas. Victoria Lorrayne, neta de santo de Pai Cocota, é conhecida como Pai Clemilson, nome que tinha quando foi iniciada no culto aos Orixás por Pai Aderbal. Em entrevista a Casali (2016) conta como era o cotidiano no barracão do líder religioso, seu avô, Cocota:

O Candomblé de Mato Grosso do Sul começou em Corumbá. Aqui é a raiz do estado inteiro. Os terreiros que têm nos outros municípios se formaram depois dos de Corumbá, porque foi assim: segundo os relatos, o Pai de Santo Cocota veio e

ele não veio sozinho, veio com uma bagagem com ele que fez com que ele conhecesse aqui, expandisse aqui e daí isso começou a ser história. Depois dele ou junto dele veio o finado Baianinho dos Bonecos, que era outro muito forte também, eles eram amigos lá em São Paulo e aqui o Baianinho foi até Dourados e Cuiabá, ele era de Ketu. Segundo a história da nossa família, o Vô Samuel, ou o Cocota, ele era de Lins e lá ele tinha quatro barracões, e daí foram vindo os outros (Victoria Lorraine em entrevista concedida a Casali, 2016 , p. 234; 236; 238).

Pai Omi Baoxé, bisneto de Cocota, na época da pesquisa de Casali, era sacerdote do Candomblé Angola em Campo Grande, começou a vida religiosa ainda criança, e teve uma longa trajetória em contato com o mundo espiritual, até ser iniciado na religião em 1977, pelo finado Ladenã, filho de santo de Aderbal. Segundo relato de Pai Omi Baoxé, também fornecido a Casali (2016):

O Aderbal veio de São Paulo junto com outro Pai de Santo chamado Zé Rotão, eu falo que vieram dar o golpe aqui e se deram mal porque acabaram gostando da cidade logo que fizeram os primeiros filhos. Porque os primeiros Filhos vieram do Aderbal e do Sebastião que era o Pai de Santo dele, conhecido como Cocota, que é o meu Bisavô de Santo. Eles chegaram e se instalaram e abriram uma casa e essa casa cresceu muito, eles tinham uma boa conversa, um Tranca Rua maravilhoso, e daí foram fazendo um Filho aqui e outro ali. Hoje, maior parte dos pais de santo de Campo Grande vêm das raízes deles, do Aderbal, do Finado Cocota, que se instalaram aqui e depois em Corumbá.

Hoje, por exemplo, tem gente em Corumbá com mais de cinquenta anos de Santo. Tem o Vivaldo que é de Logum Edé e é uma pessoa que se não tem cinquenta anos, está beirando. Então eles fizeram muita gente, que foram feitas de Santo de tradição Angola, com nomes e tudo mais (Pai Omí Baoxé em entrevista concedida a Casali, 2016:83).

Os depoimentos dados a Casali (2016) mostram, portanto, um ponto de diálogo entre os fundamentos religiosos do candomblé e da umbanda. Alguns de meus interlocutores, eus interlocutores expressam esse diálogo nomeando de *umbanda omolocô*, a mistura que ocorre entre o candomblé e a umbanda. Ao mesmo tempo, apontam para a existência de uma “umbanda raiz”, ou seja aquela que se destaca pela incorporação de entidades *quimbandeiras*. Estas entidades seriam especialistas em desfazer feitiços e executar trabalhos de cura.

De todo modo, as falas dos líderes religiosos permitem visualizar parte da trama que configurou as práticas do candomblé e da umbanda no estado do Mato Grosso do Sul e qual é a importância da região de Corumbá e Ladário para esta história em um contexto de escassez de informações a respeito do assunto. Por isso, mesmo que pequenos, esses recortes retirados da obra de Casali serão importantes para entendermos parte das narrativas que virão a seguir.

### 2.3 Corumbá e Ladário pela lente das relações entre os interlocutores

Para meus interlocutores a umbanda se manifesta entre o final do século XIX e início do século XX, como o momento de expansão da religião na localidade. Na cidade de Ladário existem centros e tendas espíritas de umbanda que, segundo seus relatos, somam mais de cem anos de existência. Um dos personagens mais invocados é Zé Rotão e sua esposa, Terezinha. Segundo Pai Robson, morador de Corumbá, que atualmente dirige um dos terreiros de candomblé, dona Terezinha foi raspada no candomblé de Pai Sebastião, enquanto Zé Rotão era quem iniciava os filhos na umbanda. Os dois dirigiam um terreiro que se definia como de umbanda. Entre meus interlocutores pouco se comenta sobre como era este terreiro, embora seus nomes sejam citados com frequência. Certa vez dona Zizi disse que por ser um terreiro de umbanda não tinha o costume de frequentar, mas reconheceu Zé Rotão como um dos precursores dessa religião na cidade de Corumbá, indicando inclusive onde ficava a antiga casa do pai de santo. Além da casa de Zé Rotão e Terezinha, havia outras duas casas de umbanda, no final da década de 1960, início de 1970, com destaque: a Tenda Nossa Senhora da Guia de Mãe Cacilda e a Tenda de Umbanda Caboclo Estrela do Norte de Mãe Carlinda.

Mãe Cacilda se tornou nacionalmente conhecida pelas famosas cirurgias espirituais que realizava. Nascida em Cuiabá, mudou-se para Corumbá com sua mãe Maria Theodora, que havia sido escravizada em uma das fazendas daquela região. Durante o trabalho de campo, participei de um evento no terreiro de dona Cotó, filha de santo e de sangue de mãe Cacilda e atual dirigente do terreiro, o qual recebeu como herança. Dona Cotó conta que o terreiro era frequentado por muitas pessoas, que sua mãe tinha o dom da cura e que prestava atendimentos desde o “raiar do dia até a madrugada”. Contou ainda que durante a década de 1970, o poder da mãe de santo e a eficácia das cirurgias espirituais tiveram amplitude nacional, o que fazia com que em frente à casa religiosa chegasse diariamente ônibus com pessoas vindas de todas as regiões do Brasil. Segundo as palavras de dona Cotó: “Corumbá se desenvolveu pela busca das pessoas pela cura”.

Mãe Carlinda, por sua vez, dirigiu a Tenda de Umbanda Caboclo Estrela do Norte. Até o final desta etnografia a tenda estava sob os cuidados de sua filha e do neto Pedro. Carlinda é reconhecida também pelas sessões de cura e pelo poder do caboclo Estrela do Norte. Além disso é lembrada por ter sido agraciada com o milagre da ressurreição de seu filho, Pedro Paulo. De acordo com ele, em uma noite de São João, enquanto os andores passavam em procissão em frente à sua casa, Carlinda se ajoelhou em frente a um desses andores pedindo ao santo pela vida de seu filho que estava internado e minutos antes havia



sido dado como morto. A força do pedido da mãe de santo e o clamor que vinha de suas preces resultaram na ressurreição de Pedro Paulo quando ainda era bebê. Quando conheci Pedro Paulo ele comentou emocionado sobre esta história que é passada entre as gerações da família por conta da fé de uma mãe que fez com que o filho ressuscitasse.

Mãe Carlinda iniciou muitos filhos de santo que com o tempo se *espalharam*, porém, uma das suas filhas continuou residindo em Corumbá e veio a se tornar uma referência para a umbanda da região. Trata-se de mãe Janete, uma das mães de santo que compartilhou suas histórias e uma parte de seu cotidiano comigo.

Os pais e mães de santo estão vinculados a essa genealogia que, de certo ponto de vista, tornaram-se também mitos de origem e representam uma história consolidada sobre como se organizaram os cultos aos orixás e às entidades e que se reproduzem pela oralidade. Embora contem estas histórias, notei que a maior parte de meus interlocutores buscou se iniciar em outras modalidades religiosas, por demanda ou por desejo particular, em outras cidades. Uma determinada noção de tradicionalidade mobiliza o vínculo que pais e mães de santo têm com terreiros dos grandes centros urbanos, como por exemplo Salvador, Rio de Janeiro e São Paulo. Este vínculo possibilita a eles e elas descreverem fundamentos e relações que tornam suas práticas legítimas frente à comunidade de terreiros das cidades. Em outras palavras, percebi que ser filiado a um terreiro da Bahia traz, de certa forma, prestígio e respeito frente a outros pais e mães de santo da região, bem como entre seus praticantes.

Esse fato não diz respeito somente aos terreiros de candomblé. Para os interlocutores praticantes da umbanda existe um vínculo principalmente com as cidades do estado de São Paulo. De certa forma, a aliança corresponde aos princípios do trabalho que as pessoas realizam com as entidades, nesse sentido em maior ou menor grau, aciona-se uma noção entre pureza e impureza. Pois, entre as falas dos meus interlocutores, não é raro ouvir que “aquela umbanda é mais misturada”. Embora essa “mistura” apresenta-se como parte de um sistema de acusação, em que os comentários exprimem a noção de certo e errado, bagunçado e ordenado, com significado e fundamento e sem significado e sem fundamento, entre meus interlocutores também é uma forma de relação de diferenças. As pessoas dos terreiros que frequentei corriqueiramente comentavam sobre as práticas de outros espaços religiosos. Essa questão aparecia como resposta às diferenças que existem entre o candomblé e a umbanda, porém apontando para as diferenciações dentro da mesma vertente religiosa. No qual, a noção de “mistura” seja expressa especialmente em circunstâncias em que “novas” casas são abertas.

Pelas palavras que pai Robson partilhou comigo, pode-se identificar as características das relações entre terreiros, como eles vão sendo abertos e as necessidades que exigem o momento de inauguração de um espaço religioso. Os nomes que ele cita, e como ele indica, fazem parte de uma “lenda” sobre a consolidação do candomblé da região de Corumbá. As relações se configuram em uma rede, onde a maioria dos interlocutores e os nomes citados por eles, estão conectados. Isso pode acontecer pela relação que um terreiro estabelece com o outro, com os médiuns que estão em constante interação - moram perto, são parentes, são amigos - trocando informações sobre como o candomblé ou a umbanda é feito no terreiro que frequenta, da mesma forma como isso acontece nos terreiros em que transitou.

Na conversa que tive com o pai de santo, pude identificar a rede de relações entre líderes religiosos, filhos de santo, médiuns e clientes, que se forma em Corumbá e Ladário. A história narrada por Pai Robson é invocada com unanimidade pelos meus interlocutores. Cada um apresenta a relação que mantém com as religiões afro-brasileiras, como conheceram pai Cocota e pai Aderbal e como os dois pais de santo, juntamente com Zé Rotão, são responsáveis por expandir o candomblé e a umbanda nas duas cidades. Além disso, expressam a formação de novas casas, rompimentos e aproximações entre casas religiosas e seus respectivos chefes.

Segundo Pai Robson, houveram algumas divergências, rompimentos entre as casas e as pessoas. Novos pais e mães de santo foram surgindo e abriram seus espaços para o grande público. Tudo era novidade e por isso o seguimento das pessoas às religiões afro-brasileiras se deu de forma expressiva. Por ser “tudo mais rígido”, segundo pai Robson, alguns médiuns e entidades não concordavam com o modo com que líderes religiosos dirigiam suas casas. A busca por uma maior compreensão das religiões afro-brasileiras - em suas dimensões espirituais e litúrgicas - faz com que pais, mães de santo, médiuns e clientes circulem entre os terreiros garantindo maior nível de domínio sobre os fundamentos e doutrinas. Pai Robson ainda argumenta que a migração das pessoas da umbanda para o candomblé se deu por conta de ser “novidade” essa modalidade religiosa. Isso porque, para ele, Corumbá é “terra de umbanda”. Em outras palavras, as práticas umbandistas são entendidas como as mais antigas e as casas disseminadas em maior quantidade.

No percurso de ampliação do número das casas de candomblé, os conflitos com as casas de umbanda exprimem o receio de pais e mães de santo com essa novidade. O candomblé é definido a partir dos olhares externos como “uma coisa demoníaca”, conforme pai Robson. Em algum momento da década de 1990, segundo pai Robson, “ninguém mais falava em candomblé”. Episódio que marca a volta de Robson, *raspado* no *ketu*. A sua casa

de umbanda já havia sido inaugurada antes do pai de santo ir para São Paulo com a finalidade de ser iniciado, por isso quando volta a Corumbá dá continuidade aos seus trabalhos de aconselhamento e atendimento com sua pombagira, Menina Faceira.

Na trajetória de Pai Robson, vislumbra-se a circulação entre um terreiro e outro, reconhecimento dos pares e o estabelecimento de alianças entre as pessoas e os terreiros. Como dito anteriormente, a busca pelo domínio dos “códigos de santo” (Maggie, 2001) mobiliza médiuns a “pesquisar tudo” sobre a religião, como fez o Pai Robson. O que resulta em “rodar várias casas”. Para ele, por exemplo, não é imprudente você acompanhar trabalhos em diferentes casas para ver como “eles fazem”. A circulação de pessoas e a busca por entender as práticas religiosas que podem ou não serem incorporadas no seu próprio terreiro, não é exclusiva de pai Robson. Como ele, outros interlocutores transitavam entre os terreiros, não se limitando às cidades de Corumbá e Ladário. Da mesma forma, nos terreiros em que eu transitei durante o trabalho de campo, não era raro a trajetória do pai ou mãe de santo fazer com que eles precisem trabalhar diferentes linhas em seu espaço sagrado, por serem iniciados em diferentes modalidades religiosas. Motivo pelo qual, as casas de candomblé de Corumbá e Ladário fazem toques para as entidades, com sessões de consulta e trabalho para os clientes.

Novas casas são abertas conforme o pai ou mãe de santo adquire o conhecimento e passa pelas etapas iniciáticas necessárias para que seu *axé seja plantado*. Como dito anteriormente, as casas recém-abertas são inauguradas em algum cômodo da casa, em espaços não institucionalizados. Há terreiros que são construídos ao lado ou no fundo das casas de pais e mães de santo, o que demonstra o processo de desenvolvimento de um terreiro ao longo do tempo. O pai de santo naquela época morava em uma casa alugada e era orientado a não plantar seu axé em uma casa que não lhe pertencia. Porém, *havia* a necessidade de *fazer* filhos de santo, motivo pelo qual, em suas palavras “o candomblé começa a reviver em Corumbá”.

Nesse sentido, durante o trabalho de campo, as considerações dos interlocutores, em algumas situações e descrições, a umbanda e o candomblé têm fronteiras, mais ou menos, fixas. Porque para os pais e mães de santo da umbanda, o candomblé trabalha com outras forças e seus fundamentos envolvem outras demandas. As respostas sobre as diferenças entre uma religião e outra se resumiam no trabalho que o candomblé faz diretamente ligado às forças dos orixás. Na umbanda trabalham as forças das entidades, espíritos dos mortos, não havendo incorporação de orixás, tampouco o uso de sangue para a preparação das oferendas e rituais. Entretanto, na prática religiosa e no cotidiano fora do espaço dos terreiros, entidades e orixás circulam entre as pessoas, assim como objetos e materiais são incorporados a outros

sentidos. Relacionando as pessoas com as entidades, ambas com os espaços em que o médium transita.

Embora exista diferenças entre a umbanda e o candomblé no que se relacionado ao modo de fazer os rituais, as forças que são invocadas, os pontos cantados, a estrutura da religião e seus princípios, pais e mães de santo invocam suas filiações para validar o *seu* candomblé, mobilizando o imaginário do espectador vinculando-se a casas religiosas da região do nordeste e do sudeste brasileiro. Digo que a fronteira entre uma religião e a outra é mais ou menos fixa, pois ao entender essas diferenças, as casas de candomblé fazem seus *toques*, isto é, sessões em que entidades dão atendimentos e consultas, para a umbanda e para a quimbanda.

Os exemplos da rede de relações e da circulação do conhecimento sobre as práticas religiosas presentes nas casas de Corumbá e Ladário, apontam para um modo de acionar o discurso e o imaginário sobre tradicionalidade, consolidada nos estudos sobre religiões afro-brasileiras, uma forma de defender *seu* terreiro e assim legitimá-lo. Em outra perspectiva, exprime a busca pela garantia de coerência entre a prática cotidiana, as adversidades que as pessoas enfrentam, a mobilização que as entidades fazem sobre a realidade dos médiuns para alterar seu curso e o discurso que legitima o modo como aquele pai ou mãe de santo conduz sua casa religiosa ou alimenta o vínculo com o seu mundo espiritual.

Aponto para este trajeto, pois a partir dele que se delimitam muitas das articulações entre as pessoas e o mundo espiritual que as acompanha. O modo de homenagear, de alimentar e de adornar as entidades. Quais preceitos são recomendados, assim como quais ervas, velas e dias para se trabalhar. Tudo isso aponta para as variadas maneiras de interação entre pessoas e entidades, assim como para as diversas formas de gerir uma casa religiosa.

A trama de relações expostas nas falas de Pai Robson e as convivência entre as pessoas e os terreiros, como expressei ao indicar como conheci os pais, mães de santo e médiuns no primeiro tópico deste capítulo, permite compreender como as histórias cruzam-se e indicam um discurso que define uma linha cronológica do aparecimento das casas de candomblé em Corumbá e Ladário, bem como suas relações com a umbanda.

Outros estudos da antropologia da religião (Capone, 2018; Ortiz, 1976, Serra, 1995, Negrão, 1994) apontam para esta mobilidade dos médiuns entre casas religiosas para adquirir maior domínio sobre o que Maggie (2001) classifica como “código de santo”. O código de santo sistematiza o conhecimento adquirido na convivência com as entidades e orixás e dá poder ao pai e mãe de santo que o dominam. Para a autora, os chefes de casas religiosas podem “ver” o que não vemos, como seres humanos comuns, o que possibilita a eles

“saberem” de coisas que não sabemos. Enquanto que para Capone (2018) o trânsito das pessoas entre os terreiros têm um eixo que articula a vontade dos médiuns e dos espíritos que os acompanham. Para exemplificar essa questão, Capone (2018) utiliza uma história contada por uma pombagira, expressando a disputa entre ela e o pai de santo pela médium que a incorporava. A busca torna-se, então, a empreitada em torno do poder da vontade da entidade sobre as pessoas vivas. Da mesma forma, Capone (2018) aponta a busca das pessoas em ampliar seu campo de domínio da magia. Por esse motivo, médiuns saem da umbanda em direção ao candomblé, este que daria maior “poder” às pessoas.

Entre meus interlocutores, as narrativas sobre a decisão em se iniciar no candomblé, após trabalhar como médium de umbanda, se dá pela via de Capone (2018), porém não é o único ponto de partida. Na realidade, o que se apresenta em suas trajetórias de vida se assemelha ao que Espírito Santo (2014) aponta em seu trabalho de campo com o espiritismo cubano.

O processo de desenvolvimento da incorporação resulta em um melhor desempenho no uso do corpo pelas entidades e pelo médium, que aqui não sofre mais das dores que as primeiras incorporações causam. Por esse motivo, o do avanço no desenvolvimento da incorporação, outras entidades e divindades são trabalhadas ou podem se apresentar querendo incorporar. Foi o caso de pai Robson que conheceu seu exu na saída de uma balada quando ele “cata sua cabeça”, ou seja, incorpora no corpo do pai de santo. Com o passar do tempo e os anos de trabalho na umbanda, o pai de santo é *pego* pelo orixá Ogum. Essa circunstância obriga pai Robson a se iniciar no candomblé para dedicar cuidados para com a deidade.

Os seres espirituais então aparecem sob diferentes modalidades religiosas. As pessoas, comumente, são obrigadas a aprender e compreender como a incorporação daquela entidade se dá. Da mesma forma, a prática ritual de oferendas e presentes que estão vinculados às representações da realidade que tal entidade exprime. Assim como para o estudo de Espírito Santo (2014), os espíritos com os quais convivi no trabalho de campo podem apresentar diferenças nos princípios de atenção ritual, fazendo com que as pessoas busquem e sejam indicadas a se iniciar e vincular-se a diferentes práticas religiosas. O que resulta na iniciação das pessoas para finalidades específicas e adequadas às entidades que a acompanham.

Dessa forma, portanto, os interlocutores da minha pesquisa, especialmente os candomblecistas, administram em suas casas e terreiros a circulação e permanência de entidades, que para eles são da umbanda, e orixás e *forças* do candomblé. Antes de buscar por puramente poder, iniciam-se em diferentes religiões - outras vertentes da umbanda e do candomblé, inclusive - por conta da demanda dos seres espirituais que os acompanham.

Contudo, essa circunstância não está totalmente desassociada ao poder que o conhecimento dá às pessoas. Na realidade, para os médiuns que vivem essa condição e precisam se desenvolver em um terreiro, e para os clientes que buscam soluções e aconselhamentos, o pai ou mãe de santo que se mostram mais poderosos serão os indicados. Principalmente pelos feitos de suas entidades.

Nesse sentido, a trajetória do pai ou da mãe de santo se torna o ponto chave para entender as relações entre os terreiros de Corumbá e Ladário, e destes com outros locais. As representações que sustentam a rede de relações dos chefes das casas religiosas possibilitam a compreensão da organização e distribuição do próprio espaço dedicado às festas, trabalhos e rituais. Longe de apresentar uma fronteira rígida que divide e classifica as práticas, entidades, orixás e pessoas. A história da consolidação do candomblé e da umbanda expressa a convivência constante e ativa um na realidade do outro.

Para Casali (2016) o estudo sobre a historiografia e desenvolvimento do candomblé no Mato Grosso do Sul trouxe inúmeras narrativas que se vinculam uma à outra, conforme as experiências de vida dos pais e mães de santo vão sendo narradas. A rede de relações dos interlocutores de Casali, principalmente daqueles que são ou já moraram em Corumbá e Ladário, aponta-nos para as diferentes formas de relações que ora se afastam, ora se aproximam, estabelecendo alianças para contar uma história que dê coesão e sentido às práticas religiosas da região. Entretanto, o candomblé de Corumbá e Ladário têm suas peculiaridades ao invocar as *linhas* da umbanda e da quimbanda, assim como as casas de umbanda com as quais convivi também possuem traços e elementos que se cruzam com o candomblé.

A atenção ritual que os médiuns dedicam ao seu mundo espiritual ramifica a caminhada das pessoas em torno da demanda de entidades como seres ativos - e reativos - com os quais convivem. Espíritos que possuem suas próprias demandas e que por meio de sintomas, como expresso na introdução desta dissertação, indicam a necessidade de cuidados rituais. O que resulta na mobilidade dos médiuns entre espaços religiosos, não raro de vertentes diferentes.

Passo, portanto, a descrever como são os atendimentos em terreiros e casas de atendimento. Atento para as *misturas* presentes nas práticas religiosas das pessoas e como as entidades se engajam no cotidiano da casa residencial, da mesma forma que com os trabalhos nos terreiros. As relações das pessoas e dos espíritos tomam outras formas conforme a convivência constante entre ambos. Resultado da realidade produzida inextricavelmente atrelada a imprevisibilidade das entidades de modo geral, e dos exus e pombagiras, de forma

particular.

## **2.4 A casa, os altares e os santos.**

Minha pesquisa iniciou com as entrevistas entre devotos do Banho de São João. Foi a partir do local que o santo ocupa na vida das pessoas que pude observar como as divindades, e posteriormente, outros seres espirituais, têm ação nos desdobramentos cotidianos. A cada prece, a cada rosário, a cada graça alcançada e as homenagens preparadas com esmero, o santo, e o Orixá Xangô, tomam conta daquilo que as pessoas não têm controle. Passar pela doença, a desavença, a desarmonia, a angústia, assim como as conquistas, receber os parentes que vêm de longe para o momento de festa causando grande comoção no reencontro, tudo isso só pode ocorrer com a graça do santo. Por isso os devotos choram, fazem pedidos, prometem honrarias, presentes e festividades que possibilitem outras pessoas conhecerem o poder do milagroso São João e Xangô.

Quando conheci estes fiéis, minhas percepções viam o santo como um intermediador entre os festeiros e o divino. Havia um local no altar com destaque para a santidade, onde as pessoas faziam seus pedidos e lhe deixavam presentes. Caso São João e/ou Xangô, atendesse o pedido, o elo entre a graça e a promessa se estabelecia. Assim, os festeiros iniciavam a peregrinação, ano após ano, até o Rio Paraguai para saldar a dívida dando banho no santo. O Banho de São João começava muito antes da procissão, cuidava-se dos mínimos detalhes como a decoração, a estrutura da festa, a logística das barracas - é comum os festeiros fecharem a passagem da rua em frente a sua casa -, arrecadação de mantimentos para compartilhar comida e bebida com os espectadores e a execução da novena.

Três anos após a finalização daquela pesquisa, voltei às casas dos festeiros de Ladário, não com interesse em apreender os processos da celebração, mas para acompanhar a organização de uma associação dos festeiros insatisfeitos com o poder público. Diziam eles que a festa estava esquecida, assim como as pessoas que a fazem acontecer. O Banho de São João havia se tornado um patrimônio nacional, seus milagres tinham amplitude e reconhecimento, porém as pessoas que mantinham relação com a santidade estavam se sentindo esquecidas e desanimadas para continuar fazendo a festa para a comunidade.

A partir deste contexto percebi que as pessoas não entendiam e interagiam com São João apenas como intermediador entre elas e a misericórdia divina. Para além disso, o santo

deveria ser defendido, pois ele era parte da história daquela família, por consequência, ele também era família. O santo acompanhava gerações, e a cada uma se reforçava o elo entre a santidade e aqueles que dedicavam tempo de vida para honrar suas promessas, e as promessas de seus antepassados.

Como São João, outros santos estavam ali, como participantes das decisões e das soluções para problemas diversos. Por notar este sentido que os santos tinham para os meus interlocutores, comecei a conversar com os fiéis que participaram da pesquisa sobre esses seres espirituais que atuam efetivamente nas organizações da vida prática. Eram santos com ação nos setores políticos da vida das pessoas, se algo não ia bem, ou se a escolha era difícil e trazia complexidade para resolver, os santos eram consultados e poderiam mandar “os sinais” de diversas formas. Dona Joana, uma das festeiras entrevistadas durante o processo de registro do Banho de São João, dizia que viu estrelinhas saindo como faíscas da vela que acendeu. Dona Janete, mãe de santo da umbanda e festeira de São João, compreendeu a melhora física da filha como a aceitação da promessa pelo santo. A cada casa que visitei, me chamou a atenção o modo com que as pessoas descreviam sua interação com o santo e os milagres que ele fez. O altar era um local imaculado, as crianças não podiam correr próximas ao espaço dos santos, quando as visitas cruzavam por ele faziam reverências, assim como, se fosse da necessidade daquela pessoa, ela teria um tempo particular para conversar com os santos.

Depois de um período percebi que os altares não eram somente para pedir ajuda, eles foram tomando outras formas conforme minha interação com o dono da casa se estreitava e as visitas eram mais frequentes. Os cultos domésticos estavam acontecendo, e entre uma reza e outra, outros locais das casas me foram apresentadas. Conheci outros seres que acompanhavam aquelas pessoas. O quintal guardava a casa dos exus. As árvores tinham a função de ser a morada de algum orixá assentado. O guarda roupa tinha uma de suas repartições dedicada, exclusivamente, para as vestimentas que não eram das pessoas, mas pertenciam às entidades. Detalhes que escaparam aos olhos iniciantes na busca por códigos que apresentassem um sistema simbólico que reverbera nas práticas ordinárias. Porque estes símbolos eram estranhos a mim, não àquelas pessoas. Para elas era uma parte indissociável da casa, portanto, cotidiana. Eles, as pessoas e seus santos e entidades, estavam em contato, como me disse dona Zizi, desde que se entende “por gente”. O interesse em compreender esses seres espirituais e a relação que mantém com as pessoas, recai menos na cronologia dos fatos do que na potência de seu sentido e na amplitude de sua manifestação. Dona Zizi é o fio condutor que conecta todas as relações que mantive durante o trabalho por ser a primeira



pessoa com quem me engajei no trabalho de campo, e pela sua importância na minha trajetória acadêmica. Motivo que me faz invocar sua trajetória de vida e a organização da sua casa residencial como ponto de partida para o tópico a seguir.

## **2.5 Os espaços das casas e dos terreiros.**

Como sugere o título, os espaços da casa e do terreiro são o tema deste tópico. Dessa forma, a casa e o terreiro como foco na produção de laços sociais entre pessoas e os espíritos que habitam estes locais (Marcelin, 1999). Durante meu trabalho de campo, me deparei com dois modos de gerir o espaço doméstico, em relação ao atendimento de clientes pelas entidades e/ou vinculada a um terreiro, espaço no qual são assentados *fundamentos*, e onde acontecem as festas, rituais, trabalhos e sessões de atendimentos. Nesse sentido, os espaços de atendimento, sejam cômodos como os quartos de santo, onde está o oratório da família, seja em um espaço exclusivo do terreiro, são contíguos ao espaço doméstico e mantêm relações espaciais com os afazeres cotidianos (Ahlert, 2021).

Entre meus interlocutores, há definições que separam e dividem o que é a casa e o terreiro. Porém, entre uma classificação e outra existem fronteiras maleáveis inscritas na produção do cotidiano em conjuntos com seres espirituais que acompanham os médiuns, pais e mães de santo. Assim, teremos (1) as casas de atendimento, espaço de convivência familiar em que um ou mais membros da família presta serviços espirituais em um cômodo definido para este fim, (2) os terreiros ditos clandestinos, classificados dessa forma pelos dirigentes dos terreiros institucionalizados, os primeiros são casas de médiuns que saem de seu terreiro de origem e abrem uma casa religiosa no espaço doméstico e que podem, em ocasiões específicas serem confundidos ou equivalentes a uma casa de atendimento e (3) os terreiros institucionalizados, edificações que geralmente compartilham o mesmo terreno da casa residencial, porém um espaço exclusivo para o trabalho com as entidades e desenvolvimento mediúnico das pessoas. Os terreiros institucionalizados são assim chamados por fazer parte de um circuito de terreiros vinculados à alguma das associações de terreiros, em Corumbá e Ladário, e da mesma forma com organizações e federações estaduais e nacionais. Por institucional, meus interlocutores compreendem aqueles espaços que estão legalmente resguardados, tendo em suas paredes alvarás e diplomas disponibilizados por tais associações, organizações e federações das religiões afro-brasileiras.

A casa onde viveu dona Zizi tem ao todo sete cômodos (dois quartos, sala, cozinha, banheiro e outros dois quartos, um para guardar as roupas dela e de Seu Corisco e o outro onde ficavam os santos, orixás, imagens, quadros e velas). A casa contava com duas entradas

principais, uma que dava para a sala e outra que geralmente ficava fechada e nos levava para o quarto dos santos. Era como outras casas que haviam entrado em Ladário e em Corumbá: a fachada era estreita, com uma janela grande. A casa era como um corredor em que os cômodos se conectam uns aos outros, fazendo com que passássemos pelos quartos, caso precisássemos ir para a cozinha ou ao banheiro.

Ao lado da casa há uma área de convivência onde são recepcionadas as visitas. O local é coberto e estão dispostas cadeiras e uma mesa onde fazíamos as refeições, jogávamos cartas e conversávamos. Logo atrás dessa varanda ficava a caixa d'água da casa que era abastecida pela água da chuva. A água era utilizada para lavar roupas, a calçada da varanda e molhar as plantas do quintal.

Dona Zizi dormia no quarto do meio, entre a sala e o quarto da sua neta Cibele e dos filhos dela. Esse quarto também ligava a entrada da casa, a sala de visitas, com o restante dos cômodos, servindo de passagem para chegarmos a outros locais da casa, como a cozinha. Embora não houvesse portas entre um cômodo e outro, dona Zizi tinha esse espaço reservado às suas coisas e preferia dormir sozinha para ter privacidade. No quarto de dona Zizi eram estocados os alimentos em uma cômoda, onde também ficavam suas roupas. O quarto possuía duas camas, mas só uma delas era ocupada. A outra era reservada para quando a família recebesse visitas, frequentemente de parentes vindos de outras cidades e que passavam curtos períodos em Ladário.

Essa distribuição dos cômodos da casa de dona Zizi ficou desta forma até meados de 2020, quando seu outro neto, David e Maira, sua esposa, mudaram-se para lá com os seus quatro filhos. Tal situação promoveu uma nova arrumação dos quartos, fazendo com que o que havia no quarto dos santos fosse alocado na parte externa da casa. Na varanda, onde nos encontrávamos para tomar café, foi montado o altar e São Jorge, santo de devoção de David, agora tinha um local de destaque entre os outros santos e orixás. O quarto de dona Zizi também mudou e sua cama foi colocada em um canto da sala, abaixo da janela.

Mesmo que houvesse regras para a circulação das crianças na casa, locais que elas poderiam ou não entrar, assim como os horários definidos para assistir televisão, os netos e bisnetos transitavam entre os cômodos para dormir e brincar. No geral, apenas o quarto dos santos, quando era no interior da casa, ficava fechado precisando de autorização de dona Zizi para entrar.

Certa vez, em uma conversa com David, ele me disse: “eu a vida inteira morei aqui”, algo que outros filhos e netos repetiram em diferentes momentos. Assim, a casa de dona Zizi parece ter sido um ponto central na família, numa determinada configuração de casas

(Marcelin, 1999). Como David, outros familiares e amigos próximos voltavam para a casa de dona Zizi. As pessoas sentiam segurança em ter um local de repouso, a proteção das entidades e a companhia de dona Zizi.

A família de dona Zizi, tanto os filhos que fez no candomblé - ao todo três - e os parentes de sangue, “estava espalhada”, como ela me dizia. Alguns, inclusive, moravam fora do estado, e embora com uns ela não tivesse contato frequente, outros iam e vinham, entre sua casa e seus respectivos lares.

No entanto, para além das pessoas que moravam ou circulavam pela casa de dona Zizi, a presença de um local para abrigar os santos/orixás indica a presença de outros seres não humanos. Ao longo do trabalho de campo percebi que tal configuração não era exclusividade daquela casa. Pelo contrário, notei que, de modo geral, as casas dos médiuns que visitei possuem um espaço logo na entrada reservado aos exus e pombagiras. Aprendi que nesses locais estão os assentamentos e onde são depositadas as oferendas a essas entidades que, morando na casa e fazendo parte da família, também precisam ser alimentadas e cuidadas. A casa dos exus e pombagiras são cobertos para que não se possa ver o conteúdo e somente durante os atendimentos é retirado o material que cobre a frente da pequena construção que abriga os exus e pombagiras.

Além disso, quase sempre há um espaço onde ficam os oratórios. Geralmente, nesses oratórios, estão os santos católicos e os orixás. Como na casa de dona Zizi, estes cômodos que abrigam os santos e os assentamentos dos orixás são mais restritos, permanecendo interditados aos olhares de visitantes pois, como me dizia dona Zizi, ali estavam os segredos da religião e da família. Dessa forma, além das quartinhas com os orixás e do altar com os santos, a casa de dona Zizi era um local um local onde santos, orixás, entidades e pessoas estavam em constante interação, e por esse motivo, sua casa e o quintal se transformam conforme as necessidades e situações se apresentavam.



Fotos: Respectivamente: casa dos exus e o quarto dos santos e assentamentos de dona Zizi. Arquivo pessoal, 2019.

Diferentemente da casa de dona Zizi, algumas residências ainda contam com um espaço construído ao lado, à frente ou nos fundos da casa, chamado de terreiro. Por sua vez, é comum que o terreiro tenha uma parte interna, onde fica o altar central e se realizam as consultas, as festas e os trabalhos semanais, e outra externa, onde ficam os assentamentos e a casa dos exus e pombagiras..



Foto da casa dos exus de Mãe Janete, externa ao salão do terreiro. Arquivo pessoal 2019.

Além disso, frequentemente há um espaço localizado entre o terreiro e a casa, onde os clientes aguardam sua vez para serem consultados pelos médiuns ou são atendidos quando é o caso desses atendimentos serem realizados pelos exus. “A casa não se mistura com o terreiro”

me dizem os pais e mães de santo. Enquanto os trabalhos e festas aconteciam no terreiro, não era raro os médiuns entrarem na casa para tomar banho, comer algo e descansar. As crianças circulavam entre um espaço e outro para brincar. Da mesma forma, era comum escutar o rádio ou a televisão ligados dentro de casa, enquanto os pontos eram cantados no terreiro. Nos quintais, entre o salão e a casa, os animais - galinhas, patos, gatos e cachorros - transitavam. Todos esses sons - dos eletrodomésticos, aparelhos de rádio e televisão, latidos e miados - faziam parte daquele contexto, entre o ritual e a residência.

Da casa de Dona Zizi circulei por outras casas e terreiros das cidades de Corumbá e Ladário. Uma festa me levava a outra durante o trabalho de campo, pois enquanto conversava com as pessoas e as entidades, os convites “para conhecer o (meu) terreiro” aconteciam. Percebi que as pessoas com as quais conversava acham importante me apresentar esses espaços e, principalmente, mostrar os objetos que as entidades possuem, assim como os presentes que receberam delas, como roupas, acessórios e objetos, como cálices e guias. Compreendi que todas essas coisas sinalizavam para a marca dos espíritos na resolução de conflitos e problemas pessoais tanto dos médiuns, quanto dos seus clientes.

Neste tópico busquei apresentar as casas e os terreiros que conheci durante a pesquisa em Corumbá e Ladário. Como mencionei na introdução, o trabalho de campo percorreu um circuito que, na verdade, foi traçado pelos meus interlocutores que iam me conduzindo de um lugar a outro, conforme a importância que davam para um ou outro local.

## **2.6 Organizações das casas de atendimento e dos terreiros.**

Anteriormente citei que minha circulação se deu entre os terreiros vinculados às associações de religiosos, o que trazia a eles o status de institucionais, os terreiros chamados de clandestinos e os quartos de santo. O termo utilizado para descrever as casas de atendimento que não eram vinculadas às associações não designa as práticas litúrgicas do terreiro - entre certas e erradas - ou no sentido de se camuflar para executar os trabalhos e atender os clientes. Na verdade, os terreiros clandestinos são aqueles que por necessidade do médium iniciam-se os atendimentos, festas e trabalhos rituais em sua casa residencial.

Algo em comum entre os terreiros, sejam eles institucionalizados ou clandestinos, e as casas de atendimento que circulei durante a pesquisa, é o trabalho com as entidades da linha da umbanda e, mais especificamente da *quimbanda* ou *linha esquerda*, compostas pelos exus, pombagiras e malandros. Acredito que tal configuração resulta das trajetórias de vida dos pais

ou mães de santo que, como mencionei anteriormente, tiveram suas experiências espirituais marcadas pela formação e participação em diferentes vertentes religiosas.

As chamadas *linhas* são a denominação da doutrina sob as quais os seres espirituais e divindades trabalham. Por exemplo, espíritos alocados na linha da quimbanda trabalham guiados pela evolução e progresso, deixando para trás as marcas das encarnações que vivenciaram. Os orixás, por sua vez, como me explicou pai Robson, estão em outras categorias, e trabalham sobre os *fundamentos*. Embora na teoria as energias da umbanda, da quimbanda e do candomblé não se misturem nas casas e nos terreiros, entidades e orixás dividem o mesmo espaço. Isso quer dizer que todas essas linhas são *tocadas* num mesmo local, sem que existam setores exclusivos para este ou aquele trabalho. Porém, há uma reorganização espacial. Quando, por exemplo, pai Robson toca o candomblé, o altar é totalmente alterado. As imagens dos santos, dos orixás e das entidades são retiradas do salão e colocadas em outra sala ou então, cobertas com panos brancos. Como pai Robson me explicou, os pontos cantados para chamar orixás e entidades são diferentes, o idioma, as invocações explícitas nas palavras. Invocações que ele chama de fundamentos, pois articula uma qualidade específica do orixá que irá *dançar*.

Nos terreiros que frequentei também costumam ser feitos trabalhos especificamente para o desenvolvimento mediúnico dos filhos de santo da casa, sessões públicas para a consulta de clientes e atendimentos individuais com hora marcada. Para isso, um cômodo do terreiro é montado para tal finalidade. A pombagira Menina Faceira, que trabalha com Pai Robson, tem uma pequena sala em um dos cantos do terreiro, onde recebe clientes para seus jogos oraculares.

Alguns de meus interlocutores, ao se desvincularem de um terreiro, iniciam atendimentos em suas casas sem desejar abrir espaço regulado pelas federações e associações. Em geral, as pessoas apontam dois motivos para isso. Um deles é o de que ter um terreiro não está no *destino* da pessoa ser chefe de um terreiro, pois os espíritos e os orixás podem ser cuidados dentro de suas próprias casas por meio de tarefas cotidianas. David, neto de dona Zizi, afirma que alimenta seus orixás com comidas e preces em dias específicos da semana. Em suas palavras: “se eu tiver farinha, o orixá, os exus, comem farinha, se eu tiver arroz, eles vão comer arroz. É melhor eu dar algo simples, mas de coração, do que presentear com as coisas mais caras e o coração cheio de culpa”. O outro motivo diz respeito ao desejo particular do médium. Meus interlocutores relacionam a chefia de um terreiro a noção de responsabilidade, em que deveria haver um engajamento e dedicação exclusiva às *coisas* do terreiro. Isso porque ter um terreiro é, além de gerir um espaço sagrado alimentando-o e

alimentando suas *forças*, também ter filhos de santo e cuidá-los. Algo que nem sempre interessa, como foi o caso de dona Zizi. No entanto, entre os terreiros e as casas de atendimento que estudei existem diferenças estruturais. A principal delas tem a ver com o fato de que para iniciar um terreiro, ainda que informal, meus interlocutores dizem que é preciso “enterrar o axé”. Como sustenta Evangelista, seja na literatura das religiões afro-brasileiras, seja na vida cotidiana dos terreiros, a palavra axé:

Aparece em diversas expressões, podendo designar desde uma espécie de poder ou força impessoal que permeia objetos, plantas e relações humanas, até fazer referências a locais e coisas sagradas, tais como as fundações do terreiro e as porções específicas de animais sacrificiais. [...] (Evangelista, 2015:64)

Ainda segundo a autora (*ibidem*), “a noção de axé possui em si certo caráter coletivo que integra coisas, pessoas e divindades num mesmo plano, estabelecendo relações de propriedade que não são exclusivas a um indivíduo”. “Enterrar o axé”, nas palavras de Pai Robson, envolve um ritual necessário quando se inaugura um terreiro. É preciso alimentar o que ele chama de *cumeeira*, objeto ritual que é enterrado juntamente às ervas e outros ingredientes que corresponde à força vital do terreiro. A *cumeeira* é a ligação entre o plano terreno e o plano espiritual, quando alimentada, é feita a manutenção da harmonia entre ambos. Da mesma forma, são enterrados outros - diferentes entre si conforme a *qualidade* do orixá, isso exige ervas, objetos e em algumas circunstâncias, animais - *fundamentos* para os orixás, especialmente, os do pai ou da mãe de santo. Já nas casas de atendimento são dispensados estes rituais.

Os atendimentos também podem ter diferenças: nos terreiros eles costumam ser feitos para que pessoas e entidades evoluam, através do trabalho e da caridade. Já os atendimentos feitos nas casas não têm como intuito o desenvolvimento mediúnico das pessoas. De todo modo, para meus interlocutores, a decisão de abrir um terreiro ou dar início aos atendimentos em sua própria casa envolve “estar preparado para isso”, o que significa basicamente já ter circulado por outros terreiros, se vinculado a algum deles e incorporar suas entidades sem a supervisão de um pai ou mãe de santo. Tendo em vista as especificidades envolvidas na criação de um ou outro espaço, os próximos tópicos se baseiam nas trajetórias de Pai Robson e dona Zizi com o objetivo de sistematizar algumas diferenças entre ter um terreiro e ter uma casa de atendimento.

### 2.6.1 Ter um terreiro.

Como chama atenção Evangelista (2015:79) “fundar um axé”, ou seja, construir um terreiro não é uma tarefa fácil, depende da articulação de esferas espirituais, materiais e, no caso dos terreiros institucionalizados, também de uma esfera jurídica/legal. De todo modo, percebi no meu próprio trabalho, que a construção de um terreiro demanda tempo e investimento, algo que muitos médiuns não dispõem. Em Corumbá e Ladário, é comum que os primeiros anos de atendimento sejam feitos em casa, que tem seus cômodos redefinidos e adaptados para receber as entidades e atender a clientela. Além disso, em algumas destas casas, as festas em homenagem às entidades tomam os espaços externos, principalmente, porque no momento da festa é que as pessoas e as entidades se visitam. Assim, os quintais são reorganizados com mesas, cadeiras e decorações para receber pessoas de outros terreiros, clientes, amigos e vizinhos.

Conforme o aumento da clientela, pais e mães de santo vão alterando de forma contínua o espaço de seus atendimentos. Os terreiros que começam como sala/quartos de santo, logo se expandem para poder receber um número maior de pessoas que buscam os atendimentos das entidades e para fazer suas sessões públicas. De forma semelhante ao que encontrou Evangelista (idem) em sua pesquisa sobre a fundação de um terreiro em Maricá no Rio de Janeiro, aqui também o auxílio das entidades é visto pelos chefes das casas religiosas como fundamental para o sucesso da empreitada da construção de um espaço exclusivamente dedicado aos rituais, festas, trabalhos e atendimentos. Dessa maneira, não é raro ouvirmos que o terreno, os materiais de construção, a mão de obra para edificar o terreiro, tudo isso só foi possível por conta do trabalho das entidades.

Menina Faceira, pombagira de pai Robson, começou seus atendimentos na cozinha de uma *kitnet* alugada. Segundo seu relato, a pombagira informou ao Pai que lhe daria caminho e segurança, já que, na época, ele ainda não era pai de santo. Assim, no início, trabalhava com atendimentos na sua casa, com poucos clientes ou fazendo serviços espirituais no domicílio das pessoas, contexto que o levou até São Paulo para *cuidar* da irmã de uma de suas clientes de Corumbá. Em São Paulo passou por situações adversas que impediram sua volta imediata à cidade de Corumbá. Motivo pelo qual a situação financeira tornou-se sua principal preocupação.

Confiante na pombagira que já havia lhe dado clientes e condições econômicas, continuou seus atendimentos, em dado momento, ainda em São Paulo, pouco antes de precisar ser iniciado no candomblé, perdeu todos os bens que tinha. Conforme suas palavras,



seu orixá Ogum, estava pedindo a sua *cabeça* e por conta disso sua saúde estava sempre fragilizada, impedindo-o de continuar a atender as pessoas. Após perder, como me disse “a casa, o carro e todo o dinheiro”, Pai Robson rumou para sua cidade natal, após iniciado no candomblé, para reencontrar sua mãe carnal.

Porém, antes de ter tudo o que precisava para edificar seu terreiro, continuou atendendo em uma casa alugada pela mãe. Segundo ele, como não possuía casa própria, não poderia colocar os fundamentos sob o local em que fazia os atendimentos, rituais e festas as suas entidades e orixás. Além do mais, *mexer* com os orixás demandava muita *energia, poder e força*, ou seja, ele precisaria lidar com algo para o qual ainda não se sentia preparado. Por conta disso, preferiu continuar apenas gerindo sua linha da umbanda, seguindo com os atendimentos em sessões públicas e particulares nas quais sua pombagira jogava cartas e fazia previsões, elementos e circunstâncias que poderiam agravar a situação do cliente em atendimento.

A história de pai Robson é exemplo da aliança entre uma entidade protetora e seu médium. Pai Robson, à época em que começa os atendimentos, trabalhava com “bicos” para conseguir dinheiro para se manter. Tendo em vista a necessidade de começar a trabalhar com a pombagira, para desenvolver sua mediunidade, a entidade só permaneceria lhe defendendo e protegendo conforme o trabalho que ela oferece a outras pessoas. Pai Robson se vê obrigado a prestar serviços espirituais. Segundo suas palavras “Eu começo a atender e me desligo do terreiro do meu pai de santo que fica chateado. Começo a atender na cozinha da minha casa, e a entender com as minhas entidades, vou pra cachoeira, pra mata. Minha mãe para de trabalhar e eu começo a dar continuidade com os espíritos”. Sem uma renda fixa na época, foi o trabalho da pombagira quem lhe garantiu recursos para manter-se financeiramente.

Dado os sete anos desde sua iniciação, ao jogar os *búzios*, o orixá lhe pediu para *fazer* um filho de santo. A preocupação com a necessidade de construir um terreiro para “enterrar os fundamentos” tornou-se prioridade. Por esse motivo, Menina Faceira, sua pombagira, *correu gira*, ou seja, trabalhou, para que Robson pudesse abrir o *seu* terreiro. Os clientes da Menina Faceira, retribuem os atendimentos e a solução de problemas, não apenas com o valor fixado para tal trabalho e consulta, como forma de agradecimento lhe dedicavam presentes de outros valores. Dessa forma, a entidade ganhou um carro, para que pudesse dar consultas em localidades mais distantes. Assim como, o espaço em o terreiro está construído foi um presente dado à pombagira pela eficácia de seu trabalho e para que pai Robson enfim tivesse segurança para exercer, nas suas palavras, o sacerdócio como chefe religiosos do candomblé.

Ter uma casa religiosa, então, exige dos pais e mães de santo cuidados rituais com a casa, com os orixás e com os filhos. Em alguns terreiros é possível que os filhos de santo em dado momento possam levar seus assentamentos para casa. Isso envolve a leitura dos búzios e só pode ser feito se o orixá permitir. A convivência no terreiro faz com que pessoas decidam por retirar seus assentamentos, levá-los para sua própria casa, iniciar os cuidados no ambiente familiar e, talvez, desencadear o começo de um novo terreiro.

Desse modo, o terreiro é um espaço de interação entre pessoas com interesses diferentes e trajetórias particulares de vida. As famílias dos filhos de santo são incorporadas ao coletivo de pessoas que fazem parte dos terreiros. Isso não significa que se disponha uma atenção dos pais e mães de santo tal qual é dispensado aos filhos feitos na casa. As pessoas podem ser incorporadas como agregadas, expressão corriqueira no terreiro de Mãe Elenir, por exemplo. A ideia é que o coletivo formado pelos participantes de um mesmo terreiro seja marcado por atitudes que expressem ajuda mútua, solidariedade e respeito e as afinidades entre os médiuns são mobilizadas como uma forma de aproximar as pessoas.

Porém, esse ideal de família nem sempre é cumprido na prática, que no fim das contas também é caracterizada por sentimentos de vaidade, acusações de inveja e frustrações de expectativas. Neste contexto, de frequentes conflitos entre filhos de santo, que pais e mães de santo vêm a dificuldade maior em zelar por uma casa religiosa.

Abrir um terreiro se mostra um verdadeiro desafio que envolve estratégias para que a convivência entre as pessoas e entidades, como parte indissociável dessas relações, seja harmoniosa. Isso porque quando um médium está indisposto a uma relação com outra pessoa, as entidades de ambos sujeitos em interação são acionadas para agir em prol dos seus protegidos. Controlar as entidades para que situações mais graves não aconteçam é uma das funções dos chefes de terreiro. De certa forma, eles são cobrados por isso. Afinal, um terreiro em que seus médiuns estão em constantes disputas é compreendido, nas palavras de meus interlocutores, como um “local bagunçado”, onde pais e mães de santo não conseguem conter as pessoas e entidades que trabalham sob seus cuidados.

Por isso, antes e depois das *giras* - sessões de consultas e trabalhos - não é incomum o pai ou a mãe de santo, ou a entidade chefe incorporada, dedicarem um tempo para dar orientações mais rígidas sobre o andamento e organização daquela sessão. Da mesma forma, retomam as prescrições para que as pessoas e entidades se mantenham *formosas*, em outras palavras, priorizem a harmonia e o bom convívio.

Em contrapartida, as casas de atendimento não fazem todas as preparações que passam no espaço do terreiro. As consultas nas casas podem ocorrer com hora marcada,

contudo, as pessoas chegam até a casa do médium e comunicam que querem uma consulta e explicam o motivo. Caso o médium aceite fazer esse trabalho, ele dá início ao atendimento na mesma hora. De modo que passo a descrever como se dão os atendimentos individuais nas casas de atendimentos. Além disso, como muitos terreiros são inaugurados nos espaços da casa do médium, é interessante atentar-se para a ideia de terreiro clandestino. O terreiro clandestino e as casas de atendimento em alguns momentos são termos equivalentes.

### 2.6.2 Ter uma casa de atendimento

Dona Zizi me contava as histórias que envolviam seu Corisco enquanto me mostrava os cômodos da sua casa. A residência tinha seis cômodos, dois deles sendo exclusivamente para guardar suas roupas, guias, objetos e as imagens e quadros de seus santos. Junto a tudo isso ela depositava sobre um altar coberto por um pano branco, suas *quartinhas*, recipientes de porcelana em que estavam seus orixás, Iansã de Balé e Omulu. Naquela época, um ano após eu iniciar o trabalho de campo, a casa passava por reformas. Dona Zizi havia conseguido guardar certa quantia de dinheiro para enfim pintar sua casa e fazer a manutenção do telhado. O quartinho passava por ajustes estruturais e dizia dona Zizi que muitas pessoas foram “curadas”. Referência que fazia aos tratamentos dedicados às pessoas que precisavam de cuidados espirituais, principalmente quando o “santo pedia a feitura”.

Dona Zizi me levou para o lado externo de sua casa. O quintal do imóvel era dividido em três espaços. Atrás da casa ficava uma lavanderia e ali faziam as tarefas corriqueiras do dia-a-dia da família: lavavam roupas e limpavam os peixes que compravam de pescadores da cidade. No lado esquerdo da casa foi montada uma varanda, com mesa e cadeiras, para os momentos em que a família se reunia. Rente ao muro fica a *ronda*, local em que estão os exus das pessoas que moravam com dona Zizi e onde Seu Corisco, e outros exus como o Tranca Rua de David, fazem as consultas.

Como já mencionado, conheci dona Zizi, quando ela estava com 86 anos de idade. Embora a idade avançada incorporava Seu Corisco em momentos específicos para dar consulta. Na época, a maior parte dos pedidos de consulta não eram atendidos, com dona Zizi privilegiando apenas os atendimentos que considerava serem para casos graves, como de vida ou morte. Porém, em suas narrativas sobre o passado, ela sempre lembrava dos trabalhos bem sucedidos de Seu Corisco.

Dizia dona Zizi que tinha apenas três filhos de santo e que estes haviam sido iniciados e passado o resguardo pós-iniciação no quartinho em que, antes da chegada de David com sua família, ficavam seus orixás e santos. Também era neste local que ela atendia crianças e adultos que procuravam seu trabalho como benzedeira. Certa vez, lhe perguntei se esse contexto poderia fazer com que ela fosse reconhecida como mãe de santo. Sua resposta foi negativa. Ela dizia que a sua casa não era um barracão - termo que usava como equivalente a terreiro. Dona Zizi falava que sua missão era cuidar das pessoas tendo em vista que seus orixás e as entidades manipulam as energias da cura. Sua casa, portanto, era um local de cuidado e acolhimento para as pessoas que precisavam de tratamentos espirituais para acometimentos de diversas origens. Dona Zizi, como dito anteriormente, não se interessava em ter um terreiro. Segundo ela, ter um terreiro, exigia uma responsabilidade que ela nunca esteve disposta a assumir.

Em sua casa, contudo, ano após ano eram organizadas festas para as entidades. David conta que suas lembranças de criança envolvem festas dedicadas aos pretos-velhos, aos caboclos, Cosme e aos exus e pombagiras da avó. Da mesma forma, as celebrações para São Jorge Guerreiro e para São João transformava a casa de Dona Zizi em um santuário, onde as pessoas faziam preces, pagavam penitências e cumpriam promessas para tais santos. Enquanto me contava sobre suas lembranças de garoto, David narrava as brincadeiras que fazia com os iniciados enquanto eles estavam com os *erês* - espíritos de crianças - incorporados. Além disso, na casa de sua avó, dizia ele, tinha horário para tudo, inclusive as orações que eram feitas no amanhecer, antes das refeições e a noite, antes da família dormir.

As obrigações de dona Zizi e de David, eram feitas por um pai de santo, portanto, preparadas em um terreiro. Porém, seus santos, orixás e entidades eram alimentados em sua casa, através de comidas e oferendas diversas. Pessoas da família, clientes e vizinhos compravam materiais que são usados para que Seu Corisco e outros seres espirituais que habitavam a casa, comessem. Mas, a alimentação do vínculo com as divindades e entidades não se dava somente pelas oferendas. O trabalho mediúnico de dona Zizi, atendendo a “quem precisava” também era elementar nas dinâmicas da casa. Não era raro, segundo David, chegar em casa após um dia de trabalho e encontrar Seu Corisco incorporado dando consultas “que demoravam horas”. Pessoas de Corumbá e Ladário vinham à sua casa para serem benzidos contra mau olhado, espinhela caída, inveja. Da mesma forma, procuravam Seu Corisco para um conselho, pedido de trabalho ou a intervenção da entidade frente a circunstâncias adversas.

Também na casa de dona Zizi, não era incomum chegarem pessoas sofrendo dos mais diferentes males e doenças diagnosticadas por Dona Zizi como sintomas de mediunidade para as quais a cura era a *iniciação*, isto é “fazer o santo”. Neste cenário, ela fazia um ritual que chamava de *sopro de misericórdia*, cujo objetivo era “alimentar a cabeça” do cliente, e, com isso, “acalmar o mundo espiritual” da pessoa para que os Orixás concedesse-na “mais um tempo para conseguir os materiais da iniciação”, como me explicou David.

Dessa forma, a casa de dona Zizi, era uma típica casa de atendimento, semelhante a outras que atualmente podem ser encontradas na região e com as quais mantive contato. Além desses espaços, há, também, aqueles em que os atendimentos estão vinculados somente ao trabalho com jogos oraculares, feitos principalmente pelas pombagiras dos e das médiuns de Corumbá e Ladário. Estes configuram uma outra dinâmica de relação e interação com as entidades. São trabalhos de cartomancia desempenhados ora por pessoas, ora por entidades incorporadas, a depender da necessidade e do objetivo pessoal do cliente.

Como já mencionado, para meus interlocutores existem diferenças entre as casas em que médiuns e entidades fazem atendimentos e os terreiros que são conhecidos como espaços exclusivamente dedicados às feituas, trabalhos, rituais, festas e atendimentos para a clientela. No entanto, os terreiros clandestinos, de certa forma, podem se confundir com uma casa de atendimento. Isso porque, para os olhos externos, os componentes presentes tanto em um, quanto em outro como as festas para as entidades, sua incorporação, os atendimentos e tratamentos que podem fazer com que pessoas passem períodos na casa daquele médium, tudo isso acontece em ambos os espaços. No entanto, nem as casas de atendimento, nem os terreiros clandestinos estão vinculados às associações religiosas locais.

Faço esta distinção, entre casas de atendimentos e terreiros, como forma de apresentar o itinerário que fiz durante o trabalho de campo, me deslocando de uma casa para outra e o contato com vários modos em que as práticas religiosas são percebidas pelos interlocutores da minha pesquisa. Circuito, pelo qual passei e que me fez compreender a plasticidade do espaço da casa. Esta que em dado momento é reorganizada conforme o fluxo de pessoas e entidades que circulam entre o dentro e o fora da casa. E que em algum momento, pode ou não, se tornar um terreiro, conforme novas reformas são executadas, ampliando o espaço de atendimento, considerando as exigências das entidades e dos orixás.

## 2.7 Espaços de convivência: as linhas da umbanda e os fundamentos do candomblé

Como procurei mostrar nos tópicos anteriores, em Corumbá e Ladário, os terreiros, sejam eles clandestinos ou não, costumam fazer parte do espaço doméstico, sendo construído nos fundos ou ao lado da casa principal, numa configuração semelhante àquela encontrada por Marcelin (1996) no município de Cachoeira, na Bahia. Da mesma forma que nesta última, também em Corumbá e Ladário, a organização da casa é vinculada às tarefas do terreiro, e a família de santo torna-se uma extensão da família de sangue. Ainda, podemos ver essa relação entre a casa e o espaço de culto à santos, orixás e entidades, semelhante ao estudo de Dalmaso (2018) na interação entre pessoas, famílias e os *lwa*, em Jacmel no Haiti.

Sendo assim, como vimos é comum que os pais e mães de santo construam os terreiros nos quintais de casas. Como no caso de Pai Robson, e de outros terreiros pelos quais circulei, como os de mãe Janete e mãe Elenir, os primeiros materiais utilizados são bem simples: palhas, lonas ou madeiras reutilizadas. Ao longo do tempo, conforme o aumento da clientela e do prestígio dos seus dirigentes, essas construções meio improvisadas vão sendo modificadas e, mesmo ampliadas, para comportar mais pessoas.

Em geral, o terreiro e a casa são separados por um espaço de convivência, onde ficam os clientes em dias de *gira*. Pais e mães de santo, como dito anteriormente, se iniciam em diferentes vertentes das religiões afro-brasileiras. Tal contexto resulta na construção de um terreiro que trabalha tanto com o candomblé, quanto com a umbanda, em alguns contextos. Embora isso não seja a regra, nos terreiros de candomblé que frequentei, geralmente o chefe do terreiro, antes de fazer o orixá, já trabalhava na umbanda com as entidades que os acompanham. Na distribuição dos dias da semana, são definidos dias para trabalhar as *linhas* da umbanda e outros dedicados aos *fundamentos* do candomblé. Os orixás e as entidades não são invocados no mesmo momento.

As diferenças entre os *fundamentos* de uma vertente para outra são expressas por pai Robson de forma que as *forças* não se *cruzem*. Caso ocorra, resultaria em macular o espaço sagrado dos Orixás. Isso porque as entidades, espíritos de mortos, da umbanda não estão no patamar hierárquico de uma divindade. Outras diferenças dizem respeito à liturgia do terreiro. Dessa forma, para chamar as entidades são invocados pontos cantados em português, por exemplo. Enquanto as cantigas em *iorubá* são entoadas na *dança dos orixás*.

Trabalhar com diferentes linhas e com espíritos da umbanda num terreiro de candomblé pode parecer contraditório aos olhos externos. Entretanto, pai Robson afirma existir uma organização ritual para cada momento de trabalho. Nas suas palavras:

Por exemplo, eu venho de umbanda e eu não misturo. O dia que eu toco umbanda é para a umbanda, é pai nosso e ave-maria, creio em deus pai e salve rainha, “lá na porteira já deixei meus sentinelas”, “se meu Pai Ogum vencedor de demanda” e é isso que eu vou cantar. Vou chamar caboclo, vou chamar preto velho, vou chamar os erê. Agora o dia que eu for tocar candomblé, não pode ficar cantando “se meu pai é Ogum vencedor de demanda”, não tem como. Eu tenho que entrar na nação, pedindo licença porque vou começar o candomblé, saudando Exu para avisar que vou cantar para os outros orixás. Não tem nada a ver com nossa linguagem brasileira. Então eu não posso no meio de uma umbanda, e puxar uma cantiga de candomblé. Aí vai ser a mistura você vai embananar a cabeça da pessoa (Entrevista de Pai Robson, concedida em 22 de março de 2022).

A noção de tradicionalidade e *mistura* se traduz nas palavras de Pai Robson da seguinte forma: “Todo mundo fala que o candomblé é igual ao da África, eu tenho uma forma de entender que o candomblé brasileiro não é igual o africano” (Entrevista de Pai Robson, 22 de março de 2022). Princípio que o faz analisar as aproximações entre as *nações* dos candomblés brasileiros e as classifica como mais autênticas, no que diz respeito à ordem e organização, enquanto outras seriam inovadoras, misturadas e bagunçadas. Nas palavras de Robson:

Mas existem essas divergências que pra mim não tem diferença, porque o mesmo orixá de ketu, vai ser orixá de angola e de jêje, de qualquer nação, porque pra mim Oxossi sempre será Oxossi, e assim por diante. Diferença tem em certos fundamentos, linguagem, o modo de falar, os nomes, e assim... Mas a essência pra mim é a mesma, e a folha que eu vou iniciar um orixá eu uso ela em qualquer nação. Hoje também você ouve falar de ubandomblé, eu nunca vi isso, se você for na raiz da umbanda mais antiga, você vai ver que não existe imolação na umbanda. Aí tem muita mistura, eles dizem que eu sou polêmica, e não é querendo denegrir a imagem de outros terreiros, mas eu acho que mudou muito. Mistura de ketu com angola, fica uma bagunça (Entrevista de Pai Robson, concedida em 22 de março de 2022).

Assim como para pai Robson, outros interlocutores apontaram com frequência estas questões sobre os termos *mistura* e *bagunça*, principalmente este último. A bagunça que expressavam dizia respeito, aliás, a como as pessoas de *fora* da religião poderiam perceber a organização dos trabalhos e agência das entidades especialmente.

É preciso, contudo, nos atentarmos para essas fronteiras que longe de estabelecerem uma linha rígida entre uma prática e outra, permite aos meus interlocutores, fazer combinações, estratégias e negociações entre seus discursos e suas práticas. Durante meu trabalho de campo percebi que para legitimar seus terreiros, cada pai ou mãe de santo se alinha a um modelo canônico de interpretar e descrever a prática religiosa. Em outras palavras, existe um discurso alinhado com os princípios gerais de cada vertente religiosa, porém na prática cotidiana há constantes reinvenções.

Pai Robson, segundo suas palavras, conhecido por ser uma pessoa polêmica, me alertou sobre as “inovações” que acontecem nos terreiros de Corumbá e Ladário. Para ele, a mistura de diversos elementos e doutrinas podem ser perigosas, especialmente quando o pai ou a mãe de santo não sabem manipulá-las de forma correta. O discurso de Pai Robson, aliado a ideia de tradição nos reporta a uma ideia de um candomblé e de uma umbanda puros, livres das influências sincréticas, distantes do que meus interlocutores chamam de bagunça. No entanto estou de acordo com Baptista (2019) quando ele afirma que:

Diante da suposição de um mundo construído de forma homogênea, o espaço sagrado é percebido a partir de suas descontinuidades e fluxos, com fronteiras que não se apresentam claramente definidas. Tais distinções são quase sempre de caráter normativo e não correspondem necessariamente às formas como as pessoas vivem suas vidas e experimentam seus mundos (Baptista, 2019:192).

Assim como pretendo mostrar no próximo tópico, na prática, pais e mães de santo transitam entre o limite conceitual do que apontam como misturado e legítimo.

### **2.7.1 Locais misturados: práticas espirituais e o convívio com as entidades**

Como dito anteriormente, é comum ouvir das pessoas que há terreiros “bagunçados” ou até “misturados”. Em geral, essas falas são feitas em situações que exigem uma maneira de legitimar o terreiro do próprio falante. São termos utilizados como forma de diferenciar o *seu* terreiro, ao mesmo tempo que produz, comparativamente, a noção entre tradicional e inovador, como apontou Pai Robson. Aqui sugiro um diálogo entre essas misturas de espaços e seres não humanos (entidades e orixás) em Corumbá e Ladário com a ideia de plasticidade trabalhada por Espírito Santo (2014). Ao escutar a trajetória de vida de alguns dos meus interlocutores, percebi que suas vidas sempre estão sujeitas ao aparecimento de novos seres espirituais, para além daqueles que estavam no início de suas trajetórias religiosas. Além do mais, não é incomum que pais e mães de santo transitem por diferentes religiões e incorporem novos elementos em suas práticas atuais cotidianas. Para lidar com isso, as pessoas precisam buscar novas fontes de conhecimento e, não raramente, acabam passando por novos rituais de iniciação. Assim, como afirma Espírito Santo (2014:66) a respeito da biografia dos mortos no espiritismo cubano, uma pessoa pode ter um espírito que “vem” com influências e identidade e com “sinais de espaços geográficos e histórias particulares” o que desencadearia necessidades e atenção ritual específicas, bem como a inserção de outros elementos litúrgicos no culto a esses espíritos.



No entanto, mais do que isso, as umbandas e candomblés que conheci em Corumbá e Ladário, são, elas mesmas, uma reconfiguração de variadas vertentes religiosas vindas de fora. Dessa forma, nas duas cidades há inúmeras maneiras de organizar os espaços dedicados aos trabalhos e atendimentos das entidades. Os terreiros se diferenciam das casas de atendimento por conta dos fundamentos, como me disse pai Robson e enfatizou dona Zizi quando expressou que sua casa não era um terreiro. Além disso, há práticas e cuidados cotidianos que apontam para a circulação de coisas e entidades que não se limitam às fronteiras que dividem o que é religioso da vida cotidiana das pessoas.

Para pensar na questão das experiências e práticas cotidianas das pessoas e entidades com as quais convivi nestes dois espaços o conceito de “mistura” de José Renato Baptista (2019) é um ponto chave de análise. Nas palavras do autor:

Em outros termos, o conceito de sincretismo religioso sempre operou com a ideia de distinção entre duas ou mais fontes (ou culturas) que se superpõem, gerando esta espécie híbrida. [...] entendo que a mistura não pressupõe um estado puro anterior, mas, pelo contrário, um fluxo constante que justapõe, superpõe, funde e arranja os elementos contextualmente (Baptista, 2019:162).

Sendo assim, como descrevi acima, no discurso, meus interlocutores acionam certa noção de tradicionalidade, estabelecendo alguns parâmetros que, entretanto, não se revelam completamente em suas práticas.

Dona Zizi em um dia qualquer, andava pela casa e cantava para as ciganas, para exu Tranca Rua, para Seu Corisco e, vez ou outra, invocava outros guardiões e *compadres* (denominação que ela usava para descrever os exus). Numa das tardes em que estive em sua casa, enquanto me contava sobre sua trajetória religiosa, dizia que ela tinha afeição pelo catolicismo. Da mesma forma que, naquela época, fazia cultos evangélicos na sala da sua casa. Como dito anteriormente, Dona Zizi era uma das festeiras de São João Batista, assim como devota de outras santidades católicas, as quais tinham a imagem depositada no altar, em fotografias e quadros pendurados nas paredes.

Durante o trabalho de campo, estas misturas me intrigaram a ponto de eu perguntar a dona Zizi como ela conciliava vertentes religiosas que, em minha opinião, eram opostas. No entanto, de acordo com sua resposta “o mundo espiritual” seria “o mesmo em todas as religiões”, sendo os seres humanos responsáveis pela sua divisão. Em outras palavras, dona Zizi chamava atenção para uma outra maneira de lidar com a vida religiosa, na qual não havia nenhuma contradição na mistura de elementos que nós classificamos como pertencentes a uma ou a outra denominação. Nesse sentido, não havia qualquer problema no fato de Seu Corisco permanecer no quintal enquanto ela realizava as células evangélicas na sala de sua

casa. A separação seria algo imposto pelos humanos, mas de forma alguma reproduzida pelas diferentes agências que habitam o plano espiritual.

Finalmente, acredito que o cenário religioso que encontrei em Corumbá e Ladário reflete em certo grau, a construção de mundos em contato que admitem reinvenções cotidianas, ao mesmo tempo em que “aponta para uma participação constante de entidades não humanas no mundo humano [...] formando um universo no qual as conexões entre o físico e o espiritual estão permanentemente abertas ou colapsadas” (Baptista, 2019:187).

Nesse sentido considero que na vida prática cotidiana os terreiros e casas de Corumbá e Ladário são microcosmos que permitem compreender estes espaços menos como locais de pureza e tradição e mais como possibilidades de fusão e síntese cultural entre diferentes manifestações culturais. Em outras palavras, poderíamos dizer que resultam de processos de composição cultural em contínua realização, atravessados por contatos e por relações de poder, pela fluidez das fronteiras e da circulação de significados, objetos, ideias e conceitos (Idem).

Enquanto eu estava em trabalho de campo, compreendi os exus e pombagiras como os agentes que junto aos humanos estão em constante movimento, seja nas ruas, encruzilhadas, casas e terreiros, sendo fundamentais para a compreensão da vida social em Corumbá e Ladário. Esses seres extrapolam os limites dos rituais produzindo, junto com as pessoas, suas histórias. Assim, no próximo capítulo apresento as situações etnográficas que apontam para as articulações e agências entre exus, pombagiras e as pessoas que acompanham. Para isso, utilizo os termos *obrigação*, *trabalho* e *demandas*. Termos usados pelos interlocutores da minha pesquisa para descrever como se deu a interação com o plano dos espíritos e os efeitos decorrentes desse contato.

## CAPÍTULO II - EXUS COMO ARTICULADORES DO COTIDIANO

*Sete cores tem o arco-íris  
Sete cores tem o trono de meu pai  
Sete vezes eu quase caí  
Mas na oitava  
Eu não caio mais*

*Guarda meus caminhos  
Protege meu povo nagô  
Exu guia meus filhos  
Quebrando o mal  
De quem me tentou*

*Exu  
bebeu Exu  
trabalhou  
Exu (nos) me deu a mão  
Exu (nos)  
levantou*  
(Ponto da umbanda em saudação a Exú)

No capítulo anterior percorri alguns pontos importantes da história de Corumbá e Ladário, assim como os terreiros, as casas e os terreiros clandestinos pelos quais transitei. Neste capítulo o foco está nas relações entre as entidades – exus e pombagiras – e os meus interlocutores, sejam eles médiuns, pais e mães de santo ou clientes. Para meus interlocutores a presença desses espíritos é o ponto central de suas trajetórias; em contato com eles produzem formas de explicar muitas de suas experiências de vida.

Como já apontado na introdução há uma extensa produção antropológica a respeito das religiões de matriz africana no Brasil à qual não é, e nem poderia ser, meu objetivo dar conta nessa dissertação. Ao contrário e, logicamente, sem ignorar a importância desses estudos para a compreensão do fenômeno em questão, minha intenção aqui é mostrar como as relações entre meus interlocutores – sejam eles candomblecistas, umbandistas ou quimbandeiros - e espíritos chamados por eles de povo da encruza (em especial exus e pombagiras) podem ser iluminadas a partir das noções locais de *obrigação*, *trabalho* e *demandas*. Além disso, veremos como estes três conceitos que organizam e orientam a vida cotidiana destas pessoas também se articulam com as ideias de *missão* e *evolução*. Nesse sentido, o trabalho de exus e pombagiras acontece a partir das demandas que recebem e é visto, por eles, e pelos médiuns que os recebem em seus corpos, como uma missão a ser cumprida na Terra, na medida em que buscam evoluir espiritualmente.

Em meu trabalho de campo dificilmente eu seguia um roteiro de perguntas para fazer aos interlocutores. As indagações sobre este ou aquele ritual e sobre os acontecimentos que ocorrem nos terreiros aparecem inseridas no fluxo de outras conversas. Como mencionei na introdução desta dissertação, boa parte da pesquisa etnográfica se desenrolou no terreiro de Mãe Elenir, no qual atuei primeiro como *cliente agregada* e, depois, como *cambone*. As entidades, quando incorporam, precisam de auxílio, assim como as pessoas quando elas desincorporam, e os clientes-agregados têm como uma de suas funções prestar atendimento às necessidades dos espíritos e de seus médiuns no decorrer do trabalho com o público em geral. Assim, a expressão compreende aquelas pessoas que são médiuns, mas que não entraram para a *corrente* ou, então, aquelas que têm uma relação mais íntima com as pessoas do terreiro. Como eu passava por um tratamento espiritual e me engajava com as pessoas e entidades, me tornei uma destas agregadas do terreiro de mãe Elenir.

Já os chamados cambones são filhos de santo e clientes agregados que, além prestar assistência às entidades e às pessoas, nos momentos antes e depois da incorporação, também tem que estar atentos para tudo que acontece no espaço, e às necessidades dos espíritos, como, por exemplo, quando acaba a bebida ou quando eles precisam de alfazema etc. Também tem a função de anotar os pedidos que as entidades têm a fazer para os médiuns, os banhos - materiais que devem ser usados - e outras tarefas que precisam ser realizadas para solucionar ou amenizar os problemas trazidos pelos clientes. Em outras palavras, a missão dada aos cambones é observar com atenção as coisas que acontecem e estar preparado para agir assim que houver necessidade. Mãe Elenir prioriza essa parte do processo de desenvolvimento e sempre diz aos filhos de santo: “observem para aprender como fazer”.

Em uma dessas noites de atendimentos, enquanto aguardava a finalização do trabalho de *ponto de fogo*, isto é um ritual de limpeza através do uso da pólvora, um dos exus que estava executando a tarefa me pediu para lhe entregar pequenos pedaços de papel que envolviam uma quantidade de pólvora que seria queimada durante o *passe*.<sup>11</sup> Esse exu ainda não era *confirmado*, porque a filha de santo que o incorporava na casa de Mãe Elenir havia

<sup>11</sup> O passe é um momento do trabalho em que as entidades fazem uma espécie de limpeza energética. Com a imposição das mãos e utilizando, no caso dos exus, a fumaça do cigarro e, especificamente neste terreiro, um tipo de lenço que usavam ao redor do pescoço. Antes do passe, o cliente, passa pelo ponto de fogo, que resumidamente, envolve a queima da pólvora em um alguidar, pequeno recipiente feito de barro, no qual a entidade que executa, faz os mesmos movimentos, com a mão, com o cigarro e com o lenço.

começado a *desenvolver* sua linha esquerda recentemente. Segundo meus interlocutores, exu confirmado é aquele que tem seu nome revelado em um trabalho que acontece um ano após a primeira incorporação da entidade. Esse período até a confirmação pode variar e se faz necessário, pois a depender da atuação da entidade ela pode continuar com o médium ou ser substituída,<sup>12</sup> sendo escolhido outro espírito que aceite as premissas da doutrina e da liturgia daquele terreiro.<sup>13</sup>

Perguntei ao exu o que era necessário para, após a morte, virar uma entidade que trabalha nos terreiros. Geralmente as respostas para minhas questões vinham com alegorias e tinham um sentido lúdico. Segundo Seu Desata Nós, exu do terreiro da Mãe Elenir, as entidades são proibidas de dar algumas informações para evitar que as pessoas tenham interpretações equivocadas e isto resulte na interferência do processo de desenvolvimento e do entendimento das pessoas sobre o trabalho e o seu mundo espiritual. Porém, naquele momento, o exu não confirmado me disse: “não é qualquer ação que faz com que pessoas depois de morrer virem entidade, é um caminho longo de aceitação da evolução espiritual”. Indaguei, então, que tipos de ações levariam um espírito após o desencarne precisar trabalhar em um terreiro ou fazendo atendimentos e ele respondeu: “menina, precisa ter feito muitas coisas ruins durante a vida. Trabalhar no terreiro e aceitar a evolução é o único modo que espíritos como nós tiveram para se redimir destes erros”.

Segundo Capone (2018) Exú (grafia da autora) é incorporado ao corpus religioso umbandista através dos exus e pombagiras, como entidades correspondentes da energia cósmica da divindade, como espírito inferior em constante interação com os desejos humanos. Os exus, dessa forma, teriam uma função ritual reestabelecida, porém, sob a prerrogativa de evolução através da caridade e do trabalho. Nas palavras da autora:

Ao passo que no kardecismo este processo está ligado à doutrinação dos espíritos graças a ação inconsciente dos médiuns, na umbanda a evolução deles só pode ser realidade pelo “trabalho” mediúnico, ou seja, pela “caridade” praticada pelos próprios espíritos uma vez incorporados nos médiuns. A intervenção direta dos espíritos na vida dos homens, ajudando-os a resolver problemas, torna-se,

<sup>12</sup> Esta substituição não é equivalente a tirar a entidade da pessoa. Na realidade, no meu trabalho de campo, percebi que é uma alteração da entidade que irá trabalhar no terreiro, atendendo os clientes. Isto é, o exu ou pombagira continua no mundo espiritual da pessoa, porém é impedido de incorporar nos trabalhos dos terreiros.

<sup>13</sup> Dependendo da especificidade da relação entre médium e entidade, da disciplina e da doutrina de ambos, pode demorar até três anos para acontecer o que os interlocutores chamam de “confirmação”. A confirmação pode acontecer em um trabalho privado, no qual somente participam os filhos da casa e alguns clientes que são considerados agregados, ou pode ocorrer em um trabalho de atendimento. Quando se dá pela segunda via, em meio a uma gira, a mãe de santo interrompe os atendimentos, chama as entidades que farão a confirmação até o centro do terreiro, e em frente ao altar central, as entidades dão o nome da falange que fazem parte. Por exemplo, a falange de seu Nove Horas, falange de Seu Calunga, Desata Nós, e assim por diante.

portanto, o único meio de evoluir: é preciso “trabalhar” para progredir (Capone, 2018:106)

Exus e pombagiras, para meus interlocutores, são entendidos como aquelas entidades que estão mais próximas dos desejos humanos. Segundo eles, são espíritos de pessoas mortas que transitam pelos diferentes espaços de um lugar chamado Astral. É no Astral que eles *correm gira*, ou seja, executam trabalhos espirituais para as pessoas. Os exus e pombagiras têm a possibilidade de se mover entre as linhas, ou seja, entre as diferentes frequências vibracionais em que se localizam as entidades, a depender do seus graus de evolução e luz.

Segundo Mãe Janete existe uma divisão entre as entidades da *linha esquerda*, classificadas de modo geral como exus-pagãos e exus-batizados. Indicando uma transformação, especialmente, no plano espiritual conforme a entidade se desenvolve a partir dos trabalhos de atendimento. Seu Vigilante, exu de mãe Elenir, em tom de brincadeira, dizia zombando de alguns pedidos dos clientes: “eu já sou quase santo, daqui a pouco viro caboclo”. A fala do exu está relacionada a sua *coroa*. Pessoas e entidades a possuem e, nas palavras de Seu Vigilante, a cada ano de trabalho cumprido, conforme as obrigações, “ganham estrelinhas”. Elemento que demonstra quão iluminada é tal entidade.

Exus-pagãos são definidos em oposição aos exus-batizados, pois, ao contrário destes, são descritos como espíritos errantes, que atrapalham a vida das pessoas por serem “zombeteiros” e estão, geralmente, situados como os espíritos que *fazem* as demandas. Para meus interlocutores, por não estarem sob uma doutrina, podem ser “pagos” para executar algum tipo de trabalho com finalidade, muitas vezes, vistas como perversas. Nessa direção, seus poderes podem ser usados para que uma pessoa *lance* uma demanda para outra.

Como um termo polissêmico, há outra definição para os exus-pagãos. Enquanto estava em trabalho de campo a classificação de algumas das entidades nomeadas como pagãs se relaciona diretamente com os trabalhos nos terreiros. Esta outra perspectiva apontava os exus-pagãos como *eguns* que são espíritos de mortos, porém que trabalham para a caridade sob as doutrinas das casas de umbanda e da quimbanda. Por serem pagãos, mesmo que sob os princípios do trabalho e da caridade, os comportamentos transgressores não são descritos como perversos e colocados em um campo negativo de agência. Ao contrário, é pela dissipação da dicotomia entre bem e mal, que sua atuação é vista como benéfica e em prol de seus protegidos.

Classificados dessa forma, exus-pagãos e exus-batizados trabalham nas linhas da umbanda e, particularmente, da quimbanda. Isso porque a quimbanda, para meus interlocutores, é exatamente o local em que as entidades da linha esquerda atuam. Essas denominações das entidades as separam por suas qualidades e linhas de atuação. Dentro da linha esquerda existem subdivisões conforme os atributos da entidade. Cada entidade trabalha com um tipo de energia que se relaciona com as suas *biografias* e dividem estes locais com outros seres que podem não trabalhar sob as mesmas premissas. Assim, são chamados de *povo da encruza*, *povo da calunga* e *do cruzeiro*. Encruzilhada, calunga e cruzeiro correspondem a espacialidades relacionadas com as ruas e os cemitérios, locais em que circulam espíritos e, conseqüentemente, energias diversas. Sendo, inclusive, o local em que estão, por exemplo, os espíritos zombeteiros e errantes.

As pombagiras estão nestes três locais, e em outros, como por exemplo, as estradas de terra (como a cigana da estrada) e nos cabarés (como a Pombagira Menina). Não são locais fixos, considerando que os campos abertos, as ruas e os locais limítrofes estão sob seu domínio de atuação. Os exus e pombagiras, portanto, circulam entre o astral e o plano terreno, como veio me explicar mãe Janete.

Como acabei de mencionar, cada uma dessas entidades têm uma biografia, que as coloca em um local específico de agência e informa que tipo de *força* a entidade movimenta. Quando trabalham na doutrina de uma casa, ou seja, quando começam a incorporar no corpo de um médium e a seguir uma liturgia, esses espíritos passam a fazer parte de uma *falange*. A falange é chefiada por um exu ou pombagira, que no seu processo evolutivo, atingiu certo grau de iluminação, vibrando em uma energia elevada e está acima de outros exus e pombagiras que estão se desenvolvendo. Sob esta falange recebem um nome “fantasia”, como me disse Pai Robson, uma espécie de sobrenome, como *Maria Padilha* e *Tranca Rua*. Significa que embora marcados pela sua biografia particular trabalham sob a linha e compatibilidade com a frequência do chefe da falange. E esta condição se dá, justamente, pela força que a entidade manipula inscrita em sua história de vida.

Utilizo a expressão povo da encruza, pois é o modo como os médiuns e clientes se referem quando falam sobre as entidades nos momentos em que não citam seus nomes. A encruzilhada é por excelência o local frequentemente relacionado aos exus e pombagiras. É o local, inclusive, em que as oferendas são deixadas. Me ensinaram no terreiro a pedir licença enquanto passava pelas encruzilhadas da cidade. Lembro que em uma das prescrições de Seu

Vigilante, exu chefe do terreiro de Mãe Elenir, ele me disse que após tomar o *banho de descarrego* eu deveria evitar sair de casa e passar por cruzamentos de ruas. Para que não houvesse o perigo de trazer comigo os espíritos errantes e zombeteiros que poderiam se aproveitar da minha “energia limpa”, principalmente porque eu tinha mediunidade. Ele complementou dizendo que também estaria me cuidando da encruzilhada para prevenir qualquer perigo que pudesse me acontecer.

Assim, a encruzilhada é o local de encontro de entidades e frequências energéticas de diferentes ordens. As entidades têm nomes que, de modo geral, não explicitam sua ligação exclusivamente com a encruzilhada, porém este é o espaço além do limite do terreiro que indica a marca e a presença destes espíritos. *Encruza* além de ser o modo com que os interlocutores descrevem o local das entidades, não têm apenas o sentido de encruzilhada enquanto um espaço. Por encruzilhada podemos considerar a circulação e relações, entre aproximações e distanciamentos, advindos da interação entre as próprias entidades e as energias que manipulam.

### **3.1 Alimentando as relações**

Nas interações com meus interlocutores notei como os exus e as pombagiras (seja para os candomblecistas ou para os umbandistas) são pontos chave para compreender as dinâmicas cotidianas de médiuns e clientes. Nesse sentido, para que esses espíritos trabalhem na defesa e proteção das pessoas é fundamental que haja um canal de comunicação (Dalmaso, 2018) para alimentar esta relação. Aqui, o elo entre pessoa e entidade se constrói principalmente pela presença constante da pessoa nos terreiros e pela execução dos rituais recomendados pelas entidades. Do mesmo modo que é elementar cumprir com as obrigações e trabalhos que estão vinculados à evolução e missão de entidades e pessoas.

Os médiuns, geralmente, iniciam sua trajetória religiosa e espiritual ao procurar as entidades quando encontram dificuldades para diagnosticar sintomas e cenários diversos. Em geral, esses problemas estão relacionados a eventos cotidianos nos quais outras alternativas já foram testadas sem sucesso, seja no campo da saúde ou das relações familiares e afetivas. Como me disse certa vez Mãe Elenir, “quando estão bem não lembram do terreiro. Basta ficarem mal ou terem algum problema, voltam a procurar as entidades”. Os clientes e médiuns, então, são sempre alertados por ela sobre a possibilidade de suas desavenças resultarem em um problema maior; o que colocaria em risco a reputação, a saúde e em casos mais graves, a própria vida. Da mesma forma, as relações que as pessoas mantêm umas com



as outras sofrem interferências das entidades que “querem trabalhar”. As brigas entre cônjuges, entre amigos, vizinhos e parentes são muitas vezes descritas por meus interlocutores como uma forma das entidades se fazerem presente para “chamar a atenção” do médium. Outra característica que descreve a agência das entidades na vida das pessoas é o uso problemático de álcool e outras drogas, assim como “entrar para a vida do crime”. Ao longo do capítulo, veremos como, para meus interlocutores, isso é um sinal de uma relação não harmônica entre os mundos espirituais e carnis de uma pessoa e pode acabar resultando na possibilidade dos exus e pombagiras “tomar a vida da pessoa” para si.

### **3.2 “Pelo amor ou pela dor”: obrigação, cuidado e a relação entre pessoas e espíritos**

Os sintomas atormentaram boa parte da infância de dona Zizi. Como dito na introdução desta dissertação, não foram só as suas visões que fizeram com que a família dela procurasse um centro espírita, e posteriormente um terreiro. Tonturas, enjoos, perda dos movimentos de membros, cegueira, tudo isso pode acometer a pessoa quando as entidades manifestam a necessidade de trabalhar. Os eventos eram prenúncios da exigência de uma iniciação para enfim poder alimentar, produzir e fortalecer o elo entre pessoa e espírito. Dona Zizi precisou “ser feita” no candomblé pois, segundo ela, “sempre beirou” esta vertente religiosa. Entretanto, a manifestação de Seu Corisco, exu cangaceiro, é que indica o caminho para a feitura.

Seu Corisco anunciou também as condições para que o neto de dona Zizi alimentasse o elo com seu santo. David conta que foi o exu quem lhe chamou para conversar e revelou que ele “tinha que escolher um caminho, ou entrar para uma igreja ou para um terreiro, seguir um caminho, se desenvolver”. Além disso, advertiu: “Das duas uma: ou você vai ficar louco ou aleijado”. Para David, assim como aconteceu com a sua avó, não houve escolha. Havia a *obrigação* de cuidar dos seus orixás e de suas entidades. Nas palavras de David, ele foi forçado a escolher um caminho:

Eu fui praticamente forçado. Eu não escolhi nem um, nem outro, não segui o que ele falou. Continuei seguindo minha vida até um certo dia, deu problema de saúde, eu fiquei desacordado, eu saí praticamente arrastado dessa casa, desse quintal. Quatro me segurando. Eu fui acordar lá dentro do terreiro. Não me lembro de nada do dia anterior. Eu tinha acho que dezenove para vinte anos de idade (Entrevista com David, 15 de março de 2022).

Para David, o contato com as entidades desde criança teve efeito e desdobrou-se em uma melhor forma de aceitação para iniciar-se na religião. Estava acostumado, em suas palavras, a ver os espíritos e conversar com eles na casa de sua avó. A obrigação que se tem com os espíritos é narrada por David como um caminho entre “o amor e a dor”. Ser iniciado no candomblé ou na umbanda, para meus interlocutores, é um momento de extrema delicadeza e importância, pois é nessa ocasião que aceitam a missão de cuidar das entidades que as acompanham. *Abrir a gira* é a expressão usada para nomear este momento em que pessoas incorporam os espíritos pela primeira vez, aceitando sua mediunidade e inaugurando um canal de comunicação com eles. Com o passar do tempo, pessoas e entidades se tornam mais íntimas e, embora, essas entidades possam se caracterizar a partir de certos arquétipos, suas biografias particulares podem ser vislumbradas em práticas e atenções rituais presentes nas experiências religiosas de cada médium (Espírito Santo 2014).

Em um de seus estudos sobre o candomblé Goldman (2023) argumenta que:

O orixá é antes de tudo uma força natural cósmica, e não uma individualidade de qualquer espécie; também o filho de santo, [...] é encarado como multiplicidade, que o orixá ajuda a construir e não simplesmente modificar ou à qual ele se agrega depois de acabada (Goldman, 2023:71).

Tal argumento permite que pensemos a interação entre pessoas e orixás, através do transe ou da possessão, como algo experimentado continuamente ao longo do tempo e vivenciado a partir de uma constante manutenção por meio das obrigações e trabalhos, e os seres humanos como “uma síntese complexa, resultante da coexistência de uma série de componentes materiais e imateriais” (idem:79). Além disso, a possessão certamente nos coloca a frente de um outro modelo de indivíduo, diferente de sua versão ocidental que o traduz como um ente autônomo, único e com fronteiras corporais demarcadas e separadas de outros seres (Johnson, 2014 *apud* Ahlert, 2021).

Embora as lembranças das primeiras manifestações dos espíritos sejam, em sua maioria, de momentos de contradição, dúvida e agonia, não é incomum perceber em cada interlocução o orgulho em indicá-los como os verdadeiros responsáveis por solucionar problemas de saúde ou de relacionamentos pessoais e por trazer subsídios para se continuar “vivendo com conforto”, como me disse dona Zizi em uma de nossas conversas sobre a participação de Seu Corisco em sua vida. Isso não é exclusividade da trajetória de dona Zizi. Durante o trabalho de campo, entre terreiros ou pequenos cômodos que abrigam santos e orixás, percebi que o vínculo mantido entre as pessoas e seus espíritos por meio do trabalho lhes aumentava o sentimento de gratidão e a vaidade, e de certa forma, o sentimento de ser

valorizado. Isso porque mesmo dando os créditos às entidades é através do corpo da pessoa que tal entidade pode trabalhar em benefício de outrem e lhe trazer bens materiais para dar continuidade a esta relação.

São consideradas *guias espirituais* estas entidades que se manifestam para indicar o caminho da espiritualidade e do trabalho. Segundo David, existe uma entidade com quem temos maior ligação. Seria, então, este guia espiritual quem abre os caminhos e que dá orientação ao médium. Para David, assim como para outros interlocutores, cabe à pessoa decidir o caminho que deseja trilhar, entre o certo e o errado, conforme as orientações de seus guias. Nas palavras de David::

Os guias, tanto de candomblé quanto de umbanda, tem um que é o mais forte. Que é o que manda em todos. Que é o que comanda a cabeça do médium e as outras entidades. Isso pra mim é o guia espiritual. Então, Corisco veio como guia espiritual para minha avó (Entrevista com David, 15 de março de 2022).

Os problemas de saúde, os “perrengues”, são o modo com que estes espíritos ainda “ignorantes” e “chucros” mostram para as pessoas que elas precisam se comprometer com suas obrigações com a espiritualidade. Dizia David “tanto é que quando ele [Seu Corisco] veio, ele era ignorante, chucrão, porque ele não tinha luz. Deixou ela cega, aleijada, passando bastante perrengue, com problemas de saúde, enquanto ela não fez o que tinha que ter feito”. Em geral, essas circunstâncias se estabilizam conforme a comunicação é alimentada, porém, não necessariamente significam um ponto final. Justo pelo contrário, as relações entre os médiuns e seus guias precisam continuar a ser sustentadas cotidianamente. Seu Corisco mesmo era conhecido por ser rígido nos seus pedidos e orientações feitas a dona Zizi sobre gerir esta interação. As oferendas, entre velas, alimentos e bebidas, deveriam ser colocadas em locais e momentos específicos, conforme suas necessidades. Isso servia para que ele pudesse ter força para abrir os caminhos de dona Zizi e garantir a proteção de sua família e de sua casa. Caso não fosse atendido, corria-se o risco de se fecharem os caminhos e, como consequência, surgirem novos empecilhos relacionados à saúde, ao trabalho, dentre outros.

Toda essa discussão aponta, é claro, para a importância da obrigação a qual estão sujeitos os médiuns em suas mais diversas experiências religiosas. Em certo sentido, eles precisam atender ao chamado dos seus guias e, depois, precisam dar continuidade a relação, mantendo os vínculos que constroem com eles. No entanto, não devemos pensar que essa obrigação é absoluta e que não há nenhum espaço para negociações ou pequenos ajustes entre as pessoas e as entidades que as acompanham. O próprio David me contou que antes de ser forçado a se iniciar pôde, colocar certas condições. Segundo ele, no momento em que foi

*oborizado*:<sup>14</sup>

O pai de santo jogou ifá e o santo pediu que eu raspasse. Só que na época eu não tinha condição. Aí o que aconteceu?! Ele me deu um borí, tipo assim, pediu um tempo. O sopro de misericórdia, para que eu pudesse correr atrás dos materiais para poder fazer o santo (Entrevista com David, 22 de março de 2022).

Por esses motivos, mostrar-se grato e buscar justificativa na vontade dos espíritos fazia com que médiuns e clientes cumprissem suas recomendações, muitas vezes, sem questionamentos. O receio e medo de que os espíritos se zanguem e desfaçam seus trabalhos em benefício das pessoas permeiam estas interações. Além disso, há o perigo dos sintomas voltarem com uma condição de maior gravidade. Por isso, médiuns dedicam-se a estar em todas as giras, participar das obrigações feitas fora do espaço do terreiro, seguir a doutrina - principalmente os fundamentos que exigiam o controle sobre o mundo espiritual - para dar continuidade ao desenvolvimento mediúnico, e dessa forma, alimentar o elo com suas entidades e orixás.

Da mesma forma que dona Zizi, que como mencionei viveu uma infância marcada por uma saúde frágil e instável, outros médiuns que entrevistei me diziam “você entra ou pelo amor ou pela dor”. Dona Zizi dizia que “os médicos não achavam nada”, assim como seu neto pontuou que em dado momento a sua saúde estava debilitada e a procura por tratamento terminou em um terreiro. Dizia ele “eu não lembro de nada, eu desmaiei e acordei iniciado”. A iniciação, então, costuma ser para meus interlocutores (ainda que passível de pequenos diálogos e ajustes) um momento incontornável na sua trajetória religiosa, pois é marcado pela experiência da impossibilidade de escolha. Os sintomas aparecem de forma involuntária e imprevisível.

Pai Robson afirma que para se descobrir médium perpassa o contato que a pessoa mantém com o plano espiritual. A pessoa pode ser médium “de berço”, algo que se vincula a ideia de herança ou enredo (Flaksman, 2014), já que é uma condição que se coloca antes da pessoa nascer e da qual não pode se desvencilhar. Quem tem mediunidade de berço, segundo o pai de santo, não precisa passar por todas as partes do desenvolvimento mediúnico, pois as entidades já sabem “girar”. O contato com as casas religiosas pode desencadear sintomas de

<sup>14</sup> Alimentar a cabeça é um ritual no qual as oferendas dispostas são para alimentar o orixá que quer ser iniciado. Como dito no desenvolvimento do tópico, os sintomas físicos são percebidos pelos interlocutores como a forma que as entidades e orixás se manifestam quando exigem que a pessoa passe pela iniciação a fim de que possa começar a receber as entidades e os orixás. O ritual do *borí* tem como objetivo acalmar os orixás e as entidades, segundo David. É uma forma de não negligenciar os seres e divindades que acompanham a pessoa e dessa forma, ao acalmá-las, a pessoa ganha tempo para poder se organizar financeiramente e se preparar para passar pela iniciação.

doença acusando a mediunidade da pessoa. Relação que faz aflorar essas energias, pois circular entre os terreiros faz com que as pessoas adquiram conhecimentos e estes alimentam o vínculo com o *astral*. Frequentar estes locais - centros espíritas, casas religiosas e casas residências de médiuns que faziam atendimentos - colocou meus interlocutores em contato com estas “energias” que os acompanhavam.

Certa vez, em uma sessão de trabalho dos exus no terreiro de Mãe Elenir, um dos exus não confirmados, incorporado em uma das filhas de santo da casa, me disse que “quando você lê e escreve sobre os exus e pombagiras, nós estamos lendo e escrevendo junto com vocês”. Nestes termos, o vínculo torna-se a possibilidade de as entidades, em algum grau, interagir e interferir nas dinâmicas e relações cotidianas.

Quando meus interlocutores me contavam sobre suas trajetórias de vida até chegar na iniciação ou raspagem, a obrigação sempre aparecia ligada a *missão* deles como médiuns. Quando seus diagnósticos para problemas apresentaram seus dilemas e problemas de saúde como algum tipo de demanda vinda do mundo espiritual, receberam um ultimato para que cuidassem das entidades e dos orixás.

Além disso, devemos notar a polissemia da palavra obrigação que muda seus sentidos dependendo do contexto em que é empregada. As obrigações não são somente ações, como o trabalho e a incorporação. Amplia-se o campo semântico, no qual os termos *entregar*, *dar*, *fazer* e *retribuir*, são centrais. Isso porque as oferendas que as entidades recebem são denominadas obrigações, e para isso elas precisam ser feitas pelas pessoas, para serem entregues ou dadas às entidades, com a finalidade de retribuir as benfeitorias que as pessoas receberam.

Entre alimentos e presentes, existem datas para que essas obrigações sejam entregues. Para os exus e pombagiras, pelo menos, uma vez ao ano era oferecida uma suntuosa festa com bebida e comida a vontade para os convidados. Assim, a obrigação é fazer a festa e alimentar as entidades. Alguns terreiros fazem isso com sangue de animais e algumas partes do corpo do bicho, outros montam pratos de comida, seguindo as exigências e pedidos das entidades. Uma parte dessas oferendas fica no terreiro, outra parte é depositada em locais vistos como a morada do povo da encruza - rua, cemitério, estradas não asfaltadas, trilhos de trem etc. Independentemente de como essa alimentação acontece, ela é uma tarefa do médium e, também, dos clientes que se engajam com um determinado terreiro.

Nesta perspectiva, da obrigação como a oferenda que alimenta as entidades, as pessoas pedem um trabalho para o exu ou para a pombagira e precisam retribuir alimentando a energia e a força da entidade. Neste sentido a obrigação se relaciona com o termo demanda,

porque os pedidos podem, ou não, estar atrelados a trabalhos encomendados para criar empecilhos na vida de desafetos. Ainda assim, a obrigação como oferenda que se relaciona com a demanda, pode ser entendida como uma urgência da entidade que acompanha a pessoa.

Marcel Mauss, em seu famoso texto *Ensaio sobre a dádiva* ([1923-24] 2003) nos alerta para a importância das trocas cerimoniais em sociedades arcaicas. Para o autor, essas trocas não se resumem apenas a uma lógica mercadológica, pois carregam consigo um aspecto moral que confere sentido às relações sociais. Nessa direção, Mauss identifica todo um sistema de prestações e contraprestações no interior do qual circulam não somente objetos valiosos, mas, também, amabilidades, serviços, danças, rituais etc. e, cujo objetivo, é fortalecer os vínculos e a comunhão entre os diferentes grupos envolvidos. As dádivas recebidas não são livres, no entanto, de uma contraprestação. Ou seja, elas precisam ser retribuídas sob pena de colocar em questão o prestígio daquele que o recebeu. Nos terreiros de Corumbá e Ladário as pessoas também se sentem compelidas a retribuir a proteção e outros trabalhos feitos pelos exus e pombagiras. Por isso, é comum que, durante os preparativos para as festas em sua homenagem, os clientes enviem diversos presentes para essas entidades, como bebidas, comidas, adereços, dentre outros. Alguns desses presentes são bens materiais de alto valor como, por exemplo, casas, terrenos ou carros. O fundamental é retribuir de alguma forma o trabalho das entidades.

Além da demanda, a noção de obrigação, está vinculada à noção de trabalho. Isso porque, qualquer uma das definições descritas pelos meus interlocutores envolve estar disposto a preparar, fazer, retirar, limpar. Termos que, como verbos indicam uma ação das pessoas em benefício delas mesmas e das suas entidades em seus caminhos para a evolução.

O termo chave dessa relação entre obrigação e trabalho, portanto, é o que meus interlocutores compreendem como missão. Enquanto para Flaksman (2014), pessoas e espíritos participam de um enredo, no qual não podendo ser desassociadas para constituir uma história, na minha pesquisa adiciono a ideia de missão como aquilo que permite avaliar a relação entre pessoas e espíritos. Segundo meus interlocutores, estes últimos estão no *caminho* ou *destino* de uma pessoa, através da *missão* que eles têm em conjunto. Nestes termos, Negrão (1994) apresenta considerações que articulam a ideia de caridade como propulsionada como plano de fundo da missão dos médiuns. Assim, nas palavras do autor:

Ao praticar a caridade não são apenas os clientes os favorecidos, mas também os médiuns e os próprios guias que se elevam na hierarquia espiritual, garantindo no primeiro caso uma reencarnação mais favorável e no segundo caso, ascensão no mundo dos espíritos. A teoria kardecista da reencarnação e da evolução espiritual é o pano de fundo motivador da caridade umbandista. Sua prática é entendida, portanto, como missão, à qual os pais-de-santo gostariam de poder fugir, pois são

muito restritivas da liberdade individual, mas à qual se submetem (Negrão, [1993] 1994:116).

Como apontei no capítulo um, há médiuns que se recusam em ter um terreiro, por conta das responsabilidades da manutenção de um espaço religioso e dos cuidados que são exigidos para ter filhos de santo. Ainda assim, as pessoas não se livram da missão que precisam cumprir juntamente com seus guias e pude perceber que seja nos terreiros, seja nas casas de atendimento ou mesmo nos centros de umbanda, o trabalho mediúnico continua a ser desenvolvido e os trabalhos vistos como bem-sucedidos tanto satisfazem o desejo de evolução de pessoas e espíritos quanto mantém a clientela dos médiuns.

### **3.3 Adaptação do corpo e dos sentidos: a incorporação dos exus e pombagiras**

Como já mencionado, trabalho é uma noção central na articulação entre pessoas e entidades, principalmente aquelas consideradas como seus guias espirituais e a ideia de obrigação está na base para que a comunicação entre pessoas e espíritos seja estabelecida. É por meio da incorporação que o trabalho acontece nos terreiros e nas casas residenciais que, como visto no capítulo 1 em sua distribuição espacial tem cômodos e quintais redefinidos para os atendimentos.

O desenvolvimento mediúnico e a interação com os exus e pombagiras pode se dar por diferentes vias. Conforme mencionei no primeiro capítulo, em Corumbá e Ladário há vários espaços que prestam atendimento espiritual para além dos terreiros. Assim, durante o trabalho de campo conheci pessoas que prestavam atendimentos espirituais tanto em espaços explicitamente reservados ao culto religioso, como o Centro Espírita de Umbanda Pai Oxalá (terreiro de Mãe Elenir), quanto em suas próprias casas, nas quais recebiam clientes para atendimentos individuais e pontuais. Da mesma forma, um pai ou mãe de santo pode fazer “toques públicos” em dias determinados da semana, e oferecer atendimentos individuais em suas próprias moradias. O importante para meus interlocutores é não deixar de trabalhar com as entidades, pois, como já descrito, compreendem esse trabalho como uma missão que deve ser cumprida.

Entretanto, para a realização desta missão, me diziam que o dom deveria ser lapidado, isto é, por meio da dedicação com as demandas e exigências das entidades, o desempenho em fazer e entregar as oferendas ao retribuir as benfeitorias que recebiam. Isso alimenta o elo

com as entidades, e conforme esse vínculo é alimentado pessoa e entidade evoluem e se conectam mutuamente. Assim é que as pessoas conseguem ouvir com maior clareza os pedidos das entidades, quando estes desejos vêm como um pensamento ou um sussurro; que sentem a presença das entidades e, também, nas situações imprevisíveis de angústia ou perigo. Porém, para que essa forma de sentir as entidades exista, a ponto de entender o que elas querem é necessário evitar desequilíbrios. Aqui, a energia que a pessoa projeta é um ponto chave, pois o trabalho nos terreiros, a incorporação, as oferendas e outros presentes não terão efeito se a pessoa tiver um “mau pensamento”, como pontuou David.

Além disso, o equilíbrio das energias que o médium carrega tem uma relação fundamental com o modo pelo qual a incorporação ocorre. Se apossar do corpo do médium pela entidade é o meio em que os espíritos podem se adaptar à materialidade dos sentidos, dos movimentos e dos pensamentos da pessoa. Eles aprendem a se comunicar, a limpar o corpo após a incorporação, como dizem os médiuns “deixar o corpo formoso”. Para que isso aconteça da melhor forma para o médium, que não deve sentir dores, tampouco ter sinais de embriaguez quando o exu e a pombagira *sobem*, é indispensável os cuidados rituais cotidianos, em casa mantendo a harmonia e boas energias e pensamentos, e no terreiro executando as tarefas e dedicando tempo a entender e desempenhar os fundamentos e as liturgias.

Certa vez, em um dos trabalhos na casa de mãe Elenir, o exu Seu Campina me disse que falava diversos idiomas, resultado de incorporar em médiuns de diferentes lugares. Para isso a entidade precisou se adaptar ao corpo e pensamento dos médiuns para ter domínio sobre a linguagem e os movimentos. As entidades, então, precisavam passar por diversas incorporações até conseguir se manter de pé, incorporar sem machucar os médiuns - isso porque algumas entidades, como os caboclos, dão saltos e batem no peito quando incorporam, ou como os exus que têm uma energia descrita como pesada, que faz com que o corpo sofra alterações durante a incorporação.

Os modos como pessoas e entidades se relacionam é subjetivo. Como me disse Seu Vigilante, exu de Mãe Elenir, “cada pessoa tem um caminho”. Por isso não é possível estabelecer comparações entre os desenvolvimentos dos médiuns. Sendo uma relação íntima, a pessoa precisa aprender a entender os sinais que as entidades mandam. Para tanto, meus interlocutores dizem ser indispensável a incorporação. Pois, ao mesmo tempo em que as entidades incorporadas atendem aos clientes, elas lançam pensamentos e recomendações para os médiuns.

Certa vez, durante uma noite de atendimentos no terreiro de Mãe Elenir, perguntei a



uma de suas filhas de santo como era a incorporação. Eu queria saber como é a experiência sensorial de ter o corpo tomado pela entidade. Nisso, ela me respondeu que a incorporação é como se a pessoa estivesse dormindo, porém, sentindo a energia da entidade. Segundo suas explicações, durante a incorporação a mente não fica inativa. Ao contrário, mesmo que pareça, para o médium, que ele está em sono profundo, as entidades conseguem mandar recados pelos pensamentos, pois estão dividindo o mesmo corpo, portanto as mesmas abstrações.

Médiuns e entidades, conforme observei no trabalho de campo, avaliam a condução do desenvolvimento mediúnico. Como exposto por Pai Robson, quando me explicou o porquê de ter saído do terreiro de Pai Rosindo (onde havia se iniciado), muitas vezes a doutrina seguida em um certo lugar causa descontentamento tanto na entidade, quanto no médium. Isso faz com que haja uma intensa circulação de pessoas entre terreiros, que buscam um modelo de trabalho com as entidades que se adequem às suas expectativas. Em uma realidade em que os desejos das entidades são levados em consideração, essa busca também leva em conta, portanto, as particularidades expressas pelos espíritos. No caso de Pai Robson, o “problema” ocorreu com Menina Faceira, sua pombagira. Segundo ele, Menina Faceira precisava trabalhar, contudo no terreiro em que era filho de santo os homens não tinham autorização para incorporar pombagiras. Assim, o pai de santo resolveu buscar por um local para desenvolver sua relação com a pombagira e, tal situação, resultou na abertura de trabalhos em sua casa residencial.

O trabalho de adaptação, portanto, é um longo processo de mão dupla: pessoas e entidades precisam se acostumar uma com a outra. Médiuns em desenvolvimento, por sua vez, também tem que entender quais pensamentos são seus e quais vem das entidades, bem como suas necessidades. Dona Zizi, por exemplo, me dizia que não tinha o costume de fumar ou beber, mas que constantemente sentia vontade de fazer isso e, assim, percebia que era Seu Corisco querendo trabalhar.

O trabalho nos terreiros, como dito no tópico anterior, há obrigações que envolvem outras tarefas além da incorporação e, portanto, o trabalho prestando serviços espirituais. Um dos modos de constituir vínculo com as entidades é alimentá-las. Entre meus interlocutores a perspectiva era de que alimentar a entidade a deixava mais próxima e isso facilitava ou apresentava uma melhor desenvoltura no trabalho de incorporação e atendimento aos clientes. A compra de presentes para as entidades também era uma forma de mostrar dedicação a elas. A confecção de roupas e guias precisava de tempo e concentração. Estar concentrado, ou seja, “firmando os pensamentos”, era um jeito de se ligar à energia da entidade, por exemplo.

O trabalho de incorporação tinha fases. Isso dependia do engajamento do médium com as tarefas que envolviam o espaço do terreiro e também outras funções que eram executadas fora dele, como os banhos, as rezas e a confecção de roupas e adereços. No entanto, nem todos os médiuns começam seu desenvolvimento com a incorporação, por isso, no início eles ficam com a tarefa de *cambonar*, que como já mencionado, significa auxiliar as entidades e os médiuns que estavam já trabalhando com a incorporação.

Como mencionei na introdução desta dissertação, a maior parte do meu trabalho de campo foi feita no terreiro de Mãe Elenir. Neste local o trabalho dos exus quando incorporados é atender as pessoas, conversar com elas e trazer certo conforto para as situações que são apresentadas. Os atendimentos têm três etapas. Ao chegar no terreiro, os clientes passam pela defumação. Depois, quando os trabalhos começam, as pessoas passam para o *transporte*, ou seja, se direcionam à parte interna do terreiro, uma sala onde fica o altar com Oxalá no topo. “Fazer o transporte” envolve encaminhar os “espíritos errantes”, aqueles não doutrinados - pagãos, zombeteiros e sofredores -, para o plano astral, no qual eles teriam alguma espécie de orientação para procurarem a luz. Nos casos em que o espírito tem uma energia muito densa e não aceita a evolução é encaminhado para uma das prisões que existem no mundo espiritual.

Certa vez, presenciei um desses trabalhos nos quais os exus encaminham os espíritos errantes para o plano astral. Estava no terreiro de Mãe Elenir, onde Seu Vigilante organizava o transporte. O exu entoava pontos cantados chamados de *lei*. Nestas cantigas Ogum era quem comandava a desobsessão destes espíritos zombeteiros e obsessores. Seu Vigilante fazia movimentos que iam da cabeça do cliente para a cabeça do médium, uma espécie de ligação da energia de uma pessoa a outra. Dessa forma o obsessor incorporava no médium e Seu Vigilante podia falar com o espírito, dando-lhe ordem para ir embora. Os pontos cantados são vistos como o encantamento que conduz este obsessor para o plano astral. Aos clientes não é permitido cantar estes pontos, pois segundo a explicação de Seu Vigilante, eles tem um poder muito forte capaz de trazer problemas para aqueles que não dominam os fundamentos. Naquela noite, depois que todas as pessoas que precisavam de transporte passaram pelo ritual, os exus incorporaram nos médiuns e começaram a limpeza do espaço físico.

A terceira etapa envolve o “ponto de fogo”. Com o alguidar colocado exatamente onde o transporte havia ocorrido os exus fazem a primeira limpeza utilizando a pólvora, tirando as energias que permaneceram no local do ritual. Como já mencionado, o ponto de fogo é um rito de limpeza que utiliza pólvora, sendo o fogo, um dos elementos que estão sob os domínios dos exus e pombagiras. Assim que a pólvora pega fogo há uma pequena

explosão, e, conforme a fumaça sobe, a pessoa que está fazendo a limpeza faz movimentos com as mãos passando-as por todo o corpo como se estivesse limpando seu campo energético.

Após o transporte eu e outros clientes, formamos uma fila no espaço que a clientela ficava, após a mureta que separava os dois espaços - do centro do terreiro e da casa residencial da mãe de santo. Os exus levavam o mesmo alguidar que fora usado anteriormente para limpar o espaço e iniciavam o ponto de fogo nas pessoas. Ficamos em frente aos exus. As entidades depositaram um pouco de pólvora no alguidar e colocaram fogo com o auxílio de um pedaço de papel. A fumaça do ponto de fogo passava pelos nossos corpos de baixo para cima e enquanto ela subia, fazíamos movimentos para nos limpar. Depois nos dirigimos ao exu que estava disponível para ele *dar o passe*. Aquele que me atendeu fez movimentos para afastar as energias ruins do meu ser com o auxílio de um lenço que batia, vez ou outra, como que para tirar algo que estivesse preso.

Em algumas ocasiões, as noites de trabalho dos exus podem ser complementadas com o trabalho de entidades de direita - pretos-velhos e caboclos. Em alguns eventos que acompanhei, pretos velhos e caboclos indicavam o que é conhecido como *levantamento de anjo da guarda*. Nesses casos, depois de passar pelas limpezas com os exus, tínhamos que voltar para o centro do terreiro onde teria sido colocada uma mesa com canjica branca ou algodão - enrolados em velas - mel - depositado sobre a canjica - e, embaixo destes materiais, um pedaço de papel com o nome e a data de nascimento de cada um dos participantes. Os exus passavam, então, a vela pelo corpo do cliente ao mesmo tempo em que rezavam nos deixar *formosos*, ou seja, firmes nos nossos pedidos. Depois disso éramos orientados a rezar um número de pais nossos e aves marias na frente do altar, acender a vela e colocar no altar.

Segundo a cabocla Jupira, cabocla de Mãe Elenir e entidade chefe que comandava seu terreiro, é necessário, em algumas ocasiões, fazer esse levantamento do anjo da guarda, pois é assim que ela pode trabalhar com a energia das nossas entidades. Certo dia ela me disse: “mesmo você acendendo sua vela em casa eu preciso dela acesa no terreiro para poder trabalhar na sua cabeça”. Como expresso por David, quando ele fala sobre o *borí*, aqui, cuidar da cabeça tem o mesmo sentido, com outros fundamentos. Trabalhar na cabeça da pessoa tem o sentido de acalmar as entidades, fazê-las respeitar o corpo do médium, evitando empecilhos, acidentes e sintomas físicos no geral. Cuidar da cabeça é, da mesma forma, controlar as entidades indicando o que podem e o que não podem fazer, principalmente tendo como objetivo a constante evolução e melhora da relação entre pessoa e espíritos.

### 3.3.1 O trabalho em casa

Enquanto estive em trabalho de campo, participei apenas de um trabalho feito por pessoas que atendiam em sua casa. Certa vez, eu estava sentada aguardando dona Zizi, porque esperava falar com Seu Corisco. Ela já idosa, se mostrou relutante, mas não demorou muito a decidir que eu precisava conversar com o exu, afinal ele também lhe pedira para conversar comigo. David, neto de dona Zizi, não demonstrou resistência como tinha ocorrido com outras pessoas que procuraram atendimento com a entidade. As cadeiras foram postas por David, que abriu uma cerveja, acendeu um charuto e deu para a avó. Ela fechou os olhos, concentrou-se. David cantou os pontos, cantigas que chamavam em suas letras Seu Corisco para vir ao nosso encontro. “O garfo de exu é firme. A capa de exu me rodeia. O garfo de exu é firme. A capa de exu me rodeia. Passei pela encruzilhada. Varou pela madrugada. Exu não bambeia...”.

Esta conversa me fez perceber como acontecem os atendimentos na casa de dona Zizi, principalmente porque ela dizia que estava parando de prestar serviços espirituais. Durante a conversa com Seu Corisco não fiz nenhum pedido. Ele, no entanto, me solicitou algumas coisas, especialmente uns materiais com os quais, posteriormente, confeccionou um amuleto para mim. Segundo o exu, eu poderia carregar o objeto comigo pois ele me traria segurança e felicidade. Em suas palavras, essa era “uma forma de retribuir meu trabalho pesquisando a trajetória religiosa de dona Zizi”. Percebi que, ao colocar sua própria força e energia naquele objeto, Seu Corisco estava me presenteando, também, com uma parte de si. Nesse sentido, o amuleto não é apenas um objeto, mas um presente dotado de *mana* ou *hau* (Mauss, 2003), cuja intenção é me proteger das adversidades a vida e, como vimos acima, a proteção é uma das principais dádivas oferecidas pelos espíritos as pessoas.

O trabalho com as entidades feito nas casas como as de dona Zizi precisam ter o exu e a pombagira assentados no espaço. Como descrito no primeiro capítulo, os exus e pombagiras na casa de dona Zizi ficavam em uma pequena casa de alvenaria próximo à entrada do terreno. O atendimento de Seu Corisco era feito na frente dessa casinha que ela chamava de *ronda*.

Quando não estava incorporado, Seu Corisco realmente fazia rondas pela casa. Frequentemente dona Zizi dizia que a entidade estava observando nossas conversas, ou lhe mandando alguma mensagem por pensamentos. Além de atender os clientes, seu trabalho era proteger a casa e as pessoas que moravam ali. Aqui, da mesma forma que nos terreiros, os exus são considerados como *guardiões*, *sentinelas* e *protetores*, pois impedem a entrada ou

invasão de energias e outros espíritos que não desejam a evolução causando infortúnios aos humanos. O exu e as pombagiras têm a missão de impedir que as energias da rua se misturassem com as de dentro da casa, evocando, mais uma vez, a noção de puro (o que pode entrar) e o impuro (que deve ficar do lado de fora). Isso envolve, inclusive, aqueles espíritos obsessores “pegos” na rua pelas pessoas.

Exus, pombagiras e malandros também acompanham as pessoas fora dos terreiros e das casas, na medida em que elas precisam ser protegidas de situações adversas que a rua oferece. Nesse sentido, tal como descreve Cardoso (2007), para meus interlocutores, a rua é o local do desconhecido, do imprevisível e do perigo. Nessa situação há um alargamento de seu trabalho para fora dos espaços de culto. Os arrepios, cheiros e gostos - cheiros de perfumes e gosto de cachaça ou cigarro - indicam a presença dos espíritos no local. Então a aparição dessas entidades e as incorporações involuntárias não são contrárias, para meus interlocutores, ao trabalho que os exus fazem, pois se eles são guardiões e seres das ruas e encruzilhadas, é quase que natural a percepção de que as pessoas estão sendo acompanhadas durante o trânsito de um lugar ao outro.

Além disso, o trabalho das entidades não acontece somente em locais físicos, como casas, terreiros e ruas. Exus e pombagiras chamam atenção para suas atuações também naquilo que conhecem como *astral*, o local em que ficam quando não estão incorporadas em alguém. Segundo eles, é de lá que executam os “trabalhos invisíveis” ou dão continuidade aqueles que começam nas casas ou nos terreiros. Além disso, todos os trabalhos que começam, seja nos terreiros ou nas casas terão continuidade neste plano astral.

Assim, no próximo tópico, procuro descrever este local, conforme as informações que obtive em conversas com meus interlocutores, tanto pessoas, como espíritos. Embora minhas perguntas às pessoas não tivessem o astral como foco, muitas vezes elas falavam desse espaço (assim como os exus), para me explicar como as energias poderiam transitar e nos atingir.

### **3.3.2 *Correr gira, entre o astral e o terreiro: espacialidades, sessões e os trabalho dos exus e pombagiras***

O astral é um lugar que segue divisões hierárquicas e setorizadas. Estão na parte mais alta os orixás e os falangeiros, isto é, seres espirituais de intensa luz que, ao evoluírem, estão na mesma vibração do orixá e comandam outras entidades correspondentes a esta frequência. Os falangeiros, podem ser denominados de chefes de falange, ou seja, os pretos-velhos,

caboclos, marinheiros, pombagiras, exus etc., aqueles que por mérito e trabalho “adquiriram iluminação” e, conseqüentemente, evoluíram. Abaixo destes chefes estão as entidades ainda em desenvolvimento. Elas seguem a mesma frequência energética dos exus e pombagiras por quem são chefiados. E, por fim, há os eguns, conhecidos como espíritos inferiores, que podem ser zombeteiros, obsessores e sofredores. Entre cada grau de hierarquia também há divisões. Na umbanda principalmente, Oxalá está no lugar mais alto, por ser ele o pai da umbanda. Da mesma forma, os exus estão em posição inferior aos pretos-velhos por exemplo, porém também chefiam uns aos outros. Segundo as palavras de David, a divisão entre entidades se dá conforme a evolução delas, assim entre os exus e pombagiras, existem aqueles que David chama de “alunos”, sendo os exus que trabalham “dentro da doutrina” os responsáveis por “dar caminho” aos espíritos desgarrados. Na fala de David ele pontua:

Egun é povo de rua [...]Egun é aquele que fica vagando. Porque ele não tem direção, não tem rumo, não tem uma doutrina, ele não tem um caminho. Exu não, exu já vem para dar pro egun esse caminho. O egun no caso é o aluno, o exu seria o professor. Ele vem para ensinar pro egun o caminho certo [...] E tem os exus, que na legião falam que é maioral, o que comanda a falange de outros exus. Por exemplo, são sete exus (maiorais), cada um dos sete exus comandam mais de setenta egun e exu ao mesmo tempo (Entrevista com David, 15 de março de 2022).

Sendo assim, vemos que exus e as pombagiras e os eguns, por estarem vagando sem rumo, ocupam a parte do astral mais próxima às pessoas e a posição mais baixa entre as entidades consideradas iluminadas. Eles são espíritos caracterizados pela vida errante, pelos vícios, pelas criminalidades. As pombagiras de modo geral são vinculadas pelas pessoas à rua, como mulheres da vida, prostitutas, donas de uma sensualidade hipnotizante e de uma extravagância exuberante. Segundo Magnani (1991) as divisões e hierarquias que fixam um local para seres espirituais “constituem divisões que agrupam as entidades de acordo com afinidades intelectuais e morais, origem étnica e, principalmente, segundo o estágio de evolução que se encontram, no astral” (Idem,1991:33).

Diz-se que no astral as entidades *correm gira*. Isto é, trabalham a partir dos pedidos dos clientes e médiuns mobilizando sua força para proteger seus filhos de eventuais empecilhos e desavenças. Certa vez, no terreiro de Mãe Elenir, Seu Vigilante me disse que os exus e pombagiras são os espíritos que têm licença para transitar entre os diferentes patamares do astral. Por isso, correr gira também é estabelecer a comunicação entre as diferentes entidades que por lá circulam.

Seu Vigilante me explicou que ele como chefe dos exus do terreiro, e como chefe de falange, tinha a possibilidade de ir até o local em que a cabocla Jupira e a preta-velha Tia Zefa estavam no astral. Ele, como a entidade que corre gira para solucionar os problemas de

clientes e médiuns, tem como tarefa pedir autorizações e conselhos às entidades chamadas de patrões para resolver as situações apresentadas pelas pessoas que frequentam o terreiro. O astral seria então o local onde os exus e pombagiras conseguem manipular frequências energéticas que têm efeitos na vida das pessoas. Assim como mostra Blanes e Espírito Santo (2014), os espíritos possuem uma “vida social” independente dos seres humanos.

Desta forma, o trabalho feito nos terreiros não está desvinculado do trabalho feito no plano astral. Certa noite, depois de ouvir Seu Desata Nós, exu de Áurea, irmã de santo de Mãe Elenir, percebi que a execução das tarefas estão vinculadas ao local em que eles atuam no astral. Este local de trabalho, por sua vez, tem ligação com a história de vida daquela entidade. Seu Desata Nós contava sua história de vida-morte para o público que se aglomerou em sua volta. Dizia ele que, em vida, fora um pirata. Na sua profissão comandava grandes embarcações que ele chama de galera. Dividia os mares com seu irmão que hoje também é, como ele, chefe de falange. Seu Desata Nós dizia para os médiuns do terreiro que havia morrido “há 400 anos da Terra” e “pelo seu sangue”, explicando que fora assassinado em uma emboscada levada a cabo pelo próprio irmão. Seu Desata Nós também me explicou como é o trabalho no astral: ele continua a navegar em sua galera com uma tripulação de outros espíritos. Diferente de outros seres espirituais, os exus e pombagiras com os quais convivi exprimem uma história que precede sua morte. Entretanto, após a passagem entre a vida e a morte, há uma “mudança de estatuto” que os “transformou em seres de outro tipo, capazes de resolver problemas, deter conhecimento e potência além das qualidades humanas” (Ahlert, 2021:58)

Existe uma separação entre vivos e mortos, porém, é importante pontuar que a noção de morte não segue uma lógica oposta à vida. Em uma das noites em que esperávamos a sessão de trabalho começar, uma das clientes da casa de Mãe Elenir comentava sobre as diferenças entre a liturgia católica e a umbanda. Naquele mês participamos da missa em comemoração à Nossa Senhora da Candelária, padroeira de Corumbá. Dizia ela que nós, enquanto umbandistas, não poderíamos comer a hóstia durante a comunhão. Como Mãe Elenir estava próxima da gente perguntei a ela qual o motivo de não podermos comer o corpo de Cristo. Ela se direcionou para onde estávamos e disse “porque nosso Deus, nosso sagrado e nossas entidades são vivas”. A sessão era de trabalho dos exus, e ela continuou “os exus, por exemplo, eles estão perto da gente, eles bebem, dançam, conversam”.

Neste momento percebi que os rituais, os trabalhos, as giras e as festas, permitem que se observe as entidades tomando vida, de outra forma, a partir do corpo do médium que momentaneamente será o corpo da entidade. Desse modo, o plano astral, este em que as

entidades estão quando não incorporadas, é tomado por um sentido de vida, de dinâmica, entre, como diz Cardoso (2007), o que é imprevisível e cotidiano, entre o aqui e o acolá.

Até aqui, centrei minhas observações nos exus e nos médiuns. Vimos como a obrigação leva as pessoas a desenvolverem sua mediunidade e, também, o trabalho desses médiuns e exus em seu caminho para a evolução. Contudo, há pessoas que como clientes das entidades ou frequentadores das casas religiosas, não escolhem o desenvolvimento mediúnico. Dessa forma a missão, com o intuito da evolução, toma outros contornos.

### **3.3.3 Entre trabalho e obrigação**

Você escolhe o caminho, entra no terreiro, escolhe uma legião e segue. Tanto em um caminho quanto no outro a entidade vai te ajudar, por isso se chama guia espiritual. Você pode estar no candomblé, você pode estar na umbanda, você pode estar na igreja católica ou na Assembléia de Deus. Em qualquer lugar que você estiver a entidade vai estar junto com você, o guia espiritual na verdade. Porque ele está vendo que você não está fugindo da realidade, você está seguindo um caminho. Mesmo não sendo o que ele queria que você fosse, mas você está tendo um seguimento (Entrevista com David, 15 de março de 2022).

A fala de David destacada acima indica não só um caminho entre a obrigação e o trabalho, mas, também, fornece outros sentidos para essas duas ideias. Certamente aqui o trabalho não quer dizer somente incorporar e dar atendimentos às pessoas, assim como a quebra com as obrigações não diz respeito unicamente à falta de trabalho, mas sim a uma “fuga da realidade”. Ou seja, não cumprir certa obrigação é, como colocado por David, distanciar-se do que é real. A presença dos guias espirituais, como dito por David, entidades que acompanham e orientam as pessoas, faz com que existam uma série de medidas a serem tomadas e técnicas corporais a serem adotadas, como o modo que as pessoas e entidades se servem de seus corpos. A adaptação, da qual falei acima, pressupõe, portanto, uma educação do corpo e de seus movimentos (Mauss, 2007). Aqui, a firmeza, a alimentação do elo com as entidades, a abertura dessa comunicação entre o plano dos humanos e o plano dos espíritos, exprimem esta mobilização dos corpos como instrumento de trabalho dos médiuns. Da mesma forma, a clientela de um terreiro passa por diversas orientações sobre como se portar durante as giras ou sessões de atendimento.

Como descrevi na introdução desta dissertação, Seu Vigilante me passou inúmeras recomendações enquanto eu fazia o trabalho de campo. Meu diagnóstico apontava para a mediunidade e para a obrigação de me desenvolver em um terreiro. No entanto, isso não estava



nos meus planos justamente pela finalização da pesquisa e a incerteza de me manter na cidade. Por isso eu precisei tomar banhos de ervas, acender velas e ser cliente dos trabalhos das entidades como o transporte, o ponto de fogo e os passes. Além do mais, era crucial que eu não cultivasse vínculos com muitos terreiros e entidades, não compartilhasse bebidas e cigarros com elas e evitasse certos locais da cidade em determinado horário.

De acordo com David essas prescrições de Seu Vigilante estão relacionadas ao fato de minha mediunidade “ser aberta” e, por isso, abrir gira, no meu caso, poderia desencadear problemas de ordem espiritual e física. Como apontei acima, pais e mães de santo conseguem manipular as energias das cabeças das pessoas, despertando suas entidades. Em outras palavras, a mediunidade da pessoa é ativada, assim, o canal de comunicação entre a pessoa e o plano astral é estabelecido. Como durante o meu trabalho de campo estive em contato com vários terreiros e por isso com diferentes formas de operar estas forças, frequências e seres espirituais, o resultado disso poderia ser o desequilíbrio das energias que eram minhas em contato com as entidades. Nas palavras de David:

É, se você tem mediunidade aberta e fica andando em vários terreiros, você sai dali e vai pra outro terreiro e começa a mexer lá também, você vai criando aquele elo ali. Aqui e ali. Você tem sua mente aberta então você frequenta cinco terreiros, você vai trazer alguma coisa de cada um. A gente que é médium, é a gente andar na rua, o espírito já sente e já quer vir com você. A gente tem um imã, que atrai. Eu principalmente, desde criança eu sinto vibração. Eu venho da rua, chego em casa, tomo um banho, tenho até meu descarrego numa garrafinha lá na minha mesa. Uma garrafa cheia de erva com álcool (Entrevista com David, 15 de março de 2022)

Nesse sentido, criar elos, pode ser problemático. Abrir o canal de comunicação, estar na mesma frequência das entidades, ou seja, alimentá-las e trazê-las para perto, abre a possibilidade de interferências que, como veremos no próximo tópico, nem sempre são controladas ou desejadas (Dalmaso, 2018). Se “você está aberto”, me falava David, também está sujeito a “pegar” as coisas de cada terreiro que frequenta. Circunstância também trabalhada por Flaksman (2014) quando seus interlocutores descreveram o que definiam como *cupim*. Para a autora, “virar cupim”, nas suas palavras: “é aquele que circula pelos terreiros” na rede de relações do candomblé baiano (Flaksman, 2014:01). Simultaneamente, circular por terreiros era uma das principais formas que encontrei para compreender como as pessoas interagem com as suas entidades. Não sendo uma percepção exclusivamente minha, já que nas narrativas de David, Dona Zizi e Pai Robson é importante conhecer várias práticas para entender melhor o mundo espiritual e como podemos nos relacionar com ele. Isso depende da

forma subjetiva com que o trabalho é percebido. Porque a escolha de um terreiro para trabalhar depende da afinidade da pessoa com a doutrina.

Pode-se considerar, portanto, que, para além dos cuidados praticados dentro dos terreiros, há uma espécie de gestão cotidiana das relações entre pessoas e entidades (Bulamah & Dalmaso, 2019 e Dalmaso 2018). Assim como David, que, como já mencionado, é iniciado no candomblé, há outras pessoas (clientes e médiuns) que se dedicam a alimentar o elo com seu mundo espiritual sem estar atrelados a um único terreiro. Da mesma forma, outras pessoas transitam entre terreiros sem necessariamente fazer parte de sua clientela. Para isso é importante ter *firmeza*, uma técnica, espécie de fechamento do corpo para que a pessoa não seja acometida por energias que a desestabilizam. Para a firmeza existem vários rituais, os que pratiquei enquanto estava em trabalho de campo foram: 1- as limpezas (passes, ponto de fogo, transporte e levantamento de anjo da guarda) constantes no terreiro de Mãe Elenir; 2 - banhos de cachoeira que envolviam várias etapas, a limpeza do espaço em que as oferendas seriam depositadas, concentração em pedir saúde, prosperidade e, principalmente, discernimento e o banho de cachoeira executado pelos caboclos que trabalham no terreiro; 3 - rituais feitos na minha casa, como acender vela ao anjo da guarda e tomar o banho de descarrego. Além disso, eu precisei tomar água consagrada pela cabocla Jupira que tem como finalidade “acalmar o mundo espiritual”, para que as entidades que me acompanhavam não conseguissem interferir no meu cotidiano.

Tudo isso era necessário para que os espíritos e, conseqüentemente, suas energias não criassem um elo com o meu campo energético, trazendo, dessa forma, maior segurança na minha circulação entre terreiros, casas e ruas. De forma mais geral, assim como eu, outros clientes e os médiuns fazem diferentes trabalhos para ter firmeza e não ser pego pelas demandas *feitas* pelas entidades e *lançadas* pelas pessoas. Por isso, no que diz respeito à gestão cotidiana, alimentar a comunicação com o mundo espiritual é crucial, pois assim, as entidades que nos acompanham têm força para impedir situações perigosas. David me explicou como ele faz isso em sua casa, nas suas palavras:

Dessa forma eu alimento... Eu faço minhas orações, o que me mantém firme e de pé são as minhas orações, eu falo pra todo mundo que às terças e sextas-feiras, cinco horas da manhã, eu levanto e rezo. Acendo vela, bato *pawó*, faço minhas orações, peço proteção pra mim e pra minha mãe, pra minha família, para a casa. Eu peço que daqui pra dentro não entre nada de ruim. Que se for ruim que fique do lado de fora. A fé quem faz é você, se você acreditar naquilo que está sendo feito. Eu sei que minhas preces são aceitas, você tem que acreditar que aceitam o que você está dando. As oferendas, seja o mínimo que for, estão sendo aceitas. Você não precisa fazer um banquete pra dar pro exu, um banquete para dar pro orixá. Se você der um prato de arroz branco pra ele e for de coração, ele vai entender, ele vai aceitar, ele vai te abençoar. É melhor você dar um prato de arroz branco com o

coração limpo e a mente pura, do que você dar um banquete com o coração cheio de ódio, a mente pesada e as suas costas cheias de culpa, porque não vai adiantar aquele banquete ali. E eu alimento assim, o santo dessa forma. Se não tiver nada, só tenho um pacote de farinha, eu boto a farinha do alguidar, boto metade água, metade cachaça arreio pra exu. Bato *pawó*, e falo, ô pai, me ajuda que as coisas não estão fáceis, que eu to precisando, abre meus caminhos, aqui em casa tá pegando. Ele ajuda. Seu Tranca Rua vem, pede o que ele quer, fala com a Maira ou com as crianças, no outro dia eles me falam o que ele pediu, pra eu ir lá não sei aonde (Entrevista com David, 15 de março de 2022).

Nesse ponto a ideia de “não fugir da realidade” está relacionada a cuidar do vínculo com as entidades e a compreender que o mundo é habitado por entidades não humanas, seres intangíveis que têm agência e que isso gera efeito na vida cotidiana (Blanes & Espírito Santo 2014). Seres que podem, inclusive, fazer mal, trazer infortúnios e ter efeitos negativos nas relações entre as pessoas. Neste sentido, os exus e pombagiras são definidos como guardiões, pois eles protegem, como dito anteriormente, daquilo que as pessoas não podem ver. Nas palavras de David, e de outros interlocutores, há uma forma de experienciar e descrever o mundo inextricavelmente vinculada a ação dos exus e pombagiras como seus protetores (Cardoso, 2007). Entidades que os protegem de outros espíritos desencarnados que circulam pelo plano terreno, justamente pois não aceitaram a evolução e não trabalham sob uma doutrina, ou seja, sob princípios e valores de trabalho, evolução e caridade.

No entanto, ainda que as entidades possam *exigir* das pessoas que se iniciem ou que sigam certas prescrições e rituais, o termo obrigação não deve ser entendido de forma absoluta. Na prática, acaba sempre havendo uma margem de negociação, um horizonte no âmbito do qual pode-se *escolher* entre uma certa gama de opções. Aqui, mais uma vez o relato de David serve de exemplo. Ele me disse que quando foi chamado pelas entidades e pelos orixás a começar a se desenvolver, o pai de santo que lhe atendeu disse que ele poderia frequentar uma igreja também. O importante para as entidades e os orixás era ver que ele estava se cuidando. Dona Zizi afirmava que o mundo espiritual era um só, nós seres humanos que dividimos e disputamos um modo único de entender as manifestações dos seres espirituais.

Então, ela dizia que eu poderia rezar um terço e pensar nas minhas entidades, agradecer os feitos delas, principalmente com a minha proteção e manter sempre os bons pensamentos para não entrar em frequências negativas que poderiam puxar espíritos que atrapalhasse minha vida cotidiana.

Vimos até aqui como há uma gestão cotidiana que envolve técnicas feitas para além do espaço físico do terreiro, da mesma forma que como as entidades circulam entre o plano denominado astral e o plano terreno. Com o intuito de proteger médiuns e clientes, os exus e

pombagiras pedem que o vínculo não seja rompido. Para que o elo se atualize é crucial a alimentação das forças dos espíritos com bons pensamentos, cumprimento de recomendações dadas pelos próprios espíritos e, principalmente, não fugir da realidade executando estas obrigações. Isso tudo resulta no que os interlocutores chamam de firmeza, termo que, por sua vez, se refere a uma série de rituais que afastam as demandas feitas ou lançadas por espíritos obsessores e zombeteiros e pessoas mal-intencionadas.

### **3.3.4 Alimentar a energia da esquerda: transições e reviravoltas.** <sup>15</sup>

Perceber as entidades de esquerda como o ponto central da organização de um espaço religioso, das ditas religiões afro-brasileiras, não é algo novo. Segundo Cardoso (2007) os trabalhos, as festas e as giras do “povo da rua” são situações que atraem a maior parte dos clientes de um terreiro. A autora aponta para a associação existente que vincula o “povo da rua” às questões de criminalidade, magia negra e feitiçaria maléfica, o que acaba por produzir um modo de descrever e caracterizar estas entidades. Estes dois pontos de relação - macumba e linha de esquerda, povo da rua e os espaços socialmente marginalizados - mobiliza um modo de socialidade, que segundo Cardoso (2007) marca “um imaginário” inextricavelmente marcada pela presença de espíritos” (Idem:317).

No terreiro de Mãe Janete, exus e pombagiras são invocados desde a iniciação dos médiuns e, durante os seis meses em que frequentei o terreiro, a maior parte dos trabalhos foram feitos para o exu da mãe de santo, Seu Corisco. À época Mãe Janete enfrentava dilemas na sua vida familiar. O que resultava, também, em uma disputa pela direção do espaço do terreiro. Assim, os rituais serviam para fortalecer as entidades guardiãs.

Em decorrência da minha proximidade com Thayna, uma das pessoas que compõem a equipe de trabalho na pesquisa do Banho de São João, comecei a frequentar o terreiro de Mãe Janete. Mãe Janete era uma referência para a comunidade de santo de Corumbá e Ladário, tanto pela fama positiva dos trabalhos espirituais que realizava, quanto pelo seu

<sup>15</sup> Enquanto eu estava em trabalho de campo percebi divergências no que se refere a alimentar as energias das entidades. Isso se dá, principalmente, pelo que apontei no capítulo 1, relacionando-se com a trajetória dos pais e mães de santo. O conhecimento adquirido através das experiências religiosas configuram o modo como as entidades serão alimentadas. Por isso, não reforço uma escolha entre o que é certo ou errado, sim o modo com que as pessoas fazem a manutenção, por meio de práticas rituais diversas, da relação com as entidades que as acompanham.

parentesco com outros pais e mães de santo famosos da região e, por isso, Thayná, inicialmente interessada em conhecer a umbanda local se aproximou de Mãe Janete.

Enquanto acompanhei Thayna nas visitas que fazia para conhecer o terreiro, dona Janete sempre nos chamava atenção a respeito de nossas condições espirituais. Eu, por exemplo, precisava falar com minha pombagira para saber suas demandas, já que minha permanência na cidade era temporária. Thayna decidiu entrar para o terreiro e começar sua trajetória espiritual dentro da umbanda, se dedicando a entender suas entidades e começar o trabalho mediúnico.

Conforme o tempo foi passando, a pombagira de Thayna começou a frequentar as festas do terreiro de Mãe Janete. Ganhou roupas e acessórios. Foi alimentada junto aos outros exus e pombagiras da casa. Enfim, foram diferentes situações que ela foi chamada e de acordo com Thayna, isso a deixava cada vez mais em contato com a sua vida. Por consequência disso, também tinha maior poder de agência sobre seu cotidiano.

Mãe Janete faleceu, aproximadamente, seis meses depois que comecei a frequentar seu terreiro. Após sua morte, seus filhos de santo procuraram outros locais para trabalhar. Porém havia um problema. Como me falou Ruth, uma de suas filhas de santo, sua cabeça (e a de todos os seus outros filhos e filhas de santo) ainda “tinham a sua mão”. Como dito anteriormente, nos rituais de iniciação a mãe ou o pai de santo “colocam a mão” na cabeça do neófito. Esse gesto, longe de significar uma imposição, significa, segundo meus interlocutores, ter um certo tipo de “controle sobre o campo espiritual da pessoa”. Em outras palavras, isso quer dizer que a partir daquele momento é a mãe de santo que coordena as ações das entidades de cada um para que elas se adequem às premissas seguidas pelo terreiro.

Por isso quando Thayna foi para o terreiro de Mãe Elenir, cujos trabalhos seguiam outros fundamentos, ambas, médium e pombagira, tiveram que se adequar a nova doutrina que incluía, dentre as suas normas, o impedimento da incorporação de pombagiras (e outras entidades de esquerda) durante os primeiros anos de iniciação. Toda essa situação acabou resultando num embate entre a pombagira e a sua atual mãe de santo e, como de acordo com Thayna, o fato do terreiro de dona Elenir, ser de “mesa branca”, fazia com que o desenvolvimento mediúnico começasse com a incorporação das entidades de direita, isto é, caboclos e pretos velhos. De acordo com sua doutrina, os médiuns precisam, primeiro, “firmar a direita” para se impor como as entidades que tomarão as decisões e darão a afirmativa para alguma ação dos exus e pombagiras.

Este contexto, segundo Thayna, teria deixado sua pombagira irritada, pois ela queria estar incorporada para aproveitar as bebidas, as suas roupas e estar nas festas. Mas também queria ter acesso a acompanhar a médium em momentos fora do terreiro, nos bares, nas boates, em casa, causando-lhe problemas e constrangimentos de diversas ordens. Como me disse Mãe Elenir, estas entidades “querem viver como se não tivessem morrido”, se esquecendo de que “têm uma missão para cumprir”. Aqui, embora tenham surgido várias explicações para o comportamento da pombagira, a maioria das pessoas repetia que os espíritos gostam de se vincularem ao corpo dos médiuns para aproveitar o que o mundo dos vivos oferece, ou seja, sexo, bebidas, cigarros, etc. Dessa forma, a pombagira queria continuar ganhando seus presentes - adereços, roupas, velas - sem fazer com que a vida de Thayná melhorasse e seu desenvolvimento mediúnico evoluísse.

Nesse sentido, ao mesmo tempo em que os médiuns precisam avançar enquanto pessoas que se comunicam e trabalham com os espíritos, estes também devem evoluir para alcançar outros patamares de iluminação na hierarquia espiritual. Por isso, a doutrina da casa de Mãe Elenir engloba conter as entidades para que não atrapalhem a vida dos filhos de santo, que devem, por sua vez, cumprir com as obrigações e realizar oferendas, participar dos trabalhos e estar em dia com os compromissos do terreiro.

A situação estava assim até que em uma das noites de trabalho na casa de Mãe Elenir, Thayna chegou com a boca inchada. Ela contou que havia passado por uma pequena cirurgia, pois um dente havia quebrado, embora não se lembrasse exatamente o momento e como isso teria acontecido. Naquela noite, o trabalho seguiu normalmente com a presença de caboclos e caboclas. Um tempo do trabalho foi reservado para a incorporação dos novos filhos da casa que passavam pelas primeiras trocas entre pessoa e entidade. Thayna não estava trabalhando, assistia sentada próximo ao centro do terreiro, onde aconteciam os atendimentos. Vez ou outra alguém lhe pedia ajuda para atender alguma entidade, levando alfazema ou descarrego para efetuarem o passe.

Quando todas as entidades já haviam *subido*, a cabocla Jupira, chefe espiritual do terreiro incorporada em Mãe Elenir, chamou Thayna para o centro do espaço, orientando os outros filhos a fazerem a *corrente*, um semicírculo em volta da cabocla e de Thayna, para conter as energias do ritual que aconteceria a seguir. Uma das *cambones* cortou três espadas de Santa Bárbara, depositando-as aos pés da cabocla Jupira. A clientela ficou atenta ao que estava acontecendo e os cochichos cessaram para dar ouvidos a fala da cabocla. Todos esperavam que Thayna recebesse seu caboclo mas, ao contrário disso, os atabaqueiros, como são chamadas as pessoas que tocam atabaque na umbanda, começaram a tocar pontos de

pombagira. Naquele momento o terreiro estava totalmente em silêncio, apenas se escutavam os atabaques e grunhidos vindo do centro.

A cabocla pediu, então, para Thayna se deitar de bruços, com as palmas das mãos viradas para cima. Thayna deitada no meio da corrente se contorcia, enquanto a cabocla avisava ao público que quem estava ali era a pombagira. Dizia a cabocla para a pombagira “você não é mulher suficiente para bater de frente comigo”, encostando as espadas de Santa Bárbara nas costas do corpo de Thayna. A cabocla continuava a provocar a pombagira. Em suas palavras dizia “você não queria atrapalhar a vida da sua filha, pois agora você vai conversar comigo”.

Conforme me explicaram, as espadas de Santa Bárbara, por serem uma planta vinculada a um orixá (no caso, Iansã) serviam, ali, como uma arma contra a pombagira. A imposição delas sobre as costas do corpo de Thayna faziam a entidade sentir dor. Isto é o que meus interlocutores chamam de *surra*.

A cabocla deixou as espadas formando um *x* nas costas de Thayna e suas mãos estavam para trás como se houvesse uma corrente prendendo-as. Jupira caminhava em torno da pombagira que continuava soltando sons como se fossem grunhidos. A cabocla fumava seu cachimbo e falava palavras em um tom baixo, que não podíamos escutar do outro lado da mureta que dividia a clientela do centro do terreiro. Logo depois, ela entrelaçou as mãos de Thayna com uma corda. para nós espectadores, invisível, passando-a pelo seu corpo. Eu, e outros clientes que nunca haviam visto esse ritual, ficamos surpresos. Uma amiga pegou na minha mão e me explicou: “ela está prendendo a pombagira”. Pouco antes de prender a pombagira, Jupira falou enfaticamente, “se você não quiser trabalhar do meu jeito, você não vai mais trabalhar”. Então, pediu que os atabaques tocassem novamente os pontos das entidades de esquerda para a pombagira ir embora. E quando a entidade estava quase desincorporada a cabocla falou, “aprende a trabalhar do jeito desse terreiro ou eu troco de pombagira”.

A prisão da pombagira de Thayná decretou o fim de suas incorporações no terreiro de Mãe Elenir. Quando Thayna acordou do transe, logo colocou as mãos nas costas dizendo que estava com muita dor, e, atordoada, perguntou o que havia acontecido..

Cabocla Jupira finalizou os trabalhos daquele dia conversando com a clientela, e explicando a Thayna o que havia feito. Segundo a cabocla, ela teria enviado pombagira para uma prisão do astral e, por tempo indeterminado, a entidade não poderia circular nem no mundo espiritual, muito menos entre as pessoas vivas. Para sair da prisão, a pombagira deveria obter a confiança da cabocla, primeiramente aprendendo sua doutrina e respeitando as

outras entidades que estão à sua frente, os caboclos e pretos-velhos. Somente após isso, ela teria uma nova chance para incorporar e participar dos trabalhos e festas do terreiro.

Algum tempo depois disso, conversei com Thayná que me contou que, finalmente estava conseguindo elaborar e pôr em prática os projetos que queria, além de não sentir mais a presença da pombagira. Quando perguntei qual havia sido o problema e os motivos para a pombagira não ter aceitado seguir a doutrina de Mãe Elenir sem se revoltar, Thayná me respondeu que o problema estava nas diferenças entre os preceitos do terreiro de Mãe Janete e aqueles de Mãe Elenir. Segundo ela e outros integrantes do terreiro de Mãe Elenir, no primeiro terreiro, a pombagira havia sido alimentada com o sangue de animais, o que a deixou muito forte, a ponto de poder tomar a vida de Thayná para si. Como me explicou, certa vez Seu Vigilante, trazer a esquerda para frente da direita poderia desequilibrar a ordem do mundo espiritual e isto resultaria em diversos infortúnios na vida cotidiana e foi isso que aconteceu com Thayná.

### **3.3.5 “Madalena, Madalena, você é meu bem querer”: a festa e o trabalho das pombagiras**

Em Corumbá e Ladário, as festas realizadas em homenagem aos exus e pombagiras costumam ser eventos com um número expressivo de pessoas envolvidas. Os filhos de santos, médiuns e clientes dedicam tempo e executam tarefas nos preparativos de uma festa. Nessas ocasiões os terreiros que mantêm relações amigáveis entre si são convidados para confraternizar e atualizar os laços. Sendo os protagonistas desses eventos, exus e pombagiras recebem presentes e têm liberdade para beber, fumar e dançar, diferentemente dos dias de atendimento em que há uma dosagem no consumo de bebidas e cigarros. O intuito da festa é que os exus e pombagiras possam aproveitar a “matéria”, por isso uma festa pode ir até o amanhecer.

Para clientes e médiuns as celebrações para os exus e pombagiras é o momento de interação com os guardiões. As pessoas bebem e dançam junto às entidades. No terreiro de Mãe Elenir, diferentemente dos exus, as pombagiras incorporam apenas nos momentos de festas. Motivo pelo qual os médiuns em desenvolvimento escolhiam incorporar as “moças” e “mulheres” para trabalhar a força dessas entidades enquanto festejavam. Da mesma forma, os clientes deste terreiro se mobilizam para saudar a força das pombagiras. Neste contexto, Madalena, a pombagira cigana de Neide, uma das filhas da casa, é homenageada com o ponto “Madalena, Madalena, você é meu bem querer”. A música nestas ocasiões de festa



transforma-se em um ponto para saudar a pombagira e firmar a força da entidade.

O que me interessa, nestes eventos, é justamente as relações que se estabelecem entre as noções de festa e trabalho, bem como o modo como elas movimentam a socialidade entre pessoas, entidades e casas religiosas. Como apontado no trabalho de Vânia Cardoso (2014) durante as festas para os exus e pombagiras, percebi a reordenação e reinvenção do significado das coisas. O terreiro, como um espaço que movimenta energias, as pessoas que invocam a proteção e dedicam homenagem às entidades, e as próprias entidades que mobilizam forças e transformam objetos e materiais em elementos contextualizados e relacionais.

As festas são, portanto, uma outra face do trabalho, que envolve as relações entre pessoas, entidades e casas religiosas. Não somente para reforçar vínculos, nas festas ocorrem situações imprevisíveis que exprimem os desejos em ações que ocorrem sob este contexto. Assim, durante uma festa para os exus e pombagiras podemos observar e sermos envolvidos em uma dinâmica específica de ajuda mútua e reciprocidade, ao mesmo tempo que em desdobramentos inusitados como o processo de demandas.

As pombagiras no terreiro de Mãe Elenir têm festas dedicadas somente à força das mulheres. Como, de modo geral, elas não incorporam para fazer os trabalhos da linha esquerda durante as sessões de atendimento, nos últimos anos tem havido no terreiro uma agenda específica para o desenvolvimento das mulheres.<sup>16</sup>

Assim, no terreiro de Mãe Elenir, há três situações que são chamadas de festa: 1-as homenagens às entidades cujos espectadores se restringem aos clientes agregados, 2 - as celebrações da *coroa* da mãe de santo e 3 - as festas públicas, nas quais, são convidados, além dos clientes da casa, também um número considerável de pessoas ligadas a outros terreiros com os quais Mãe Elenir mantém relações amigáveis.<sup>17</sup>

As homenagens mais íntimas, em que os convidados se resumiam aos filhos de santo e os clientes agregados da casa, também são consideradas trabalho. É o caso das festas de marinheiro e das pombagiras. As pombagiras são caracterizadas pelos frequentadores do local como “as mulheres” em dois sentidos: por um lado, como companheiras dos exus que

<sup>16</sup> A organização das entidades que incorporam nos dias de trabalho e nos dias de festas seguiam essa divisão somente no terreiro de Mãe Elenir, entre aqueles em que transitei durante o trabalho de campo. Como a organização seguia uma regra mais ou menos fixa, usarei essa circunstância e contexto que apresentam as aproximações e diferenças entre os momentos de festa e os momentos de trabalho.

<sup>17</sup> A aproximação entre um terreiro e outro se estabelece inclusive durante estas festas. Claro, nem todos os terreiros se relacionam justamente pelo número de casas religiosas. Primeiro que não há espaço para comportar tantas pessoas e entidades, e segundo porque muitos dos pais e mães de santo não são do mesmo circuito de terreiros. As festas servem para aproximar os terreiros, e da mesma forma também pode afastá-los.

também trabalham naquele terreiro e, com quem formam casais. Por outro, como a “força feminina” do terreiro.

Os filhos de santo precisam trabalhar com todas as linhas que compõem sua *coroa*, mesmo aqueles que ainda não incorporam a linha esquerda, por exemplo, precisam sentir a frequência dessa energia para começar a ter contato com as suas entidades da linha que está trabalhando. Por esse motivo há um calendário organizado pelas entidades chefes - a cabocla Jupira e a preta-velha Tia Zefa - que coloca dias especiais para trabalhar com as entidades que normalmente não vêm para os trabalhos de atendimentos semanais.

Porém, esse trabalho não é exatamente como os dias comuns de atendimento. As pombagiras não prestam auxílio às pessoas. Elas vêm para festejar. Dançam, bebem, têm conversas moderadas com os espectadores, mas não dão passes e nem atendem a pedidos particulares. Algumas vezes, esta celebração acontece após os atendimentos, quando a maior parte dos clientes já foi embora, permanecendo no terreiro só os agregados, que assim como eu, não poderia sair antes de os trabalhos terminarem.

No entanto, se observarmos de perto, estas festas não deixam de ser o trabalho das pombagiras, porque uma vez incorporadas elas movimentavam as energias com uma determinada finalidade que poderia ser a limpeza do espaço, a harmonização das energias trabalhadas durante a semana ou mesmo o desenvolvimento desta parte da linha esquerda entre as médiuns. No terreiro de Mãe Elenir não houve casos, durante meu trabalho de campo, de homens incorporando pombagiras. Algo que acontecia no terreiro de Pai Robson, por exemplo.

As pombagiras, portanto, são invocadas no terreiro de Mãe Elenir, em momentos específicos. Nestes termos a incorporação das “mulheres” ocorre conforme as necessidades dos médiuns em desenvolver a interação com essas entidades, assim como, a demanda do terreiro de manutenção do equilíbrio entre as linhas esquerda e direita. Há festas para homenagear o aniversário das pombagiras, porém neste terreiro não são todas as pombagiras que ofertam festas à convidados externos, na verdade, durante meu trabalho de campo, apenas a pombagira cigana de Mãe Elenir teve uma festa em sua homenagem aberta ao público, inclusive coincidindo com as festividades a Santa Sara, padroeira do povo cigano.

Os exus, no entanto, fazem festas que envolvem um número maior de convidados, incluindo médiuns e entidades de outros terreiros, em momentos de confraternização e manutenção dos laços entre as casas religiosas de candomblé e umbanda de Corumbá e Ladário. Nestas ocasiões o terreiro, como um todo, se organiza para receber os convidados, ocasiões em que as pessoas e o espaço físico do terreiro passavam por diferentes práticas

rituais de proteção e firmeza, para ter uma festividade sem qualquer situação inusitada. Principalmente que coloque sob risco a segurança do grupo de filhos de santo da casa.

### **3.3.6 A festa dos exus**

Ao longo do trabalho de campo participei de inúmeras festas realizadas em homenagem aos exus em diferentes terreiros. Estas festas, que abarcam um maior público, são momentos em que as entidades confraternizam entre si e seus clientes, mas também servem para mostrar sua desenvoltura e eficácia dos seus trabalhos. Sabemos que uma entidade é reconhecida entre as pessoas que fazem parte daquela rede entre terreiros com relações de amizade pelo número de pessoas que comparecem nas festas.

No ano de 2022, participei de uma celebração e homenagem ao Seu Vigilante, exu de Mãe Elenir, na qual a rua em frente ao terreiro foi fechada e os filhos de santo da casa montaram uma estrutura para receber clientes, médiuns e entidades. Estavam presentes as pessoas do terreiro de Pai Robson, Mãe Evelyn, Mãe Eunice e outros terreiros que tinham uma relação amigável com a casa de Mãe Elenir. O exu iniciou a comemoração agradecendo os seus clientes por serem consulentes fiéis. Enquanto mais pessoas chegavam, outras entidades incorporavam. No ápice da festa o salão montado na rua estava tomado por inúmeros exus e pombagiras que trabalham com médiuns de diferentes religiões ditas afro-brasileiras.

Observando a festa descrita acima, mas também considerando outras festas semelhantes que pude comparecer tanto em Corumbá, quanto em Ladário, percebi que as festas se aproximam do trabalho quando estão em jogo as premissas de firmeza descritas no tópico sobre trabalho e obrigação. Portanto, se a firmeza quer dizer passar por diferentes práticas rituais para a proteção, aqui tem como resultado ter uma incorporação que não apresente desequilíbrio entre a energia do médium e da entidade. A incorporação das entidades depende, principalmente, do controle que o médium tem sobre elas. Caso uma entidade não seja considerada pronta para participar desses eventos mesmo que o médium já a incorpore nos trabalhos de atendimento, ela será impedida de comparecer incorporada e o médium passará pelos rituais de firmeza- banho de descarrego, vela do anjo da guarda e manter os pensamentos limpos - e ficará como cambone, atendendo as necessidades das entidades e de outros médiuns presentes.

Além da firmeza, um último ponto a ser destacado em relação às festas são as energias das entidades. Percebi que exus e pombagiras observam o tempo todo os movimentos de

outros exus e pombagiras e, também das pessoas presentes, sejam elas os cambones e filhos de santo de outros terreiros, assim como os clientes convidados. O número de entidades e de pessoas que dominam e manipulam as forças do astral transforma o local em um grande catalisador de energias que podem ser usadas de formas imprevisíveis. Me disse certa vez uma das filhas de Mãe Elenir que é justamente no momento das festas que as demandas podem acontecer, pois nestes eventos as pessoas tendem a estar entretidas com as danças, as músicas e as comidas, o que acaba tornando mais fácil que alguém “lance uma demanda”, seja para uma pessoa específica como para o terreiro como um todo.

Vimos até aqui que as festas dos exus e pombagiras podem acontecer em contextos diferentes, mas com um fator em comum. Para ambas as celebrações é necessário a desenvoltura do médium para poder incorporar a entidade que participará da celebração. Festas costumam ser ocasiões em que pessoas e entidades confraternizam umas com as outras estreitando os laços, porém é justamente durante esses eventos que podem ocorrer situações desfavoráveis, especialmente quando percebe-se que uma pessoa ou entidade está lançando uma demanda para o terreiro que festeja ou para uma pessoa específica. Nesse sentido, o risco sempre iminente da demanda mobiliza as relações entre casas religiosas e pessoas, ora os afastando, ora os aproximando.

Passo então ao terceiro termo central que organiza o cotidiano dos meus interlocutores nas relações cotidianas que mantém com as entidades e com os terreiros ou casas de atendimento que frequentam. As situações descritas pelos meus interlocutores exprimem um valor moral e ético em relação às demandas que segundo eles tem como objetivo irradiar energias negativas a fim de criar empecilhos e dilemas na vida cotidiana de outrem. Por isso, para meus interlocutores é de suma importância se afastar daqueles terreiros e médiuns que “brincam” com as energias através das demandas, e por meio de invocações de entidades não doutrinadas, como vimos, pagão, os obsessores e zombeteiros.

### **3.4 “SE OGÃ FIRMAR A GIRA, EU DEMANDO A NOITE TODA”: fluxos e agências entre o fazer e desfazer uma demanda.**

Vimos até aqui que existem termos chaves para compreender como a relação entre pessoas e entidades se estabelecem, e como se dá a manutenção desta interação. Enquanto a obrigação e o trabalho têm o sentido de criar e alimentar o vínculo entre pessoas e entidades, resultando em uma maior intimidade com as forças do astral, a demanda aponta para os conflitos e riscos envolvidos no engajamento com essas forças.

Como dito anteriormente, o astral é dividido em setores hierárquicos conforme o nível de evolução e vibração das entidades. Na última camada do astral ficam os exus e pombagiras que trabalham sob as orientações e permissões de espíritos superiores. Quando um exu ou uma pombagira é batizado torna-se um espírito de luz. Essa característica, ligada ao trabalho nos terreiros, separa as entidades em exus- batizados e exus-pagãos, como indiquei na introdução deste capítulo. Relacionada à noção de pagão encontramos as premissas e valores da umbanda, atrelada a ideia de espírito inferior que se vincula ao local que os exus e pombagiras ocupam na hierarquia da cosmologia umbandista. Entre os espíritos classificados como pagãos, então, estão os *eguns* e as *kiumbas* - obsessores, sofredores e zombeteiros..

O trabalho dos exus e pombagiras, nos terreiros em Corumbá e Ladário, significa atender a pedidos dos clientes e executar tarefas solicitadas pelas entidades superiores. Conforme já mencionado, para isso, médiuns e entidades seguem os princípios da caridade, prestando atendimentos às pessoas que precisam, por meio de conversas, passes, prescrevendo banhos e xaropes e desfazendo demandas.

A base da cosmologia umbandista apresenta dualidades, assim, bem e mal, direita e esquerda, e a contraposição entre caridade e demanda (Serra, 2001). Em linhas gerais, a partir do estudo de Ordep Serra (2001) há uma oposição entre umbanda e quimbanda, sendo esta última uma das religiões afro-brasileiras que cultua particularmente as entidades exus e pombagiras. Sendo, nas palavras do autor, a diferenciação classificada “de modo invariável traduzida como *linha branca* (ou *linha do bem*) x *linha negra* (ou *linha do mal*). Os *quimbandeiros* são sempre *os outros*: os desafetos, os estranhos, os membros de grupos rivais” (Idem:222, grifos do autor). Assim, nas palavras de Ordep Serra (2001) a demanda é:

Uma espécie de guerra mágica, proclamada e deflagrada num processo de acusações em que, por princípio, só tem lugar o discurso do ofendido [...]. Quem fala em demanda, coloca-se sempre como vítima de um ataque de alguém: um desafeto, que, por suposto, é ou tornou-se quimbandeiro (Serra, 2001:223).

A relação entre a umbanda e a quimbanda, se reforça na oposição entre caridade e demanda. Ao ser colocada como oposição à caridade e o trabalho para o bem comum, a demanda é percebida como uma ação que parte da macumba e da quimbanda, sendo analisada como a imagem rejeitada ou suprimida dos traços mais fiéis às tradições religiosas africanas, e portanto, maléfica (Lepassade e Luz, 1972; Trindade, 1985; Serra, 2001; Maggie, 2001). Assim, podemos perceber que esse fluxo de energias dicotômicas, localizadas na diferença entre fazer o bem e fazer o mal, há pessoas que em interação com as entidades acionam seu poder em dois campos de agência.

Para meus interlocutores a demanda é compreendida de maneira semelhante; e se traduz como um modo de invocar as forças das entidades - exus e pombagiras - que estão em um grau inferior de vibração ou iluminação para influenciar negativamente a vida cotidiana das pessoas. Ela é feita ou lançada em contextos de desavenças, através de oferendas que alimentam o poder de agência de determinados espíritos, de forma que os exus e pombagiras acabam atuando como mediadores e protagonistas do conflito (Magnani, 1991). Como mostrou Maggie (2001) as demandas também podem estar nas disputas de poder entre pais e mães de santo mobilizando uma guerra mágica e dramatizando valores da sociedade mais ampla. No entanto, em Corumbá Ladário, “a demanda não se restringe aos ‘trabalhos da quimbanda’ feitos contra alguém, mas abrange toda uma espécie de obstáculos que os males desse mundo são capazes de provocar na vida de um indivíduo” (Monteiro 1985:232)

Sendo assim, nas casas de atendimento e nos terreiros que circulei durante o trabalho de campo, o processo de demanda aponta para uma dimensão em que há conflitos, a desordem e perigos. Ser atingido por uma demanda causa, entre muitos fatores, o desequilíbrio e cria empecilhos em setores do cotidiano das pessoas. Porém, na minha pesquisa, a relação entre a quimbanda e a demanda não se dá como no modelo estudado por Ordep Serra (2001). Para meus interlocutores, exus e pombagiras fazem parte da *linha da quimbanda* que é equivalente à *linha esquerda*, e, em ambas, trabalham espíritos de luz. Nesse sentido, os exus e pombagiras enquadram-se como espíritos evoluídos, embora com menor grau que seus superiores - pretos-velhos e caboclos.

Como apontei acima, os exus e pombagiras habitam o mesmo local que os exus-pagãos, e dentre estes últimos estão os espíritos obsessores, os desgarrados, os *eguns* e as *kiumbas*, termo que descreve os espíritos que tem por gosto zombar as pessoas. Segundo meus interlocutores, são as *kiumbas* as responsáveis por trabalhos de demanda, geralmente através de pagamentos. Esse pagamento é feito de variadas formas, sendo o mais comum alimentar a energia da entidade através de oferendas e presentes como cigarros, bebidas e adereços, e principalmente, sangue de animais.

No entanto, a demanda não é feita ou lançada somente por meio das oferendas, se relacionando também a categoria de firmeza. Em certo sentido, a firmeza é um conjunto de técnicas que evita a demanda. Porém, firmar os pensamentos é um modo de *fazer* uma demanda. Dessa forma, o ciúme, a inveja e a vingança são sentimentos contrários à caridade e as premissas da umbanda, entretanto alimentam as energias que podem ser *lançadas* para alguém. Aqui são vistos como maus pensamentos sobre outras pessoas e entidades. Sentimentos que evidenciam a demanda, não se referindo unicamente a fazer um *trabalho*.

Desejar o mal a alguém é, portanto, um modo de fazer e lançar demandas.

Outro modo de lançar uma demanda é invocando a força das entidades por meio de pontos cantados, existem então os pontos de demandas, como o indicado no título deste tópico, “Se ogã firmar a gira, eu demando a noite toda”. Em geral essas invocações são direcionadas a inimigos de quem é necessário se proteger ou atacar. Tudo isso faz com que a demanda seja muito mais que uma mera acusação, mas sim uma questão vinculada às relações das pessoas e das entidades que as acompanham. Sobretudo, quando meus interlocutores se referem à demanda principalmente quando estão falando sobre o poder de desfazê-la. Assim, nas relações entre médiuns, pais e mães de santo e entidades, essa noção está ligada não só ao poder de *fazer e lançar*, mas, também à capacidade de *desfazer* ou *quebrar*, no sentido de romper com o vínculo entre a carga negativa lançada e a pessoa receptora desta carga. Segundo Paula Montero (1985) “É a força dos deuses da qual o médium participa que confere a este último um poder de intervenção na ordem do mundo” (1985:168).

Quanto maior domínio a pessoa e/ou a entidade tem das energias com as quais trabalha, melhor a desenvoltura em conseguir *lançar* quaisquer tipos de demandas, assim como quebrar esta corrente vibracional negativa. Fazer ou lançar, assim como desfazer e quebrar, uma demanda depende, portanto, do nível de conhecimento que o médium adquiriu ao longo do seu desenvolvimento. Nesse sentido, a demanda é um termo que acusa como as relações são mobilizadas, (Maggie, 2001) no qual a principal disputa se dá através do poder do médium e da entidade que o defende e que produz um rompimento nas relações entre pessoas e terreiros.

Como visto a demanda tem um campo semântico que se relaciona com as ações de *lançar, fazer, mandar e desfazer*. Entre meus interlocutores, as narrativas da demanda permeiam o campo da festa, embora a demanda também seja um trabalho. A pessoa está mobilizando energias, que precisam da firmeza, para alcançar um objetivo. Neste contexto de festa, particularmente, é possível lançar uma demanda sem ser notado. Porém, como outros termos trabalhados ao longo da dissertação, a demanda adquire caráter polissêmico, que extrapolam o limite da festa e, conseqüentemente, do terreiro. Pois é possível ser *atingido* por uma demanda da qual não se é o alvo. Isso ocorre quando, como descrito acima, a pessoa não tem *firmeza*.

Se pensarmos na demanda como esse movimento de desordens, então esse processo de manipulação de energias se expressa na vida dos sujeitos pelo medo de acontecer algo. Por esse motivo a proteção das entidades é fundamental. Nas próximas linhas passarei, então, a

apontar as formas com que a demanda foi invocada pelos meus interlocutores durante o trabalho de campo. Estas ocasiões, em que citam terem sido vítimas de demandas, são em alguns casos, motivos para se tornar cliente de alguma entidade que lhe garanta proteção. Dessa forma alimenta-se o vínculo com essa entidade participando das sessões nos terreiros e nos momentos de festas, pois são dois pontos de partida para que se estabeleça uma relação com os guardiões. Como dito anteriormente, fazer a manutenção do vínculo com as entidades se utilizando das práticas de firmeza, possibilita com que as pessoas não sejam *pegas* ou *atingidas* por uma demanda.

### **3.4.1 Entre a demanda e o trabalho**

Vimos que a demanda é uma invocação que é feita por meio de trabalhos, pensamentos negativos e pontos cantados. O objetivo de se fazer ou lançar uma demanda é, de modo geral, causar empecilhos para a vida de uma pessoa em particular ou uma casa religiosa no geral.

Assim, ao mesmo tempo em que o trabalho é uma forma de pessoas e entidades evoluírem através da dedicação e assistência aos clientes com conselhos, orientações e passes, ele também pode ser entendido como o uso do poder das entidades para prejudicar outrem. A demanda é, portanto, em uma outra face do trabalho mediúnico. A demanda precisa ser quebrada, devolvida ou desfeita. Sendo assim, os médiuns e entidades dedicam tempo e energia com técnicas que os tornem firmes para conseguir a proteção dos exus e pombagiras.

Nos terreiros de umbanda com os quais mantive maior tempo de convívio os trabalhos semanais tem como principal objetivo a quebra das demandas. Como no terreiro de Mãe Elenir, em outros terreiros os clientes também recebem passes, levantam seus anjos-da guarda e são limpos pelo ponto de fogo. Tudo isso para evitar ser vítima de uma demanda, ou são a inauguração de uma série de rituais para desfazê-la caso tenham sido atingidos ou pegos por uma. As entidades são mobilizadas para trabalhar conforme a força que manipulam para total proteção do espaço e das pessoas. Sendo assim, é crucial seguir as orientações dadas pelas entidades, pois elas garantem a manutenção desses trabalhos de proteção. Assim como eu, outros clientes passavam pelo ponto de fogo e logo após para o levantamento de anjo de guarda, as entidades orientavam “pense em coisas boas, olhe para cima e peça saúde, prosperidade...”. A demanda, portanto, pode ser prevenida e combatida pelo pensamento, ações e cumprimento das obrigações dentro do terreiro e fora de seu limite.



Em diversas ocasiões, ao circular entre os terreiros durante festas e trabalhos dos exus e pombagiras, ouvi das próprias entidades que “exu não é e não faz o mal”. A função dos médiuns é justamente controlar o poder das entidades para que não sejam utilizados com este objetivo. Neste sentido, o mal está nas pessoas. São elas que pedem ou se utilizam das energias e do poder de interferência das entidades para causar desequilíbrio e obstáculos na vida de alguém. Sendo assim, a demanda está relacionada à noção de ética de cada um, dependendo então “da constituição moral de cada um aceitar ou não a utilização de recursos escusos” (Birman, 1983:63).

De todo modo, o trabalho feito para demanda com o intuito de prejudicar alguém desencadeia na parte prejudicada a procura por auxílio das entidades que, por sua vez, irão trabalhar para que se restabeleça o equilíbrio. Em uma via de mão dupla, as práticas rituais executadas nos terreiros e casas de atendimento, configuram-se no desafio em solucionar as implicações resultantes das demandas.

### **3.4.2 As demandas das pessoas é o que exus e pombagiras fazem**

Seu Vigilante tem um número expressivo de clientes fiéis que compartilham testemunhos da eficácia de seus trabalhos, quase sempre associados à limpeza e ao desmanche de demandas. Como clientes, éramos muitas vezes desconhecidos um dos outros, pois há uma intensa circulação de pessoas entre os terreiros. No entanto, tínhamos algo em comum: as histórias que testemunharam a eficácia dos trabalhos feitos pelas entidades. Nesse sentido, nós éramos testemunhas do efeito e da eficácia, no qual a presença dos espíritos “é frequentemente uma interrupção inesperada e seu lugar, uma apropriação efêmera” (Cardoso, 2007:322). Essa eficácia aparecia quando conversávamos contando uns aos outros situações que passamos no percurso entre um terreiro e outro até chegarmos ali, e como este contexto havia “bagunçado” nossas energias, exigindo cuidados rituais e a fixação em uma casa.

Como mencionei na introdução da dissertação, depois de minha experiência com a quase incorporação da minha pombagira no centro de Mãe Virgínia, passei a frequentar o terreiro de Mãe Elenir e comecei a seguir uma série de recomendações, incluindo ter mais cautela na visita a outros terreiros. Durante os atendimentos compartilhei com outros clientes as aflições que gravitavam em torno da ideia de ter sido atingida por alguma demanda. Essas interações que abriram caminho para que cada um contasse sua história, relatando o que o havia levado àquele espaço, ou que o fez acreditar nos poderes das entidades de Mãe Elenir. Foi em uma dessas conversas que ouvi uma senhora falar sobre como havia sido *pega* (por

uma demanda) por um descuido ao andar na rua de sua casa. Segundo Cleusa, ela andava distraída com sua neta quando pisou em um trabalho depositado próximo a uma encruzilhada. Como apresentado por Vânia Cardoso (2007) a marca da presença do “povo da rua” se dá justamente em locais fora do limite do terreiro, sendo os “despachos” encontrados nas ruas ou trilhos de trens, exemplos dessas marcas.

O sinal do encontro inusitado de Cleusa com as entidades na rua ficou em seu corpo. Isso porque, ao tropeçar na oferenda, seus pés começaram a necrosar. Durante as sessões no terreiro de Mãe Elenir ficou claro que era preciso mobilizar os exus para que trabalhassem a favor de dona Cleusa, *vencendo a demanda* que outros exus e pombagiras haviam sido pagos para fazerem. Aqui o caráter dual dos exus e pombagiras se explicitam, pois as entidades podem tanto fazer o bem como o mal, sendo pagos para fazer a demanda e, da mesma forma, para desfazê-la.

\*\*\*

Ao longo desse capítulo foquei nas relações entre o *povo da encruza* (especialmente exus e pombagiras) e pessoas que, de alguma forma trabalham com eles, sejam elas médiuns filiadas ou não a algum terreiro ou casa religiosa ou clientes, frequentadores desses espaços. Partindo das noções locais de obrigação, trabalho e demanda procurei mostrar como se organiza o cotidiano de meus interlocutores marcado fortemente pela presença de seres não humanos que interferem o tempo todo em suas vidas, dando-lhes conselhos e auxiliando-lhes frente às adversidades que se apresentam. Nesse sentido, vimos como todo esse trabalho, iniciado como uma obrigação, cumpre-se com um objetivo tanto no plano espiritual, quanto entre as pessoas, de forma que o trabalho de médiuns e espíritos é concebido como uma missão que precisa ser cumprida para que ambos evoluam. Por fim, trouxe algumas observações sobre as demandas, uma outra face do trabalho, já que também é feita pelas mesmas entidades que trabalham em nosso benefício, mas da qual é preciso se proteger, principalmente utilizando de técnicas de limpeza e firmeza.

Os exus e pombagiras, nos trabalhos do terreiro, como dito anteriormente, são regidos por entidades ditas superiores, entre elas os pretos-velhos e caboclos. Além disso, os exus e pombagiras costumam ser caracterizados por serem *escravos* dos orixás (Serra, 2001). Segundo meus interlocutores, esses espíritos entram para as linhas de umbanda, em certo grau, cooptados pela ideia de evolução espiritual. Neste sentido, trabalha-se para desfazer os males do mundo, ao passo que prestam ajuda às pessoas, por meio de rituais executados dentro do terreiro e em sua circulação pelo astral.

Em uma noite de trabalhos em um pequeno cômodo ao lado da casa de Antônio, médium que transitava entre vários terreiros, sendo convidado de alguns deles por conta do *poder* de suas entidades. Antônio me convidou para acompanhar um trabalho de pretos-velhos na sua casa. Ele havia chamado outros médiuns para trabalharem juntos. Os pretos-velhos desincorporaram, e deu-se início a um trabalho dos exus e pombagiras. Este trabalho havia sido solicitado por uma mulher, a qual o filho havia sido vítima de uma demanda. Tratava-se de uma *amarração*, trabalho pago a uma pombagira. Uma mulher havia encomendado um trabalho da entidade para trazer a pessoa amada.

A sessão era para *desfazer* a demanda. Estávamos, eu e outros espectadores, escorados em uma das paredes daquele cômodo, quando Antônio começou a rosnar. O seu corpo havia sido incorporado por Maria Navalha, nome fantasia que deu a pombagira que havia feito o trabalho de amarração. Dizia ela que não iria desfazer este trabalho, porque ela gosta de “perturbar” a vida das pessoas. Ela havia sido paga com cigarro e champanhe, segundo suas palavras.

O nome fantasia que ela dá para o público e médiuns que a assistem é uma das *falanges* de entidades que trabalham nos terreiros. Explícita dessa forma, a atenção para que em uma mesma *linha* possam existir entidades batizadas e desgarradas, que fazem o bem tanto quanto o mal. O papel das entidades iluminadas, sob as ordens dos orixás, transforma-se em intervir em favor das pessoas, contra estes outros espíritos que circulam entre falanges no astral.

Na noite em questão, os exus e pombagiras que trabalhavam com os médiuns tinham como função convencer a pombagira a não continuar seu trabalho de demanda. Por isso, ela foi invocada através do *ponto riscado*, grafia feita no chão que representa as entidades e clama pela sua presença no espaço. Ao ser chamada para incorporar e, em certo grau, negociar suas vontades, a pombagira entra em um conflito com as outras entidades. Estas últimas lhe diziam “não adianta você lutar” e “você precisa encontrar a luz”.

Podemos compreender nesta ocorrência que as sessões têm como finalidade devolver a estabilidade e confiança para a pessoa que foi atingida por uma demanda. É o combate das demandas, que podem estar relacionados a um trabalho feito, aos sentimentos de inveja e ciúme e nas invocações por pontos cantados e conjurações, o trabalho dos exus e pombagiras dos terreiros. Isso não significa que sejam “mensageiros” que trabalham unicamente para esta finalidade.

Como dito anteriormente, um exu me disse que eles “não são e não fazem o mal”, expressão que me fez compreender que, dentro de uma percepção e criação da realidade, as

peças são as responsáveis pelos pedidos antiéticos feitos a uma entidade. Nas resoluções imediatas que as pessoas buscam para seus problemas cotidianos, o trabalho dos exus e pombagiras são acionados. Por esse motivo dissipa-se a noção de bem e mal praticado pelas entidades. E invoca uma outra categoria para tais procedimentos: o que as pessoas pagam para os espíritos fazerem.

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação procurou compreender as dinâmicas envolvidas nas relações cotidianas entre médiuns e outras pessoas sensíveis à ação dos espíritos, fundamentalmente exus e pombagiras, nas cidades vizinhas de Corumbá e Ladário no pantanal sul mato-grossense. Ao contrário de certa tradição antropológica extremamente preocupada em definir o que ou quem *seriam* essas entidades, optei por focar nas relações entre elas e os médiuns e clientes com os quais convivi para compreender o que essas entidades *fazem*. Esse processo acabou me levando a explorar as categorias locais de obrigação, trabalho e demanda, termos frequentemente mobilizados pelos meus interlocutores humanos e não humanos quando resolvem falar sobre suas relações.

Partindo das narrativas de dona Zizi, personagem fundamental na história de Ladário, a respeito das interferências do exu Seu Corisco em sua vida, busquei mostrar um recorte etnográfico das atividades religiosas naquela região. Em outras palavras, a relação entre Dona Zizi e Seu Corisco, os trabalhos que executam em conjunto e o local que o exu ocupava no cotidiano de sua família até o ano de sua morte (em 2023) serviram como ponto de partida para tratar das interações tecidas entre espíritos classificados como da linha esquerda – exus e pombagiras - , os médiuns que os incorporam e os clientes que procuram essas entidades para soluções de problemas imediatos. O foco não só nos espaços rituais dos terreiros permitiu apreender a agência das entidades em situações cotidianas e corriqueiras, principalmente no âmbito familiar.

Na introdução busquei apresentar o desenvolvimento do trabalho de campo desde o meu primeiro contato com os moradores das duas cidades, ainda na graduação, por conta da pesquisa etnográfica coletiva que culminou com o registro do Banho de São João como patrimônio imaterial nacional em 2018. Da mesma forma, mostrei o circuito que percorri posteriormente, ao me deslocar da residência de Dona Zizi para outras casas de atendimento, terreiros institucionalizados e clandestinos, ampliando o número dos interlocutores deste trabalho e, conseqüentemente o repertório de histórias que traziam os espíritos - exus e pombagiras - como sujeitos ativos - e reativos – em diversas situações.

No primeiro capítulo retomo alguns episódios importantes da história da região de Corumbá e Ladário, com o objetivo de contextualizar a trajetória religiosa de meus interlocutores, sobretudo aqueles mais idosos. Por meio da tese de Rodrigo Casalli (2016) aponto para a interação entre os pais e mães de santo entrevistados por ele com as histórias que ouvi em primeira mão dos médiuns (também pais e mães de santo com os quais convivi

mais de perto ao longo desses anos). Com isso percebi haver certo consenso no que diz respeito ao desenvolvimento das religiões umbanda e candomblé na localidade que se apoia em referências a uma genealogia que dá origem às práticas do candomblé angola, e da umbanda, esta última considerada uma religião centenária entre seus fiéis. Dessa forma, a obra de Casali foi crucial para que eu percebesse a rede de relações entre pessoas e terreiros.

Ao mesmo tempo procurei apresentar os espaços destinados às práticas religiosas de matriz africana na região por meio de alguns terreiros e casas de atendimento que frequentei, mostrando as diferenças e similaridades entre esses espaços. Da mesma forma, mostrei como as interações entre pessoas, entidades, santos e orixás ocorre nas tarefas cotidianas que tem como finalidade alimentar e fazer a manutenção do vínculo que as pessoas têm com os seres espirituais, sem a necessidade de institucionalização de um terreiro ou da iniciação em determinada religião..

O foco do segundo capítulo encontra-se em apresentar as situações etnográficas de modo a compreender como se dá as interações entre pessoas e espíritos em Corumbá e Ladário. Através dos termos obrigação, trabalho e demanda, meus interlocutores orientam suas trajetórias, ao experimentar uma vida enraizada na espiritualidade (Baptista, 2019). Ao abrir o canal de comunicação com as entidades, alimentando seus vínculos com os exus e pombagiras, meus interlocutores permitem que elas adquiram poder para agir nas suas vidas. Aqui procurei mostrar como o trabalho para meus interlocutores, e para as entidades que os acompanham, está associado à ideias de missão e evolução. Nesse sentido, a obrigação que os interlocutores têm com as entidades deve-se à missão que carregam e que precisam cumprir enquanto médiuns para que evoluam espiritualmente. Por este motivo é crucial a incorporação e prestação de serviços espirituais firmados na caridade, ou seja, vimos como o contato entre pessoa e espírito durante a incorporação é o ponto central para que os médiuns compreendam a energia das entidades com as quais trabalham, e dessa forma recebam recados, tenham sensações e transmitam pensamentos para atender os desejos das entidades. Assim, para que as obrigações sejam cumpridas e o trabalho executado de maneira a garantir o bem-viver das pessoas, é fundamental alimentar a energia das entidades, bem como manter-se *formoso e firme*.

Para meus interlocutores, garantir a firmeza e a formosura, é equivalente a estar protegido das demandas que podem ser feitas ou lançadas. A demanda compreende variáveis formas de manipular as energias densas com a finalidade de criar empecilhos na vida de outrem. Sendo uma categoria constantemente associada à parte negativa do trabalho nas relações das pessoas com os espíritos. Finalmente procurei destacar como boa parte do

trabalho dos exus e pombagiras está relacionado a proteção das pessoas e a quebra dessas demandas em um mundo onde nem sempre suas forças e poder são utilizadas para o bem.

Considerados como espíritos que transitam o plano terrestre e o plano astral, trabalhando em conformidade com os princípios da caridade e evolução. Por conta da constância em que apareciam os termos *obrigação*, *trabalho* e *demanda* nas falas de meus interlocutores, pude compreender como eles articulam estratégias e agências em permanente interação com suas entidades, nas cidades de Corumbá e Ladário, no estado de Mato Grosso do Sul.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AHLERT, Martina. **Carregado em saia de encantado: transformação e pessoa no terecô de Codó (Maranhão, Brasil). Etnográfica.** Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia, v. 20, n. 2), p. 275-294, 2016.

\_\_\_\_\_. **Encantoria. Uma etnografia de pessoas e encantados.** São Luís/ Curitiba: EDUFMA/ Kotter, 2021.

AHLERT, Martina; LIMA, Conceição de Maria Teixeira. “**A família de Léguas está toda na eira**”: **tramas entre pessoas e encantados.** Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia, v. 23, n. 2), p. 447-467, 2019.

AHLERT, Martina; LIMA, Conceição de Maria Teixeira; ZALIS, Lior Zisman. **Morada dos Léguas, terra de encantaria: Religião e cidade em Codó (Maranhão).** Anuário Antropológico, v. 49, n. 1, 2024.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. **No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira.** Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2006.

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.

BANAGGIA, Gabriel. **Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras.** Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2008.

BAPTISTA, José Renato. **Misturas.** in. *Conversas etnográficas haitianas.* NEIBURG, Federico (org.). Rio de Janeiro, RJ: Papéis Selvagens, 2019.

BARROS, Mariana Leal de. **"Os deuses não ficarão escandalizados": ascendências e reminiscências de femininos subversivos no sagrado.** Revista Estudos Feministas, v. 21, p. 509-534, 2013.

BARROS, Mariana Leal de; BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. **Performances de gênero na umbanda: a pombagira como interpretação afro-brasileira de "mulher"?** Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, p. 126-145, 2015.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia: rito nagô.** Companhia Editora Nacional. São Paulo: 1961.

BIRMAN, Patricia. **Feitiçarias, territórios e resistências marginais.** Mana, v. 15, p. 321-348, 2009.

BLANES, Ruy; SANTO, Diana Espírito (Ed.). **The social life of spirits.** University of Chicago Press, 2013.



BROWN, Diana. **Uma história da Umbanda no Rio**. In: BROWN, Diana et al. *Umbanda e Política*. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1985.

BULAMAH, Rodrigo Charafeddine; DALMASO, Flávia Freire. **Revisitando o vodú: interações e movimentos entre humanos e espíritos em dois contextos haitianos**. *Campos-Revista de Antropologia*, v. 20, n. 1, p. 41-54, 2019.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil**. 2. ed. rev. e ampl. -Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2018.

CARDOSO, Vânia Zikán. **Narrar o mundo: estórias do " povo da rua" e a narração do imprevisível**. *Mana*, v. 13, p. 317-345, 2007.

CASALI, Rodrigo. **Guias e Orixás: narrativas de expressões orais sobre os candomblés do MS**. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 2016.

CONTINS, Marcia. **O caso da pomba-gira: reflexões sobre crime, possessão e imagem feminina**. Tese apresentada 1983.

CORREA, W. B. **Casario do porto de Corumbá. Fundação de Cultura de MS**. Brasília: Gráfica do Senado, 1985.

DA SILVA, Vagner Gonçalves. **O antropólogo e sua magia: Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras**. Edusp, 2000.

DALMASO, Flávia Freire. **Kijan moun yo ye? As pessoas, as casas e as dinâmicas da familiaridade em Jacmel/Haiti**. Tese apresentada ao PPGAS do Museu Nacional,UFRJ, 2014

DALMASO, Flávia Freire. **Heranças de família: terras, pessoas e espíritos no sul do Haiti**. *Mana*, v. 24(3), p. 096 - 123, 2018.

\_\_\_\_\_. **Família** .in. *Conversas etnográficas haitianas*. NEIBURG, Frederico (org.). Rio de Janeiro, RJ: Papéis Selvagens, 2019.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DE BARROS, Cristiane Amaral. **Iemanjá e pomba-gira: imagens do feminino na Umbanda**. Tese de Doutorado. Dissertação. Universidade Federal de Juiz de Fora, 2006.

EVANGELISTA, Daniele Ferreira. **Fundando um axé: reflexões sobre o processo de construção de um terreiro de candomblé**. *Religião & Sociedade*, v. 35, p. 63-85, 2015.

FAVRET-SAADA, Jeanne; FAVRET-SAADA, Jeanne. **Ser afetado**. Trad. de Paula Siqueira. Introdução de Márcio Goldman. *Cadernos de campo*, n. 13, 2005.

FILENE, Bruno Karasiak. **Os catiços: possessão e transe e religiões afro-brasileiras**. Trabalho de Conclusão de Curso. Universidade Federal de Goiania, 2019.

FLAKSMAN, Clara Mariani. **Narrativas, Relações e Emaranhados: Os Enredos do Candomblé no Terreiro do Gantois, Salvador, Bahia**. Tese de doutorado. Rio de Janeiro, PPGAS- MN/UFRJ, 2014.

FLAKSMAN, Clara. **Relações e narrativas: o enredo no candomblé da Bahia**. *Religião & Sociedade*, v. 36, p. 13-33, 2016.

GOLDMAN, Marcio. **“Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetriação antropológica”**. *Análise social*, XLIII. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa (no prelo), 2008.

GOLDMAN, Márcio. **A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé (1985)**. in: *Do outro lado do tempo: Sobre religiões de matriz africana*. -1. ed. - Rio de Janeiro: 7Letras, p. 60-93, 2023.

GOLDMAN, Marcio. **Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia**. *Revista de Antropologia*, v. 46, p. 445-476, 2003.

LAGES, Sônia Regina Corrêa. **Possessão e inversão da subalternidade: com a palavra, Pombagira das Rosas**. *Psicologia & Sociedade*, v. 24, p. 527-535, 2012.

LAPASSADE, Georges; LUZ, Marco Aurélio. **O segredo da macumba**. Rio de Janeiro. Editora Paz e Terra S.A, 1972.

MACÊDO, João Lisboa. **Sopa Paraguaia (Miscelânea), regionalismo de J.L. Macedo, poeta ladarense**. Academia Corumbaense de Letras, 1983.

MAGGIE, Yvonne; VELHO, Yvonne Maggie Alves. **Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito**. Zahar, 2001.

MAGNANI, José Guilherme. **Umbanda**. 2ª ed. São Paulo: Ática, 1991.

MARCELIN, Louis Herns. **A invenção da família afro-americana : família, parentesco e domesticidade entre os negros do Recôncavo da Bahia, Brasil**. Tese de doutorado. Rio de Janeiro : UFRJ, 1996.

MARCELIN, Louis Herns. **A linguagem da casa entre os negros no Recôncavo Baiano**. *Mana*, v. 5, p. 31-60, 1999.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas**. [1923-24] 2003.

MELLO, Marcelo Moura. **Articulação oracular e pesquisa de campo**. *Aceno-Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, v. 7, n. 13, p. 35-52, 2020.

MELLO, Raul Silveira de. **Corumbá, Albuquerque e Ladário**. Rio de Janeiro, Biblioteca do Exército, 1966.

MEYER, Marlyse. **Maria Padilha e toda sua quadrilha: de amante de um rei de Castela Pomba-Gira de Umbanda**. São Paulo: Duas Cidades, 1993.

- MONTERO, Paula. **Da doença à desordem: a magia na umbanda**. Ed. Graal, 1985
- 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, Tito Carlos Machado de. **Uma fronteira para o pôr-do-sol: um estudo geoeconômico sobre uma região de fronteira**. Campo Grande: UFMS, 1998.
- 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.
- PRANDI, Reginaldo. **Pombagira e as faces inconfessadas do Brasil**. Estudos Afro-Brasileiros, v. 3, n. 1, p. 79-132, 2022.
- RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas**. Mórula editorial, 2019.
- SANTO, Diana Espírito. **Plasticidade e personalidade no espiritismo crioulo cubano**. Mana, v. 20, p. 63-93, 2014.
- SANTO, Diana Espírito; TASSI, Nico (Ed.). **Making Spirits: Materiality and transcendence in contemporary religions**. Bloomsbury Publishing, 2013.
- SENA, Divino Marcos de. **Entre articulações e conveniências na Câmara Municipal de Corumbá: Relações de poder, laços sociais e atuação política no final do Império**. Tese (Doutorado em História), UFGD, Dourados, 2017.
- REYNALDO, Ney Iared. **Comércio e navegação no rio Paraguai (1870-1940)**. In: XI Jornadas Interescuelas. Universidade de Tucumán, San Miguel de Tucumán - Argentina, 2007, p. 1-47.
- SERRA, Ordep. **No Caminho de Aruanda: a umbanda candanga revisitada**. Afro-Ásia, n. 26. 2001:215-256.
- \_\_\_\_\_ **Águas do rei**. Petrópolis: Vozes, Rio de Janeiro: Koinonia, 1995.
- SILVA, Moisés Lino. **Ontologia da confusão: Exu e o Diabo dançam o “Samba do Crioulo Doido”**. Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia, v. 23, n. 2), p. 515-532, 2019.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. **Exu: o guardião da casa do futuro**. Rio de Janeiro: Pallas, 2015.
- TRINDADE, Liana Salvia. **Exu: poder e perigo**. Icone Editora, 1985.
- TRINDADE, Liana. **Exu: reinterpretações individualizadas de um mito**. Religião e Sociedade, v. 8, p. 29-36, 1982.

