

---

## EXPERIÊNCIAS ETNOGRÁFICAS NA QUIMBANDA NORTE-MINEIRA: REFLEXÕES INICIAIS

ETHNOGRAPHIC EXPERIENCES IN NORTH OF MINAS GERAIS' QUIMBANDA: INITIAL  
REFLECTIONS

### Resumo

O presente artigo tem como objetivo refletir sobre as experiências etnográficas que tive junto a uma comunidade religiosa de Quimbanda no norte de Minas Gerais. Desde o início de 2019 realizo trabalho de campo no *Centro Espírita Estrela do Oriente*, terreiro dirigido por dona Rosa e Pássaro Preto na cidade de Montes Claros. Duas questões irão conduzir o texto, as quais acredito que são impreteríveis quando se discute etnografia: a natureza da antropologia, disciplina em que a etnografia está situada; e a transformação do pesquisador, enquanto dimensão essencial no empreendimento etnográfico. Argumento que a *noção de força e o telurismo das práticas religiosas* possibilitam uma porta de entrada ao modo próprio como a Quimbanda coloca e resolve suas questões. Procurei seguir uma definição da antropologia como a busca de conceitos nativos para descrever o mundo por eles mobilizados, conforme apontado por Viveiros de Castro (2002). Ou seja, uma simetria entre discursos – do antropólogo e do nativo – “em busca de outros mundos possíveis”.

**Palavras-chave:** Etnografia. Experiências etnográficas. Religiões afro-brasileiras. Quimbanda.

### Abstract

This article aims to reflect on ethnographic experiences that involve a religious community in Quimbanda in north of the state of Minas Gerais, Brazil. Since the beginning of 2019, I conduct fieldwork at the *Centro Espírita Estrela do Oriente*, directed by Dona Rosa and Pássaro Preto in the city of Montes Claros. Two questions guide the text, which are the consequences when discussing ethnography: a nature of anthropology, a discipline in which ethnography is located; and a transformation of the researcher, as the essential dimension in the ethnographic enterprise. I argue that the notion of strength and the telurism of religious practices provide a gateway to the way Quimbanda displays and resolves its issues. I try to follow a definition of anthropology as a search for native concepts to describe the world they mobilize, as indicated by Viveiros de Castro (2002). In

---

<sup>1</sup> Mestre em Sociologia (PPGS/UFMG) e doutoranda em Estudos Étnicos e Africanos (Pós-Afro/UFBA). E-mail: taisadomiciano@gmail.com.

other words, a symmetry between discourses – anthropologist and native – “in search of other possible worlds”.

**Keywords:** Ethnography. Ethnographic experiences. Afro-Brazilian religions. Quimbanda.

## INTRODUÇÃO

No conjunto do que se convencionou chamar de “religiões afro-brasileiras”, a Quimbanda ocupa e sempre ocupou um lugar de marginalidade. Tida como o lado oposto da Umbanda – onde reina a “magia branca”, a prática da caridade e o culto às entidades da direita – para a Quimbanda foi reservada a prática da “magia negra” e o trabalho com as entidades de esquerda. (BASTIDE, 1992; NEGRÃO; 1994; SERRA, 2001)

Na Quimbanda as figuras centrais são os controversos *exus e pombagiras*. Essas *entidades* ou *guias espirituais* se incorporam em seus médiuns em sessões nas quais bebem, fumam, cantam e conversam com os presentes. Elas também vêm à terra para fazer trabalhos específicos: demandas rituais variadas para amor, dinheiro, prosperidade, mas também para proteger e derrubar os inimigos. São espíritos de *malandros, ciganas, pombagiras, escoras*, associados a muita festa e boemia: seu Zé Pelintra, Maria Padilha, Zureta, Maria do Cáis, Sete Encruzilhadas, Sete Caveiras, Exu Pimenta etc. (CARDOSO; HEAD, 2015) Esses espíritos são numerosos e diversos, bem como suas linhas e falanges, e variam pelos seus graus de *força*, havendo *forças* associadas a Maioral, Lucifér<sup>2</sup> e Belzebu, ou seja, a algo que genericamente remete ao “Diabo” cristão ocidental.

Essa breve descrição da Quimbanda e de seus espíritos contém aquilo que José Jorge de Carvalho (1988) chama de “o caos e a violência na experiência religiosa”. Se há um consenso a respeito da Quimbanda e de suas entidades, os *exus e pombagiras*, é que eles transgridem uma “visão estreita do sagrado”, na qual a “experiência religiosa é tida como boa, pacífica, harmônica, geradora de ordem” (1988, p. 11). Aliás, conforme argumenta Carvalho (1988), eles não só transgridem essa visão estreita da experiência religiosa, como reconhecem para si toda a dimensão da violência e da desordem do sagrado brasileiro. Roger Bastide (1992), em um belo artigo sobre o transe nas religiões afro-brasileiras, aponta que a Macumba – culto considerado por ele como a origem da Umban-

---

2 Ressalta-se na quimbanda, Lucifér é referido e pronunciado com o acento colocado na última sílaba, Quando se fala e se refere a essa entidade, não se pronuncia Lúci<sup>l</sup>fer, e sim Lucifér. Acredito, assim como Barbosa Neto (2012) e Trindade (1982), que a assimilação do conceito do Diabo (Lúci<sup>l</sup>fer) pelas religiões afro-brasileiras é reinterpretada pelas suas próprias noções ‘africanas’. Dessa forma, apesar das referências bíblicas e católicas evocadas, Lúci<sup>l</sup>fer (enquanto o diabo cristão) se diferencia de Lucifér (entidade da quimbanda). Portanto, neste texto, escrevo Lucifér, e não Lúci<sup>l</sup>fer, respeitando o modo como os meus interlocutores pronunciam e se referem a essa entidade.

da e da Quimbanda – promoveu uma “des-domesticação do transe”: enquanto o Candomblé promoveu uma domesticação do transe e da experiência religiosa do sagrado selvagem, com regulação das danças dos Orixás em movimentos repetitivos, precisos e específicos, a Macumba, por sua vez, provocou a volta ao sagrado selvagem e ao transe violento. O sociólogo Reginaldo Prandi coloca a Quimbanda em termos de “mercado religioso” e aponta que ela “nasceu como um departamento subterrâneo da umbanda” (2001, p. 14), e chega a comparar os terreiros que enfatizam as características diabólicas das entidades e que fazem “trabalhos mágicos nada recomendáveis” como “candomblé de bandido”:

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

Dessa forma, a Quimbanda vem sendo associada com anomia social (BASTIDE, 1971), à violência e ao caos (CARVALHO, 1988), à bandidagem (PRANDI, 2001), ao impuro e ao mal. Foi com essas impressões e revisões bibliográficas que iniciei meu trabalho de campo em 2019 entre os quimbandeiros do norte de Minas Gerais, com o outro sendo a alteridade radical até mesmo na teoria.

Busco aqui fazer algumas reflexões iniciais sobre as experiências etnográficas que vivenciei durante um ano de trabalho de campo na Quimbanda, junto com dona Rosa e Pássaro Preto, sacerdotes e dirigentes do Centro Espírita Estrela do Oriente, mais conhecido como *terreiro de Chico Preto* na cidade de Montes Claros, Minas Gerais. Esse terreiro foi fundado em fins da década de 1950 por Chico Preto, figura lendária na região e tido como macumbeiro e feiticeiro poderoso, tio biológico de dona Rosa. Em 1993, depois do falecimento de Chico Preto, dona Rosa herdou o terreiro e passou a dirigir o funcionamento da casa até os dias atuais, junto com seu filho de santo Pássaro Preto, sendo esse terreiro

um dos mais antigos da cidade em funcionamento, somando mais de seis décadas de existência.

Assim, para refletir sobre minhas experiências etnográficas na Quimbanda, duas questões irão conduzir o texto, as quais acredito que são impreteríveis quando se discute etnografia: a natureza da antropologia, disciplina na qual a etnografia está situada; e a transformação do pesquisador, enquanto dimensão essencial no empreendimento etnográfico. Argumento que a *noção de força e o telurismo das práticas religiosas*<sup>3</sup> possibilitam uma porta de entrada ao modo próprio como a Quimbanda coloca e resolve suas questões. Procurei seguir uma definição da antropologia como a busca de conceitos nativos para descrever o mundo por eles mobilizados, conforme apontado por Viveiros de Castro (2002). Ou seja, uma simetria entre discursos – do antropólogo e do nativo – “em busca de outros mundos possíveis”. Assim, reflito aqui sobre minhas experiências etnográficas junto aos membros do Centro Espírita Estrela do Oriente.

## **AFINAL, O QUE É ETNOGRAFIA E DO QUE SE TRATA A ANTROPOLOGIA?**

Prestes a fazer 100 anos de sua primeira publicação, o livro *Os argonautas do pacífico ocidental*, de Bronislaw Malinowski (1984), figura como um marco de grande relevância na história da antropologia, devido, sobretudo, ao método proposto por esse autor para a sistematização do trabalho de campo: o *método etnográfico*. A proposta metodológica colocada na introdução de *Os argonautas do pacífico ocidental* é baseada em fortes princípios positivistas, que visam a objetividade e fidelidade aos fatos narrados. Escrita em um contexto no qual a antropologia buscava se firmar enquanto uma forma de conhecimento diferenciada dos relatos produzidos por missionários, viajantes, administradores e comerciantes, a etnografia de Malinowski serviu como alicerce a uma nova concepção de trabalho de campo, que envolve a observação participante. Conforme escreve Clifford (2002, p. 20): “O trabalho de campo intensivo, realizado por especialistas treinados na universidade, emergiu como uma fonte privilegiada e legitimada de dados sobre povos exóticos”.

Passados quase um século da publicação do clássico malinowskiano, muita discussão se seguiu, várias mudanças atingiram a antropologia e o modo como ela se relaciona com a etnografia. Os fundadores da antropologia social britânica, sobretudo Radcliff-Brown, ratificaram e consolidaram o fosso que se-

3 Banaggia (2012) já chama atenção em sua tese sobre a “metafísica telúrica” presente no Jarê – modalidade de religião afro-brasileira da Chapada Diamantina, na Bahia.

para de um lado a *etnografia* – cuja natureza seria *idiográfica*, responsável pela documentação das características empíricas dos diferentes povos – e a *antropologia* como *nomotética*, cabendo a ela generalizações comparativas em busca de leis que apresentem regularidades na condução dos assuntos humanos. (INGOLD, 2011) A divisão entre antropólogos sociais e etnólogos expressa bem a ideia de que a etnografia funciona como um método de coleta de dados para fins comparativos da antropologia. No entanto, a etnografia, de método passou a ser vista como componente do empreendimento teórico da disciplina, ou como bem escreveu Tim Ingold, “a etnografia é um fim em si mesmo” . (2012) Conforme escreve Mariza Peirano (1995, p. 385), “a etnografia é parte do empreendimento teórico da antropologia”.

A própria essência da antropologia passou por uma “virada ontológica”. De disciplina interpretativa de culturas cujo pano de fundo vigora o princípio relativista (GEERTZ, 2008) à antropologia que passa a ser vista enquanto uma “experimentação” com o pensamento nativo e também com o nosso. (GOLDMAN, 2003; VIVEIROS DE CASTRO, 2002) Assim, em vez do conhecimento antropológico ser resultado da aplicação de conceitos extrínsecos ao “objeto”, tentando responder como cada cultura encara uma solução específica a um problema, a questão então seria outra: quais os problemas suscitados pelos nativos em seus próprios termos, ou seja, um discurso antropológico que dialogue em equivalência com o discurso nativo, na criação de conceitos. Para a antropologia enquanto busca de conceitos nativos para descrever o mundo por eles mobilizados é essencial não delimitar como os outros pensam o “real”, mas como pesquisadores devem pensar para conceber o mundo da maneira como os nativos fazem.

Portanto, de forma genérica, a visão que tenho da antropologia é a de criação de conceitos que possibilite vislumbrar e dialogar com os mundos constituídos pelos conceitos nativos. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002) Pois, conforme colocado por Goldman (2003, p. 456), “nosso saber é diferente daquele dos nativos não porque seja mais objetivo, totalizante ou verdadeiro, mas simplesmente porque decidimos a *priori* conferir a todas as histórias que escutamos o mesmo valor”. Nesse sentido, o empreendimento antropológico, conforme destaca Ingold (2011), assemelha-se muito a uma prática artesanal ou a uma “filosofia com gente dentro”. Para isso, é essencial levar os nativos a sério, olhando para as práticas enquanto premissa básica da etnografia, e não esperar resposta para um problema já colocado de antemão. Durante meu trabalho de campo na Quim-

banda no norte de Minas Gerais, ao levar meus interlocutores a sério, fui levada a conhecer as forças e entidades da linha de magia negra.

## **ENCONTRO ETNOGRÁFICO E A LINHA DE MAGIA NEGRA NA QUIMBANDA**

Nasci em Montes Claros, no norte de Minas Gerais, e tenho com esse lugar uma relação de sentimento e pertencimento, sobretudo porque aqui reside grande parte de meus familiares. Montes Claros é a principal cidade do norte de Minas Gerais e tem aproximadamente 400 mil habitantes. O clima seco, as altas temperaturas e as baixas precipitações fazem com que essa região muitas vezes seja caracterizada como sertão, sendo que alguns dos costumes e da cultura local guardam grandes semelhanças com o nordeste brasileiro. (BARBOSA; PORTO, 2018; COSTA, 2003; NOGUEIRA, 2017) Depois de 10 anos morando fora desta cidade, divididos entre a capital mineira e a capital baiana, retornei a Montes Claros no ano de 2019 para realizar trabalho de campo para a minha tese de doutorado ainda em curso na Universidade Federal da Bahia.

Em Montes Claros, a Quimbanda figura em praticamente todos os terreiros, levando a professora Cristina Borges a escrever sobre o *entrelaçamento* das práticas de Quimbanda, da Umbanda e do Candomblé Angola como uma modalidade de religião específica deste lugar. (BORGES, 2016) Aquilo que escreve Ordep Serra para o contexto religioso “candango” do Distrito Federal, serve também ao norte de Minas: “Mesmo nos centros mais *puros*, os exus se fazem presentes: nos exorcismos, ou em sessões realizadas de quando em quando. [...] Assim, todo centro de umbanda *vira* sede da quimbanda, com maior ou menor periodicidade”. (SERRA, 2001, p. 225)

Até a minha volta a Montes Claros em 2019, eu não mantinha relações com o campo afro-religioso local e tinha pouquíssimo conhecimento de terreiros na cidade. Porém, já sabia da centralidade da Quimbanda no norte de Minas. Em Belo Horizonte, capital mineira onde me formei como cientista social e mestre em sociologia – onde também realizei trabalho de campo e guardo relações pessoais com alguns terreiros – ao acionar minha identidade enquanto montesclarenses, a cidade era rapidamente associada como terra de *macumba brava* e de *feitiçaria*, conforme Borges (2016) faz referência em seu trabalho. Chico Preto, pai de santo de Umbanda e Quimbanda, foi uma das figuras lendárias que ajudou a propagar Montes Claros como “terra do feitiço”. Localizado há poucos metros do principal cemitério da cidade, Chico Preto fundou em 1958 o *Centro Espírita Estrela do Oriente*, terreiro que está em funcionamento até os dias atuais e é di-

rigido por dona Rosa e Pássaro Preto. Dona Rosa, sobrinha biológica de Chico Preto, assumiu as atividades do terreiro depois da morte de seu tio, em 1993.

A fama do *Centro Espírita Estrela do Oriente* e de seus líderes é extensa e atingiu contornos nacionais devido a um episódio que chocou o país. Em dezembro de 1992, o ator da Rede Globo, Guilherme de Pádua – juntamente com sua esposa à época, Paula Thomaz – assassinou a punhaladas sua colega de trabalho Daniella Perez, filha da autora Glória Perez, com a qual fazia par romântico na novela “De corpo e alma”, no Rio de Janeiro. Durante a investigação criminal, dentre as várias versões que vieram à tona pela imprensa, foi citado que o homicídio teve motivações religiosas, sendo feito para “rituais de magia negra”. Guilherme de Pádua é mineiro de Belo Horizonte e, conforme me disse dona Rosa, ele tem familiares na cidade de Montes Claros. Na época do crime, ele havia frequentado o *Centro Espírita Estrela do Oriente*, o qual ainda era liderado por Chico Preto e muita especulação surgiu, atraindo para o terreiro reportagens e investigações – incluindo reportagens em grandes veículos de comunicação da época, conforme me disse dona Rosa. No entanto, apesar das especulações, juridicamente não foi comprovado a associação do crime com o terreiro, nem com o líder Chico Preto. Vale ressaltar que, conforme me disse dona Rosa, entre as décadas de 1980 e 1990, o *Centro Espírita Estrela do Oriente* era frequentado por vários artistas, políticos e pessoas famosas. Dentre a lista de personalidades que frequentavam o terreiro – incluindo ex-prefeitos da cidade –, Raul Seixas é citado por dona Rosa não só como um frequentador, mas também como um filho de santo de Chico Preto. Esse período é lembrado por ela como os “tempos áureos de Chico Preto”, com grande movimentação financeira e também de pessoas no terreiro. O vasto terreno, com quase 2 mil metros quadrados construídos em uma área perto do cemitério e do centro da cidade, contribui para a fama de Chico Preto e para seu poder aquisitivo. Dessa forma, antes mesmo de conhecer pessoalmente dona Rosa e o *Centro Espírita Estrela do Oriente*, eles já figuravam no meu imaginário desde a infância, bem como no imaginário social montesclarensense. Sempre que eu especulava com a minha família e amigos sobre a existência de terreiros em Montes Claros, relatando os meus planos de fazer trabalho de campo na cidade, o terreiro de Chico Preto era o primeiro a ser lembrado.

Desde que conheci dona Rosa, ela se mostrou muito aberta e receptiva ao diálogo e acredito que isso se deve ao fato de que ela, ao longo dos seus 68 anos de idade e na sua trajetória religiosa, já teve contato com jornalistas e com pesquisadores, sobretudo pesquisadores da área da Ciência da Religião.<sup>4</sup> Por-

4 Há alguns trabalhos acadêmicos feitos sobre o contexto religioso norte-mineiro – duas dissertações de mestrado e duas teses de doutorado, sendo que dois desses trabalhos citam diretamente dona Rosa e o

tanto, antes da minha chegada, dona Rosa já tinha familiaridade com o trabalho acadêmico e havia concedido algumas entrevistas tanto para pesquisadores como também para jornalistas, profissão a qual ela imediatamente me associava, mesmo eu relutando e enfatizando minha identidade profissional enquanto antropóloga e pesquisadora.

Meu primeiro encontro com dona Rosa ocorreu em janeiro de 2019, na festa do Caboclo Girassol, em um importante terreiro da cidade. Sabendo da sua fama, fui falar com ela e perguntar sobre as atividades do *Centro Espírita Estrela do Oriente*. Tivemos um diálogo rápido, no qual eu me apresentei como pesquisadora e ela se apresentou dizendo suas várias alcunhas: Rosa Capeta, Rosa Diabo, Rosa de Chico Preto, Rosa de Oxalá e Iemanjá.<sup>5</sup> Trocamos telefones em meio à festa e às interrupções constantes dos Caboclos, os quais não se cansavam de pedir a dona Rosa que dançasse com eles ou apenas cantasse algum *ponto*.<sup>6</sup>

Passado cerca de um mês, comecei a frequentar o terreiro de dona Rosa durante a Quaresma, depois do carnaval de 2019. Esse período quaresmal, compreendido entre a Quarta-Feira de Cinzas e o domingo de Páscoa, marca uma temporalidade de suma importância não apenas para a Quimbanda mas para as religiões afro-brasileiras de forma geral. Diferentes etnografias citam a época da Quaresma como um momento de resguardo das atividades e de interrupção ritual (BANAGGIA, 2012; BARBOSA NETO, 2012; BASTIDE, 1964; FLASKMAN, 2014; SIQUEIRA, 2012), sobretudo no Candomblé, em que grande parte das casas de culto fica fechada. No entanto, foi no período da Quaresma que encontrei entre meus interlocutores da Quimbanda maior intensidade ritual, com toques frequentes e assiduidade de variadas entidades espirituais nas *sessões*,<sup>7</sup> o que me levou a refletir sobre a importância e a especificidade deste período.

A Quaresma é marcada no *Centro Espírita Estrela do Oriente* pela exclusividade da linha de *magia negra*. Nesse sentido, o tempo da Quaresma é o tempo de atuação das *forças* e *entidades* de magia negra. É o período no qual o Diabo está à solta na Terra e foi quando Jesus se retirou ao deserto, e em que, segundo as

---

Centro Espírita Estrela do Oriente. (BORGES, 2011, 2016; CARDOSO, 2016; PRATES, 2010)

- 5 Repara-se que, depois que a conheci, vi que nenhuma dessas últimas alcunhas dizia respeito a ela, cujo Orixá de frente é Iansã. Tal qual pontuado por Siqueira (2012), a experiência em torno da feitiçaria envolve movimentos de ocultação, negação, insinuação e afirmação. Uma citação de Siqueira sobre o feitiço na Bahia expressa bem esse áurea permeada pelo ambíguo: “Um feiticeiro insinua; outro grita seu feitiço; um terceiro silencia; um quarto nega” (2012, p. 170).
- 6 Ponto é o nome que se dá às músicas tocadas durante as sessões, reuniões ou giras de Umbanda e de Quimbanda.
- 7 Sessões – também chamadas de *reuniões*, *toques* ou *giras* – são os momentos rituais, normalmente feitos uma vez na semana – às segundas-feiras – próprios para saudar e louvar os exus. São os momentos nos quais as entidades, através da incorporação em seus médiuns, se fazem presentes e cantam, dançam, bebem, fumam, riem, conversam e dão conselhos.



escrituras (Mateus, capítulo 4, versículo 2), durante 40 dias e 40 noites o messias cristão praticou o jejum e a oração para derrotar o Diabo. Portanto, devido à atuação do Diabo no planeta Terra, esse período é mais pesado e condensa muita força. Por isso, conforme me disse dona Rosa, o período da Quaresma é propício a acidentes, ao acontecimento de coisas ruins e tragédias, pois o Diabo traz com ele todo o peso do inferno.<sup>8</sup> No entanto, esse “peso destrutivo” do inferno também é dotado de um componente de força, o qual pode ser capturado para benefício próprio, através de procedimentos rituais específicos feitos durante esse período. Esse momento, portanto, é propício para *pegar uma força com Exu*. Vale ressaltar que sempre que fazia comparações entre Exu e o Diabo em termos bíblicos, dona Rosa enfatizava que o Diabo, Lucifér para ela, é também um anjo, “o anjo mais bonito feito por Deus”, o criador das notas musicais e da música.

Durante a Quaresma, semanalmente às segundas-feiras, são feitas sessões – também chamadas de *reuniões ou giras* – nas quais a comunidade do terreiro, cerca de 20 a 30 pessoas, composta em sua maioria de mulheres, reúnem-se para louvar Exu, com cantos, toques, comidas e bebidas. Nas *sessões da linha de magia negra*, são saudados e falados com todas as letras, o Diabo, Lcifér, Maioral e Belzebu, bem como todo o léxico demonológico do cristianismo. A *linha de magia negra* tem como elemento primordial o calor e a terra porque esses elementos estão relacionados com o lugar mítico de onde advém o poder e a força desta linha: o *inferno*. É das profundezas da terra e do fogo do inferno que emanam o poder, a força e a ciência dessa linha da Quimbanda. Devido a essa natureza própria da linha de *magia negra*, tudo que diz respeito a ela é intenso, quente e potencialmente perigoso, sobretudo ao corpo humano. As incorporações não podem ser demoradas, as reuniões da linha de magia negra não podem ocorrer durante todo o ano, bem como não é todo *trabalho* que deve ser realizado nesta linha. Por isso, os exus de magia negra, via de regra, só incorporam em seus médiuns no período quaresmal. Nas palavras de dona Rosa, com a proximidade constante dos exus de magia negra é perigoso o médium “derreter” – daí a interdição radical de mulheres grávidas participarem das giras durante o período quaresmal, pois caso elas incorporem com algum exu típico deste período, há grande possibilidade de aborto, já que a entidade “cozinhar o feto”, devido à sua força e potência. Dessa forma, as entidades que se incorporam nessas sessões de magia negra são “pesadas” e se diferenciam das entidades que

8 De acordo com dona Rosa, não foi à toa que a ascensão do Coronavírus e o período de isolamento social em Montes Claros se iniciou em março de 2020, durante a Quaresma, pois este período está propício a acontecimentos trágicos e desgraças.

se incorporam fora do período quaresmal, como a *linha dos escoras, pombagiras e malandros* – linhas de exus considerados mais “leves”.

Quando incorporados, os exus de magia negra gritam – alguns chegam a berrar como bodes –, têm uma risada medonha, vozes guturais e constantemente repetem a palavra “desgraça”. Muitos deles não ficam eretos, são sisudos, misantropos e irascíveis. Esse aspecto ficou gravado em mim na primeira e única vez que vi *Seu Sete Caldeirão*, um dos exus de magia negra de dona Rosa: em sua rápida incorporação na mãe de santo, que durou menos de 30 minutos, ele bebeu uma garrafa cheia de pinga. Sem dividir com os demais presentes – uma prática pouco comum dos exus, que gostam de compartilhar seus copos e suas graças – ele justificou seu comportamento dizendo que estava com muita sede devido ao tempo em que não vinha na Terra, ou seja, devido ao tempo em que não incorporava em dona Rosa.

A esses exus de magia negra é reservado um lugar de culto separado no terreiro: o *quarto de Vodum*<sup>9</sup> – também chamado de quarto de magia negra. Normalmente fechado, esse local se encontra na parte subterrânea do terreiro; é como se fosse um porão, com pouquíssima luz e ventilação, onde se adentra somente em momentos específicos, sobretudo durante o período quaresmal. Durante o trabalho de campo, estive nesse lugar somente duas vezes e até mesmo dona Rosa e Pássaro Preto evitavam entrar nesse ambiente.<sup>10</sup>

No quarto de Vodum há apenas um revestimento de cimento no chão. Porém, devido às energias que ali habitam, o elemento da terra é essencial. Para isso foram feitas “casinhas” próprias para cultuarem os *assentamentos*,<sup>11</sup> onde há terra e no qual são derramadas as bebidas e colocadas as comidas das entidades. É através desses buracos nas “casinhas”, específicos a cada entidade, que são oferecidas as comidas e as bebidas aos exus. Para limpar esse espaço,

9 Neste contexto, *Vodum* não se relaciona com o nome das divindades do Candomblé Jeje e sim com magia e feitiçaria. Conforme me disse Pássaro Preto em entrevista: “A gente fala de Vodum, mas não tem nada a ver vodum do povo Ewe-fon, nem Jeje, não tem nada a ver com Inkissi, com nada. Vodum vem da palavra “magia” mesmo, da vunduzaria, da bruxaria, você entendeu?”.

10 No quarto de Vodum habitam três tipos de seres que compõem a linha de magia negra: os *Exus de Magia Negra*, os *Eguns* e os *Lucifér*. Os *Lucifér* são os donos do inferno, aqueles que estão acima dos Exus de Magia na hierarquia religiosa e que os comandam e os “disparam” na Terra durante a Quaresma. Diferentemente dos Exus de magia negra – que são entidades, ou seja, antigos espíritos de mortos que para sua evolução, trabalham na linha de magia negra – os *Lucifér* são como “divindades”, forças poderosas e primordiais que têm os Exus de magia negra como uma espécie de “subordinados”. Devido a essa posição de “chefes” e sobretudo às suas potências e forças insustentáveis ao corpo humano, os *Lucifér*, via de regra, não se manifestam através da incorporação nas pessoas. Há vários tipos de *Lucifér*, como Maioral e Belzebu: Maioral é o *Lucifér* maior do inferno, e Belzebu é uma versão de *Lucifér* mais novo, um “príncipe”, um *Lucifér* menino. Os *Eguns* também não incorporam nas pessoas, porém por causa de outro motivo: eles são espíritos de mortos, errantes, almas penadas que não trabalham em nenhuma linha ou falange espiritual; ou seja, não foram doutrinados e nem resgatados da Terra.

11 De forma genérica, assentamentos são representações materiais dos exus.

conforme me disse dona Rosa, deve-se passar um pano com cachaça e usar o mínimo de água possível, pois este elemento – a água – esfria as forças dos exus. Portanto, no terreiro, a energia de exu se encontra na terra. Por isso se diz que essas energias são profundas, uma vez que suas forças advêm do fundo do chão. Quando perguntei a Pássaro Preto a possibilidade de assentar algum exu de Magia Negra em outro lugar que não seja a terra,<sup>12</sup> ele respondeu em um tom debochado, ressaltando a importância e necessidade do elemento terra na constituição dos exus:

*Aqui no terreiro nós não fazemos assentamento nenhum em pote, nada de pote. Pote a gente usa pra enfeitar nossa casa e colocar flor! Exu é chão, exu é terra. A gente assenta exu no chão, na terra. Os assentamentos todos parte[m] do chão, porque exu é que tá aqui mais próximos de nós.<sup>13</sup>*

Outra indicação sobre a essencialidade do elemento terra para a Quimbanda e para a linha de magia negra diz respeito ao papel central de Omolu/Obaluaê. Esse orixá, considerado como o orixá da terra, é o único a ser saudado nas reuniões de magia negra. Para Omolu, no início de toda gira de magia negra, são cantados alguns pontos em sua homenagem. Segundo dona Rosa, ele tem duas fases: uma fase na Umbanda e no Candomblé como orixá, e outra fase no cemitério como um exu. Ademais, durante a Quaresma, após toda reunião semanal, é servido algum tipo de comida, e as comidas são servidas no chão: quando tem farofa de frango ou de alguma outra carne – feita normalmente para algum exu, o qual compartilha da sua comida com os presentes – o alimento chega em uma bacia de alumínio e seu conteúdo é derramado no chão. Portanto, para comer da farofa, é necessário se abaixar até o chão e pegar com as mãos um pedaço do frango e a farofa. Quando não é servida farofa ao final das reuniões, serve-se normalmente arroz, feijão, alguma proteína e salada – o cardápio varia conforme a disponibilidade e recurso dos sacerdotes e filhos da casa. As panelas dessas comidas também são colocadas no chão, no centro do salão, para serem servidas nos pratos e distribuídas aos participantes da reunião.

A ligação com a terra se faz também pelo caminhar, sendo o próprio exu o caminho, enquanto possibilidade. Quando eu conversava com dona Rosa e ela acionava suas memórias de infância, ela lembrava da dificuldade de locomoção

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

13 Entrevista realizada em 19 de novembro de 2019.

na zona rural, onde nasceu, no interior de uma pequena cidade na beira do rio São Francisco, chamada Manga, distante cerca de 250 km de Montes Claros. Para estudar, dona Rosa conta que caminhava longas distâncias quando criança. Depois que se mudou para Montes Claros, ainda na adolescência, sob a tutela de seu tio Chico Preto, a prática de andar a pé continuou acompanhando a mãe de santo, que até hoje caminha muito pela cidade. Mesmo com seus 68 anos e sendo fumante, dona Rosa atribui sua boa saúde e o seu vigor à prática do exercício da caminhada. Conforme ela mesma diz, suas havaianas são fininhas, indicando o desgaste das sandálias devido ao uso constante do caminhar. Eu também já me dispus em caminhadas com dona Rosa pelos arredores do terreiro, quer seja em busca de cigarro ou de bebidas, os quais são consumidos em grande quantidade, principalmente no período quaresmal. Com dona Rosa, fui apresentada aos comércios locais mais baratos, aos que estão sempre abertos, aos que aceitam cartão, aos que têm cigarros “do Paraguai”, aos que só têm homens – e por isso dona Rosa evitava-os, sobretudo quando eu estava junto.

Portanto, a Quimbanda e a linha de magia negra são marcadas pela força dos exus e sua ligação com a terra e com o chão, aproximando-se de uma metafísica telúrica, conforme já apontado por Banaggia (2012) ao contexto baiano da religião do Jarê.

Conheci o quarto de Vodum durante o encerramento da Quaresma de 2019, na Sexta-Feira Santa. Os rituais de encerramento da Quaresma no *Centro Espírita Estrela do Oriente* duraram dois dias, e de quinta-feira para sexta-feira, eu e os filhos da casa dormimos no terreiro. Na Sexta-Feira Santa, data da imolação de Jesus Cristo, o dia começou cedo no terreiro de dona Rosa e, às 5 horas da manhã, todos acordaram, lembrando a rotina dos terreiros afro-brasileiros em dias de muita atividade ritual, como as festas de Candomblé. Ao acordar, os filhos de santo primeiramente passaram pelo banho de ervas e pontualmente às 6 horas da manhã a *gira* estava formada, com todos a postos, de banho tomado e de roupas trocadas. Tradicionalmente na sexta-feira da paixão, como me disseram, há três toques rituais: às 6 da manhã, às 15 horas e às 18 horas. Esse é um dia especialmente importante ao terreiro e àquela comunidade. Durante o dia várias pessoas passaram por lá, antigas filhas de santo como dona Maria, com mais de 100 anos de idade e outras pessoas da época de Chico Preto, inclusive uma de suas filhas biológicas, e todos foram muito bem recebidos e tudo regado com bastante marafo, cerveja e amargosa.<sup>14</sup>

14 Amargosa é um tipo de bebida preparada com ervas, folhas e cachaça, com o poder e o objetivo da sua indução para proteção e fechamento de corpo. Por isso na Quaresma ela é essencial e tem um lugar na

Aproximadamente às 9h30 da manhã foi imolado um bode branco. No momento do sacrifício, todos estavam reunidos no salão mais amplo da casa – e todos os presentes, inclusive eu, puderam assistir à matança. Nenhum dos filhos de santo estava incorporado de entidade, estando todos “acordados”. O sacrificante foi o próprio pai de santo, Pássaro Preto, que com muita destreza fez o corte no pescoço do bode, enquanto o animal sacrificado ficou suspenso por quatro homens, os quais levantaram o bode por cada pata. Dona Rosa, que é canhota, explicou que não faz mais matança de bicho de quatro patas pois a mão dela – mais precisamente o punho – perdeu a força e a precisão necessárias para o corte sacrificial. Dona Rosa justificava isso devido ao fato de ela já ter feito muita matança de bode, tendo esgotado, portando, sua cota de sacrifícios. Para que uma matança seja considerada exitosa, o animal sacrificado não pode emitir nenhum grito nem movimento brusco durante o sacrifício: é preciso que ele se doe, para isso a perícia e destreza do sacrificador devem ser total. Além disso, tal como colocado por Barbosa Neto (2012), a docilidade e entrega do animal a ser sacrificado “é também o efeito produzido pela força do orixá ou do exu, o desejo voraz que, partindo deles, atrai o primeiro até a cena sacrificial. O animal que gritasse seria como o deus que se recusa a comê-lo”. Portanto, devido aos pulsos inchados e aos atuais 68 anos de idade, dona Rosa não faz mais matança de bode, apenas seu filho Pássaro Preto.

O sangue que escorreu do pescoço do bode branco foi colocado em uma bacia de alumínio e destilado com um volume considerável de cachaça. Um a um, seguindo a hierarquia da casa, as pessoas presentes fizeram fila para tomar a bebida preparada com sangue de bode e cachaça, ao som do ponto “sangue é vida, sangue é poder, sangue é vida, sangue é força”. O que sobrou da bebida foi guardado em uma garrafa pet 2 litros e muitos foram aqueles que entraram na fila novamente para tomar a segunda dose da bebida. Tal como cantado no ponto, o sangue é um elemento de muito poder, e entre todos ali, a ideia de que através da ingestão do preparado de sangue com cachaça traz força e poder, é unânime. Após todos terem bebido o preparado, Pássaro Preto incorporou um exu da linha de magia negra, que se arrastou no chão e deixou as mãos e os pés do pai de santo retorcidos como garras. Todos os presentes foram cumprimentá-lo, abaixando-se até ele e dando as mãos e um curto abraço, ao passo que os médiuns que o cumprimentavam incorporaram também seus exus.

Na parte da tarde, novamente se iniciou o toque das 15 horas no salão amplo em que ocorreu a matança do bode. Durante este toque, houve o momen-

---

estrutura do culto de magia negra. Chamada de remédio, a amargosa é saudada no ponto: “não me troca por outro/não me deixe sofrer/mas sem esse remédio/meu destino é sofrer”.

to de “descer” para o quarto de Vodum. Nem todos os presentes foram para o espaço de magia negra e Pássaro Preto me convidou para ir. Fiquei feliz com a confiança de poder adentrar em um espaço tão íntimo da casa, ao subsolo em que habitam as forças maiores e todo o fundamento e a ciência do terreiro. Com uma curiosidade latente, de forma discreta, eu constantemente indagava a dona Rosa e a Pássaro quando eu poderia entrar no quarto de Vodum e eles sempre me alertavam dizendo que o Vodum é coisa séria, um espaço denso, que não pode ser fotografado, filmado ou gravado. Além disso, como é um quarto subterrâneo, fechado, extremamente úmido, escuro e com pouquíssima ventilação, o Vodum não é indicado para pessoas com claustrofobia. Não obstante ao alerta de todos, eu só fui entender a densidade daquele lugar quando adentrei nele e depois de muito suar, tive a impressão de que minha pele estava derretendo – e eu fiquei no quarto de Vodum apenas poucos minutos, mas com a impressão de que havia passado horas lá dentro. Com o calor do lugar, eu senti um mal-estar e a sensação de desmaio imanente me rondou diversas vezes no curto período de tempo em que estive no quarto de Vodum.

Depois de tocar alguns pontos no quarto de Vodum, dona Rosa incorporou o exu *Serra Mandinga*. Sério e sisudo, quando chegou já se sentou no chão e um a um fomos cumprimentá-lo, pegando nas suas “garras” – nas mãos de dona Rosa cujos dedos estavam contorcidos pela incorporação de Seu Serra Mandinga. Ele bebeu muito uísque, assim como desejou força e saúde àqueles que o saudavam. Pássaro Preto, que não incorporou e estava auxiliando a entidade, trouxe uma bacia de alumínio com um pedaço da carne do bode sacrificado mais cedo e com uma faca foi cortando-a em pedaços pequenos, ainda crus, aos quais foi acrescentado mel. Seu Serra Mandinga então ofereceu a todos os presentes um pedaço de carne, seguido imediatamente pelo gole de uísque na própria garrafa.

Algo mudou na minha relação com dona Rosa, Pássaro Preto e os filhos de santo depois do encerramento da Quaresma. Parece que o fato de eu ter passado pelos rituais com eles e de termos compartilhado momentos de intimidade profunda (como o sacrifício e a omofagia) me deslocou do lugar de “alguém que faz pesquisa” para “alguém que compartilhou vivências”. Entrar no quarto de Vodum é, de certa forma, adentrar ao âmago do terreiro, onde se concentra suas maiores e mais intensas forças: os chamados *fundamentos*. Isso com certeza estreitou as relações e proporcionou outro tipo de participação com as pessoas do *Centro Espírita Estrela do Oriente* e suas atividades.

Fico pensando em que medida a experiência de ter vivenciado o encerramento da Quaresma com eles – sobretudo as experiências corporais que incluem a sensação constante de calor, suor e queimação estomacal, devido aos

longos goles de aguardentes e amargosa, tudo isso fazendo com que meu corpo parecesse que iria explodir – foi relevante para que eu realmente me atentasse aos elementos da magia negra e ao que dona Rosa me apontava sobre a Quaresma: o “peso”, a potência, o fogo, a densidade, a ligação com a terra, em suma, a *força* deste período, que se estende aos corpos humanos e a todo o planeta Terra.

## **ETNOGRAFIA, DIÁRIO DE CAMPO, AFECÇÃO E TRANSFORMAÇÃO DO PESQUISADOR**

“Sempre se considerando humano, o etnógrafo procura conhecer e julgar o homem de um ponto de vista elevado e distante o suficiente para abstraí-lo das contingências próprias a esta sociedade ou àquela civilização. Suas condições de vida e de trabalho o isolam fisicamente de seu grupo por longos períodos; pela brutalidade das mudanças a que se expõe, ele adquire uma espécie de desarraigamento crônico: nunca mais se sentirá em casa, em lugar nenhum, permanecerá psicologicamente mutilado”. (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 58-59)

Se há uma unanimidade sobre a experiência etnográfica, ela se refere à transformação pela qual o pesquisador passa. *Ser afetado* (FAVRET-SAADA, 2005), *devir-nativo* (GOLDMAN, 2003), *desarraigamento crônico e mutilação psicológica* (LÉVI-STRAUSS, 1996), *anthropological blues* (DAMATTA, 1978), tudo isso diz sobre as mudanças e afecções que atravessam o etnógrafo em campo. Ser afetado consiste, conforme salienta Meira (2018, p. 52), em “expor-se ao desconhecido para que se possa articular conceitos”. Essa experiência de ser afetado pelas mesmas forças que atravessam os interlocutores nem sempre é uma experiência agradável ou de empatia, e claro, por mais que o pesquisador esteja sujeito às mesmas afecções que seus interlocutores, eles não são afetados nas mesmas intensidades. (GOLDMAN, 2003; FAVRET-SAADA, 2005)

Nesse sentido, a experiência do encerramento da Quaresma no *Centro Espírita Estrela do Oriente* me afetou de algumas formas e a primeira delas foi pelo choque, pelo estranhamento e o diário de campo teve papel fundamental para o processamento dessas experiências. Antes de iniciar o trabalho de campo para o doutorado na Quimbanda, eu já tinha familiaridade com as religiões afro-brasileiras, sobretudo com o Candomblé. Por mais que eu fosse familiarizada com as práticas rituais das religiões afro-brasileiras, sobretudo as práticas sacrificiais – e tendo algumas habilidades daí decorrentes que foram úteis durante o trabalho

de campo, como depenar e limpar frango – foram raros os momentos em que eu presenciei o sacrifício animal. Assim, uma das poucas vezes que assisti, de fato, ao sacrifício de um bode, foi um bode para um exu de magia negra. Sobre o sacrifício, acredito que ele faz parte do que Favret-Saada diz sobre “experiências que não passam pela significação”.<sup>15</sup> Frente a ele, agi no sentido do que Lévi-Strauss (1996, p. 229) escreveu sobre seu primeiro encontro com os Bororo no Mato Grosso, fascinado à tamanha riqueza daquele povo: “eu me deixava impregnar por essas imagens, mais do que as apreendia”.

A experiência de ouvir os pontos cantados repetidas vezes saudando Lucifér, Lucifér, Lucifér, as paredes do salão pintadas de vivos vermelhos, amarelos e pretos, o quarto de Vodum, extremamente escuro, quente e apertado, os goles de cachaça e amargosa incendiando o estômago, o sacrifício, a bacia de sangue vermelho, tudo isso me afetou e demorei algumas semanas para organizar o que tinha vivido. Cheguei a reviver algumas cenas do sacrifício em sonhos. Nesse processo, o diário de campo foi fundamental para uma “elaboração primária” de minhas experiências etnográficas e ali comecei a esboçar um pensamento sobre o sacrifício, sobre o que tinha vivido e sobre a linha de magia negra da Quimbanda.<sup>16</sup>

Nos cinco pequenos cadernos que chamo de diário de campo estão relatadas, de forma temporal, a minha relação e percurso com dona Rosa e Pássaro Preto. Lá estão descritas as mais de cinquenta reuniões de Quimbanda assistidas por mim nos anos de 2019 e 2020, contendo relatos dessas reuniões, pequenos esboços sobre os rituais, seus elementos, vivências, acontecimentos, assuntos conversados entre os participantes e as entidades etc. Além disso, ao longo dos meus diários de campo estão registrados uma variedade de pontos cantados nas reuniões, os quais eu anotava no caderno logo após que chegava em casa. Nos momentos rituais das sessões, eu jamais anotei nada em nenhum caderno: eu era solicitada a participar de outra forma. No entanto, quando eu me encontrava com Pássaro Preto e dona Rosa fora do contexto ritual, sobretudo para tratar de questões “específicas” e “formais” sobre a etnografia e a história do terreiro – o que exigiu repetidos encontros com compartilhamento de documentos e memó-

---

15 “Se afirmo que é preciso aceitar ocupá-lo [lugar do nativo no sistema de feitiçaria], em vez de imaginar-se lá, é pela simples razão de que o que ali se passa é literalmente inimaginável, sobretudo para um etnógrafo, habituado a trabalhar com representações: quando se está em um tal lugar, é-se bombardeado por intensidades específicas (chamemo-las de afetos), que geralmente não são significáveis. Esse lugar e as intensidades que lhe são ligadas têm então que ser experimentados: é a única maneira de aproximá-los”. (FAVRET-SAADA, 2005, p. 159)

16 Minha orientadora também teve um papel fundamental na elaboração das experiências etnográficas que tive em campo. Dias após o encerramento da Quaresma, enviei um e-mail a ela, que estava na Bahia, e nossa interlocução foi essencial para mim e para os rumos da pesquisa.



rias – o diário de campo foi fundamental. Eu levava muitas perguntas anotadas no caderno e preenchia com mais anotações as respostas que dona Rosa e Pássaro Preto me davam. Nas entrevistas e nos momentos em que os sacerdotes gentilmente reservavam para conversar comigo sobre minhas dúvidas e questões da pesquisa, o caderno de campo foi imprescindível. Portanto, o diário de campo foi uma importante ferramenta não só como anotação de eventos cronológicos da pesquisa, mas também como uma primeira sistematização das afecções resultantes das minhas experiências etnográficas em campo, sobretudo aquelas experiências cujas imagens remetiam a uma alteridade radical, associadas ao sacrifício e ao sangue.

Na relação com dona Rosa e Pássaro Preto, vivenciar os rituais referentes ao encerramento da Quaresma e ter adentrado ao quarto de Vodum foi essencial para formar uma confiança mútua, o que aumentou, de certa forma, meu grau de participação no terreiro. Com o passar do tempo e com a assiduidade às reuniões semanais, fui sendo solicitada a praticar algumas funções no culto, como pegar a cerveja das entidades na geladeira do terreiro, ou em dias em que não tinha ninguém para tocar o chocalho de metal, eu compus a bateria ritma dos cultos, tocando o único instrumento que acompanha o tambor nas reuniões. Além disso, fui requisitada em momentos específicos para tirar fotos, incluindo aí um pedido feito por dona Rosa para que eu fotografasse Tiãozinho, o exu mirim de Pássaro Preto, em uma reunião de muita alegria e felicidade embaixo dos pés de cana do *Centro Espírita Estrela do Oriente*, plantados em homenagem a esta entidade. Segundo dona Rosa, Tiãozinho estava tão bonito que merecia registrar o momento, o que eu fiz com alguma timidez e reticência através da minha câmera de celular. Todos os registros de foto feitos por mim foram compartilhados com eles pelo WhatsApp. Portanto, no trabalho de campo, eu fui solicitada de diversas formas e tive diferentes graus de participação com a comunidade religiosa.

Outro fato que aconteceu durante o trabalho de campo e contribuiu para o bom andamento da pesquisa e na relação com meus interlocutores foi o processo de tombamento do terreiro de dona Rosa. O *Centro Espírita Estrela do Oriente*, desde a morte de Chico Preto, em 1993, é objeto de disputa judicial entre seus herdeiros. Uma das recentes estratégias dos dirigentes foi acionar o tombamento do terreiro na esfera municipal, pela secretaria de cultura de Montes Claros, haja vista seus 62 anos de existência. Assim, em outubro de 2019, auxiliiei os dirigentes a organizarem os papéis para o processo e escrevi um relatório sucinto, um pequeno dossiê, sobre a história do *Centro Espírita Estrela do Oriente*, com suas atividades atuais, seu calendário festivo e algumas fotos. Isso foi de suma importância, pois aumentou a confiança deles em mim

e, sobretudo, porque eles puderam vislumbrar alguma utilidade no trabalho socioantropológico.<sup>17</sup>

Por fim, acredito que não há como conhecer exu sem ser transformado por ele, pois exu é a própria transformação e o próprio movimento. O sacrifício, o choque, as entranhas, o cru, o sangue quente, tudo isso é potência, é força de exu que se estende a tudo e a todos que com ele interage, incluindo aí eu mesma, enquanto pesquisadora. Dessa forma, frente a tantos atravessamentos, acredito que etnografia – afinal, o que eu me proponho a fazer na tese – é resultado disto: do encontro em uma época específica entre o pesquisador e um grupo de pessoas.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Voltando à questão do transe na Quimbanda, colocada na introdução, não se trata de encarar o transe ou como violento, caótico ou desdomesticado, mas como o transe está relacionado com os próprios conceitos da Quimbanda e como as relações entre médium e entidade são construídas. Tornar o discurso de dona Rosa equivalente ao discurso antropológico significa levar a sério o que ela sempre repetia sobre a Quaresma e as entidades da linha de magia negra: que elas são pesadas. E devido a esse peso, que se relaciona aqui com a *noção de força*, ele se estende a tudo que com ele se relaciona, incluindo aí a incorporação e os efeitos dessa força no corpo do médium. Assim, o transe retorcido, com a coluna corcunda ou mesmo aquelas incorporações nas quais os exus rolam no chão e não ficam eretos, relaciona-se com a força desses exus e a sua conexão com a terra.

Dessa forma, o período da Quaresma e a linha de magia negra estão perpassadas pela noção de força e por um pensamento telúrico, invariavelmente associado à terra. Acredito que a aproximação ao universo da Quimbanda ignorando tais conceitos irá desaguar em visões preconceituosas e colocações de questões que estão fora dos termos próprios do universo quimbandeiro.

Sobre a Quimbanda e suas entidades, ainda há muito a ser dito, sobretudo porque toca em questões relacionadas ao bem e ao mal, à ética nas religiões afro-brasileiras, no tema do sacrifício etc. Aqui foram feitas algumas considerações sobre as experiências etnográficas vivenciadas por mim junto a Pássaro Preto e a dona Rosa na Quimbanda e uma tentativa de pensar esta religião, suas

---

17 O processo de tombamento ainda está tramitando e aguarda o agendamento da reunião do Conselho Municipal de Cultura. Vale ressaltar que o tombamento é muito mais um processo político, e depende da posição dos Conselheiros Municipais.

entidades e a linha de magia negra por uma concepção da antropologia que visa uma igualdade de discursos entre pesquisador e nativo.

## REFERÊNCIAS

BANAGGIA, G. *As forças do Jarê: movimento e criatividade na religião de matriz africana na Chapada Diamantina*. 2013. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 2013.

BARBOSA, C.; PORTO, C. *Sertão: tradição, cultura e poder*. Montes Claros: Editora da Unimontes, 2018.

BARBOSA NETO, E. *A Máquina do Mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afrobrasileiros*. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 2012.

BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil*, São Paulo: Pioneira, 1971.

BASTIDE, R. O sagrado selvagem. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 143-157, 1992.

BORGES, C. *Tambores do sertão*. Diferença colonial e interculturalidade: entrelaçamento entre umbanda/quimbanda e candomblé angola no norte de Minas Gerais. 2016. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2016.

BORGES, C. *Umbanda sertaneja*. Cultura e religiosidade no norte de Minas Gerais. Montes Claros: Editora da Unimontes, 2011.

BOUCHARDET, A. Guilherme de Pádua assassino de Daniella Perez, se escondeu em Montes Claros. *Alberto Bouchardet*, Montes Claros, 29 dez. 2015. Disponível em: <http://albertobouchardet.blogspot.com/2015/12/guilherme-de-padua-assassino-de.html>. Acesso em: 20 jan. 2020.

CARDOSO, F. S. *Girando em uma roça banto: a dança como elemento constitutivo do candomblé angola em Montes Claros*. 2016. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2016.

CARDOSO, V.; HEAD, S. Matérias nebulosas: coisas que acontecem em uma festa de Exu. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 35, n. 1, p. 164-192, 2015.

CARVALHO, J. J. Violência e caos na experiência religiosa. *Série Antropologia*, Brasília - DF, n. 74, 1988.

CLIFFORD, J. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

COSTA, J. B. *Mineiros e baianos: englobamento, exclusão e resistência*. 2003. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília-DF. 2003.

- DANIELLA PEREZ arquivos de um processo. [S. l.], 2021. Disponível em: <http://www.daniellaperez.com.br/?cat=7> Acesso em: 20 jan. 2020.
- NOGUEIRA, M. *Gerais a dentro a fora: identidade e territorialidade entre Geraizeiros do Norte de Minas Gerais*. Brasília, DF: Mil Folhas, 2017.
- DAMATTA, R. O ofício do etnólogo, ou como ter anthropological blues. *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, n. 27, p. 1-15, 1978.
- FAVRET-SAADA, J. Ser afetado. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 13, n. 13, p. 155-161, 2005.
- FLASKMAN, C. *Narrativas, relações e emaranhados: os enredos do candomblé no terreiro do Gantois, Salvador, Bahia*. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2014.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC. 2008.
- GOLDMAN, M. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 46, n. 2, p. 445-476, 2003.
- INGOLD, T. Epilogue: Anthropology is not Ethnography. In: INGOLD, T. *Being Alive*. London: Routledge, 2011. p. 229-243.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras. 1996.
- MALINOWSKI, B. *Argonautas do pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné*. São Paulo: Abril. 1984.
- NEGRÃO, L. N. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. *Tempo Social*, São Paulo, v. 5, n. 1/2, p. 113-122, 1993.
- PEIRANO, M. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relumê Dumará, 1995.
- PRANDI, R. *Exu, de mensageiro a diabo*. Sincretismo católico e demonização do orixá Exu. *Revista USP*, São Paulo, n. 50, 2001.
- PRATES, A. *Exu, a esfera metamórfica*. Montes Claros: Editora da Unimontes, 2010.
- SERRA, O. No caminho de Aruanda: a umbanda candanga revisitada. *Afro-Ásia*, n. 25/26 (2001), p. 215-256, 2001.
- SIQUEIRA, P. *O sotaque dos santos: movimento de captura e composição no candomblé do interior da Bahia*. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. O nativo relativo. *Mana*, v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002.