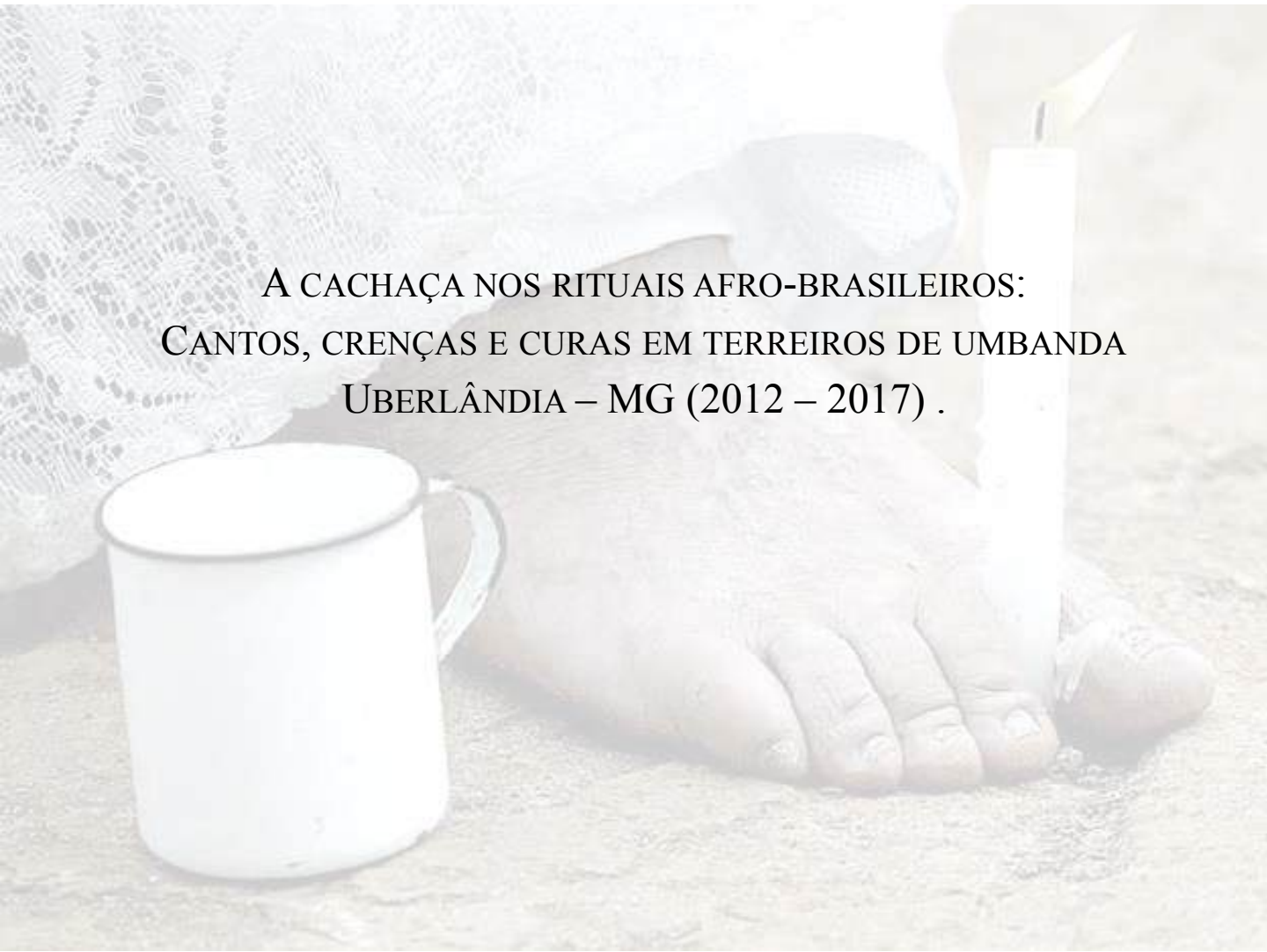


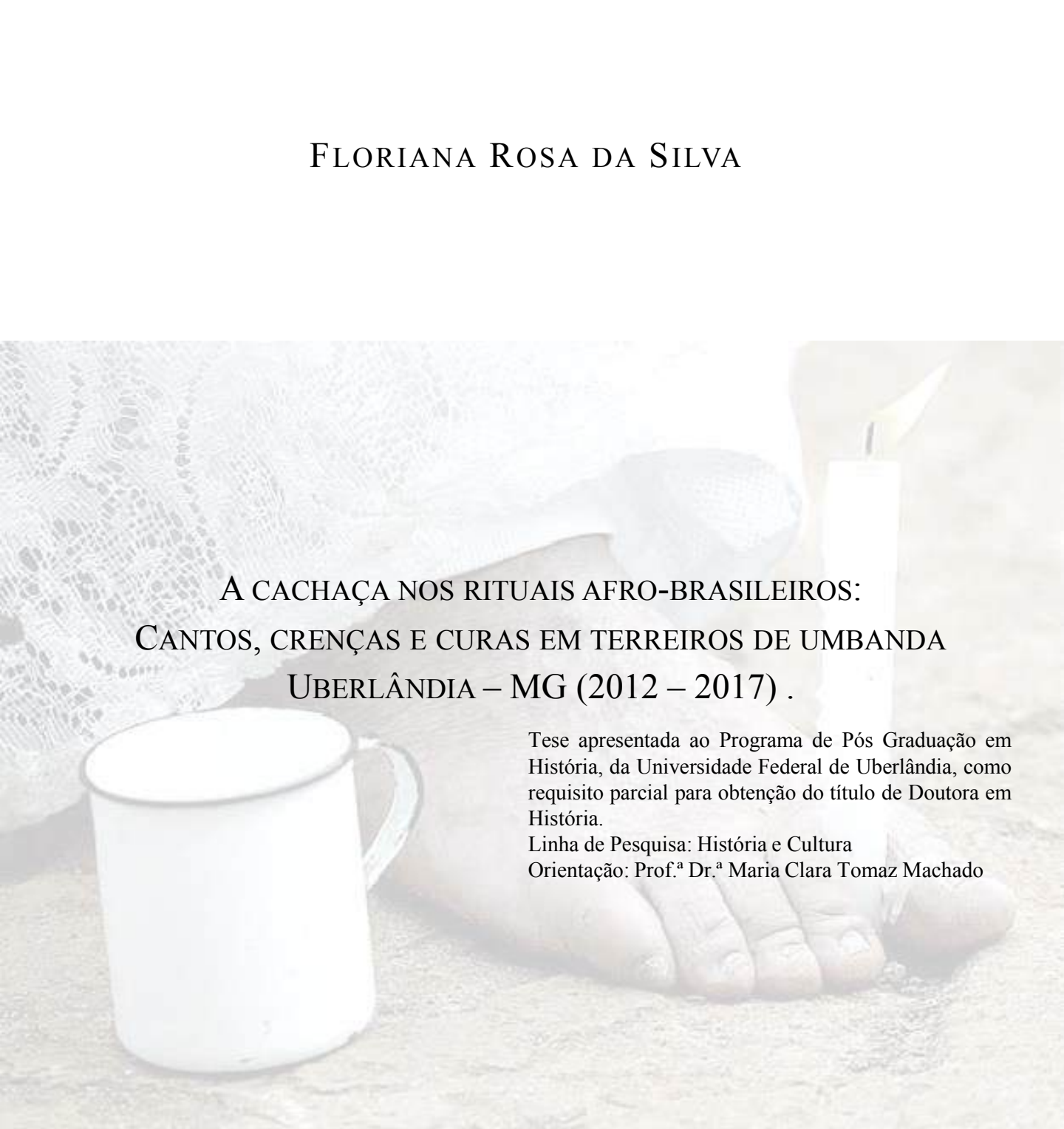
FLORIANA ROSA DA SILVA

A photograph of a hand holding a lit candle next to a white mug, with a lace cloth in the background. The image is faded and serves as a background for the title text.

A CACHAÇA NOS RITUAIS AFRO-BRASILEIROS:
CANTOS, CRENÇAS E CURAS EM TERREIROS DE UMBANDA
UBERLÂNDIA – MG (2012 – 2017) .

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
2018

FLORIANA ROSA DA SILVA



A CACHAÇA NOS RITUAIS AFRO-BRASILEIROS:
CANTOS, CRENÇAS E CURAS EM TERREIROS DE UMBANDA
UBERLÂNDIA – MG (2012 – 2017) .

Tese apresentada ao Programa de Pós Graduação em História, da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em História.

Linha de Pesquisa: História e Cultura

Orientação: Prof.^a Dr.^a Maria Clara Tomaz Machado

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

S586c
2018 Silva, Floriana Rosa da, 1975-
 A cachaça nos rituais afro-brasileiros [recurso eletrônico] : cantos,
 crenças e curas em terreiros de Umbanda Uberlândia - MG (2012-2017) /
 Floriana Rosa da Silva. - 2018.

 Orientadora: Maria Clara Tomaz Machado.
 Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Uberlândia, Programa
 de Pós-Graduação em História.

 Modo de acesso: Internet.

 Disponível em: <http://dx.doi.org/10.14393/ufu.te.2019.612>

 Inclui bibliografia.

 Inclui ilustrações.

 1. História. 2. Cachaça - Brasil - Usos e costumes. 3. Umbanda -
 Rituais. 4. Umbanda - Uberlândia (MG) - História. I. Machado, Maria
 Clara Tomaz, 1950- (Orient.) II. Universidade Federal de Uberlândia.
 Programa de Pós-Graduação em História. III. Título.

CDU: 930

Gerlaine Araújo Silva - CRB-6/1408

A CACHAÇA NOS RITUAIS AFRO-BRASILEIROS:
CANTOS, CRENÇAS E CURAS EM TERREIROS DE UMBANDA.
UBERLÂNDIA - MG, 2012 - 2017

Tese aprovada para obtenção do título de Doutora no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Uberlândia, MG, pela banca examinadora composta por:

Uberlândia, 02 de julho de 2018

Prof.^a Dr.^a Iara Toscano Correia (UFG –Jataí)

Prof.^a Dr.^a Fabíola Gomes Silva (UnB)

Prof. Dr. Tadeu Pereira dos Santos (UNIR)

Prof. Dr. Cairo Mohamad Ibrahim Katrib (UFU)

Prof.^a Dr.^a Maria Clara Tomaz Machado
(Orientadora - UFU)

Para Elisa...!

AGRADECIMENTOS

Ciclos. Que se iniciam, se desenvolvem, se completam, se encerram e oportunizam novos começos. À todos, nesta e em outras existências, neste e no entre mundos que me ajudaram a pensar, pesquisar, refletir e escrever, agradeço a conclusão deste trabalho, o término de um ciclo e o início de outro.

Muito obrigada!

*Baiano nessa terra usa a pinga com arruda e
quebra demanda, você sabe para quê? Para
tirar bicheira. Tira tudo quanto é tipo de bicho.*

*[...] Serve para curar, cura o corpo, mas
também cura as bicheira do espírito!*

“João Baiano” (2016).

RESUMO

A presente pesquisa tem por intenção discutir os usos rituais da cachaça em cultos afro-brasileiros de Umbanda. O lócus empírico do trabalho é a cidade de Uberlândia, situada na região do Triângulo Mineiro, em Minas Gerais. Analisa seis terreiros, localizados em diferentes bairros da cidade. A pesquisa de campo se desenvolveu ao longo dos anos de 2016 e 2017 e nela se produziu e coletou uma ampla gama de dados e evidências documentais, nos quais se incluem registros áudio visuais e imagéticos. A problematização partiu da percepção de que a cachaça possui representações tão “negativas” quanto “positivas”, construídas historicamente em conformidade com os interesses sócio econômicos e políticos. No entanto representações completamente diferentes eclodem do interior de práticas culturais peculiares às camadas populares, relacionadas às experiências do *sagrado*, sobretudo nos cultos de matriz africana. Não obstante, elegemos a Umbanda porque, dentre os mais de 218 espaços destinados aos culto afro-brasileiros de Uberlândia, ela representa mais da metade dos locais. Além disso, seus ritos e práticas não raro são tangenciados, reproduzidos e absorvidos em vários terreiros de Candomblé e de Umbanda Omolocô. A pesquisa demonstrou que *em todos* os templos dedicados à Umbanda e à Umbanda Omolocô, a cachaça ocupa um lugar fundamental. Ao sair do cotidiano dos bares e botequins e adentrar o espaço dos terreiros a *cachaça é sacralizada*, tornando-se o instrumento que viabiliza o contato com o sagrado e o ingrediente catalisador das receitas de cura promovidas pelas entidades, através do fenômeno da possessão. Teoricamente, nosso trabalho se pautou em conceitos pertinentes às reflexões postas no âmbito da História e da Cultura, tais como representações, imaginário, sagrado, profano, ritual e cultura popular.

Palavras Chave: Cachaça. Umbanda. Ritos. Sagrado. Cultura Popular.

ABSTRACT

The present research intends to discuss the ritual uses of cachaça – the sugar cane liquor – in Afro-Brazilian cults of Umbanda. The empirical locus of the work is the city of Uberlândia, located in the region of Triângulo Mineiro, in Minas Gerais. It analyzes six sacred grounds, located in different districts of the city. Field research has developed over the years 2016 and 2017, and has produced and collected a wide range of data and documentary evidence, including audio visual and imagery records. The problematization started from the perception that the cachaça has representations as "negative" as "positive", constructed historically in accordance with the socioeconomic and political interests. Nevertheless completely different representations hatch from the interior of cultural practices peculiar to the popular strata, related to the experiences of the sacred, especially in the cults of African matrix. Nonetheless, we chose Umbanda because, among the more than 218 spaces destined for the Afro-Brazilian cult of Uberlândia, it represents more than half of the places. In addition, their rites and practices are often touched, reproduced and absorbed in various Candomblé and Umbanda Omolocô sacred ground. The research showed that in all the temples dedicated to the Umbanda and Umbanda Omolocô, the cachaça occupies a fundamental place. When leaving the daily life of the bars and botequins and entering the space of the temples the cachaça is sacralized, becoming the instrument that makes possible the contact with the sacred and the catalyzing ingredient of the healing recipes promoted by the entities, through the phenomenon of possession. Theoretically, our work was based on concepts pertinent to the reflections placed on History and Culture, such as representations, imaginary, sacred, profane, ritual and popular culture.

Key words : Cachaça. Umbanda. Rites. Sacred. Popular Culture.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

IMAGENS

FIGURA 1	Escravos negros trabalhando na colheita da cana de açúcar, Antígua/ Aquarela de William Clark	24
FIGURA 2	Boneca de cachaça. Parte superior	27
FIGURA 3	Boneca de cachaça. Parte inferior	27
FIGURA 4	Pinguinha do Dito - Rótulo de Aguardente	33
FIGURA 5	Aguardente Maracatú - Rótulo de Aguardente	33
FIGURA 6	Alegria de pobre - Rótulo de Aguardente	33
FIGURA 7	Caninha Macumba - Rótulo de Aguardente	33
FIGURA 8	Pé de Moléque - Rótulo de Aguardente	34
FIGURA 9	Creoula - Rótulo de Aguardente	34
FIGURA 10	Caninha Pelé- Rótulo de Aguardente	34
FIGURA 11	“Aperitivos” de cachaça. Da esquerda para direita: pinga com carqueja, pinga com casca de abacaxi e pinga com cravo e canela.	38
FIGURA 12	“Montanhesa: a cachaça de Minas Gerais”. Folder publicitário	41
FIGURA 13	Website da Cachaça Yaguara	45
FIGURA 14	Compartimentos de um navio negreiro. Litografia de R.Washl, 1828	52
FIGURA 15	Negros libertos, deixa disso Nhô João. Fotografia de Pedro Lunara. Porto Alegre, 1900	55
FIGURA 16	Reunião dos dirigentes das Tendas fundadas pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, presidida por Zélio de Moraes na TENSF. Rio de Janeiro, de 1940.	66
FIGURA 17	Casa de Oração Imaculada Conceição Aparecida Abaçá de Nanã Oxum	74
FIGURA 18	Tenda São Sebastião, Pai Joaquim D’angola e Exu Marabô	74
FIGURA 19	Tenda Pai Antônio	74
FIGURA 20	Tenda Sarapião Ribeiro	74
FIGURA 21	Mirongas. Tenda Coração de Jesus	81
FIGURA 22	Imantação de ervas. Tenda Coração de Jesus	82
FIGURA 23	Tenda Coração de Jesus. Mãe Irene, bebê, nos braços de sua avó, D. Irene Rosa, fundadora da Tenda. Uberlândia, Década de 1940.	84
FIGURA 24	Tenda Coração de Jesus. Mãe Irene e sua filha consanguínea, Mãe Mirelli. Uberlândia, 2016.	84
FIGURA 25	Casa de Oração Imaculada Conceição Aparecida Abaçá de Nanã Oxum Da esquerda para direita: D.Mariinha, seu esposo Tatá Pedrinho e o filho consanguíneo de ambos, Tatá Inkice. Uberlândia, 2015.	85
FIGURA 26	Tenda Sarapião Ribeiro. D. Durvalina e seu filho consanguíneo, Weberson, segurando as coroas que representam seus ancestrais. Uberlândia, 2015.	86
FIGURA 27	Tenda São Sebastião, Pai Joaquim D’angola e Exu Marabô. Padrinho Dione e seu neto, o “Sr. Tutu”.	87
FIGURA 28	Tenda Coração de Jesus. Filhos de Santo. Uberlândia, 2016.	88
FIGURA 29	Casa de Oração Imaculada Conceição Aparecida Abaçá de Nanã Oxum. Filhos de Santo. Uberlândia, 2015.	89
FIGURA 30	Médiuns tranquilizando paciente. Tenda Coração de Jesus.	93
FIGURA 31	Oxóssi incorporado em Tatá Inkice. Casa de Oração Imaculada Conceição Aparecida Abaçá de Nanã Oxum.	102

FIGURA 32	Cabala de Exu. Tenda Sarapião Ribeiro	104
FIGURA 33	Ogãs da Casa de Oração Imaculada Conceição Aparecida Abaçá de Nanã Oxum.	108
FIGURA 34	Incorporação de Pretos Velhos. Tenda São Sebastião, Pai Joaquim D'angola e Exu Marabô	109
FIGURA 35	Representação do Pai João da Bahia. Tenda Coração de Jesus.	111
FIGURA 36	Pinga das Almas, acondicionada em garrafa plástica. Abaixo, à esquerda. Tenda Coração de Jesus	112
FIGURA 37	Ritual de imantação de águas e cachaças para preparação da Pinga das Almas. Tenda Coração de Jesus	113
FIGURA 38	Atendimento com Preto Velho. Tenda São Sebastião, Pai Joaquim D'angola e Exu Marabô	114
FIGURA 39	Mesa para Pretos Velhos. Tenda São Sebastião, Pai Joaquim D'angola e Exu Marabô	115
FIGURA 40	Gira de Pretos Velhos em Terreiro de Candomblé. Ilê Axe Alaketu Omiosun Alade (Asé Corumbá)	117
FIGURA 41	Gira de Caboclo. Tenda Coração de Jesus	119
FIGURA 42	Trabalho com Caboclos. Tenda Coração de Jesus	120
FIGURA 43	A Cachaça e os quatro elementos. Trabalho de Caboclos. Tenda Coração de Jesus	121
FIGURA 44	Lama da Cura. Tenda Coração de Jesus	122
FIGURA 45	Rito de cura. Médiuns incorporados de Caboclos. Tenda Coração de Jesus	123
FIGURA 46	Incorporação de Baiano por Mãe Irene. Tenda Coração de Jesus.	125
FIGURA 47	Chico Baiano incorporado por Padrinho Dione. Tenda São Sebastião, Pai Joaquim D'angola e Exu Marabô	128
FIGURA 48	Zé Pilintra em Gira de Exu (à esquerda). Tenda Coração de Jesus.	131
FIGURA 49	Zé Pilintra e Chico Baiano. Tenda São Sebastião, Pai Joaquim D'angola e Exu Marabô	132
FIGURA 50	Incorporação de Malandro na linha de Exu. Tenda São Sebastião, Pai Joaquim D'angola e Exu Marabô.	134
FIGURA 51	Oferenda doméstica à Zé Pilintra	136
FIGURA 52	Grafite em parede de bar	136
FIGURA 53	Cachaça, malandro e feitiço	136
FIGURA 54	Estatuária: Zé Pilintra e outros. Tenda São Sebastião, Pai Joaquim D'angola e Exu Marabô	137
FIGURA 55	Casa Oxalá. Produtos religiosos. Uberlândia (MG).	140
FIGURA 56	Oferenda de agradecimento à Exu. Zona rural de Uberlândia (MG).	145
FIGURA 57	Oferenda para trabalho de Exu na Encruzilhada. Zona Rural de Uberlândia (MG)	146
FIGURA 58	Estatuária de Exus e Zé Pilintra. Tenda São Sebastião, Pai Joaquim D'angola e Exu Marabô.	149
FIGURA 59	Estatuária de Pombas Giras. Tenda São Sebastião, Pai Joaquim D'angola e Exu Marabô.	149
FIGURA 60	Representação de Exu Sete Cadeados. Tenda São Sebastião, Pai Joaquim D'angola e Exu Marabô.	150
FIGURA 61	Estatuária de Exu Sete Caveiras e Exu Tatá Caveira. Tenda São Sebastião, Joaquim D'angola e Exu Marabô.	150
FIGURA 62	Trabalho com Exu Tatá Caveira. Tenda São Sebastião, Pai Joaquim D'angola e Exu Marabô.	151
FIGURA 63	Festa para Exus (Detalhe). Tenda São Sebastião, Pai Joaquim D'angola e Exu Marabô.	151

FIGURA 64	Cabala de Exus e Pomba Gira. Tenda Sarapião Ribeiro	152
FIGURA 65	Quarto de Exu Lúcifer. Tenda São Sebastião, Pai Joaquim D'angola e Exu Marabô.	152
FIGURA 66	Detalhe de Oferenda para trabalho de Exu na encruzilhada (Marafô de Exu). Zona rural de Uberlândia (MG).	153
FIGURA 67	Oferenda para trabalho de Exu (com velas vermelha, cebola e mel). Zona rural de Uberlândia (MG).	153
FIGURA 68	Oferenda para trabalho de Exu na encruzilhada (Provavelmente para saúde). Zona rural de Uberlândia (MG).	155
FIGURA 69	Cabala de Exus. Tenda Coração de Jesus.	156
FIGURA 70	Cabala de Exus, Pomba Gira e Zé Pilintra. Tenda Sarapião Ribeiro	156
FIGURA 71	Festa para Exu. Tenda São Sebastião, Pai Joaquim D'angola e Exu Marabô.	157
MAPAS		
MAPA 1	Localização de Uberlândia no Estado de Minas Gerais	16
MAPA 2	Mapeamento das Comunidades Tradicionais de Terreiros. Distribuição por Bairros. Uberlândia, 2017.	72
QUADROS		
QUADRO 1	Comunidades Tradicionais de Terreiro. Cidade de Uberlândia (MG)	18
QUADRO 2	Seleção de Terreiros para pesquisa. Uberlândia, MG -2016.	20
GRÁFICOS		
GRÁFICO 1	O mundo Bantu	60
GRÁFICO 2	Percentual de Comunidades Tradicionais de Terreiro. Uberlândia (MG).	73

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1	24
DA EXCLUSÃO À POSITIVIDADE: ASPECTOS DA TRAJETÓRIA DA CACHAÇA NO BRASIL	
1.1. A bebida dos excluídos	24
1.2. A cachaça, seu processo produtivo e a intenção de identidade nacional	36
CAPÍTULO 2	47
RELIGIÃO DE NEGROS FILHOS DE SANTO	
2.1. De ‘Nbandla à Umbanda	54
CAPÍTULO 3	71
ESPAÇOS, SUJEITOS, CACHAÇAS E AXÉS	
3.1. Terreiros de Umbanda na cidade de Uberlândia- MG.	71
3.2. <i>Mais vale um ponto firmado do que um cavalo arriado: as representações da cachaça nos ritos de Umbanda</i>	94
CAPÍTULO 4	107
CACHAÇAS, CANTOS E CURAS	
CAPÍTULO 5	139
LAROIÊ EXU, EXU É MOJUBÁ!	
CONSIDERAÇÕES FINAIS	161
REFERÊNCIAS	163
A. DOCUMENTAÇÃO	136
B. BIBLIOGRAFIA	174
ANEXOS	185
ANEXO 1. BIOGRAFIA DOS ENTREVISTADOS	186

INTRODUÇÃO

A *Cachaça* é um destilado simples de cana de açúcar produzido de norte a sul, em todas as regiões do Brasil. Consumido pelos mais diferentes extratos sociais é considerada, hoje, um produto genuinamente nacional, capaz, inclusive, de *representar*¹ identitariamente o país em termos culturais.

Ainda que a cachaça não seja objeto de registro cultural pelo IPHAN – Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional –, autarquia responsável pelo tema no âmbito da federação, foi considerada Patrimônio de Cultura Imaterial² de vários Estados, dentre estes o Rio de Janeiro e Minas Gerais:

[...] A cachaça não configura como bem registrado pelo IPHAN em nenhum dos livros de registros para bens imateriais brasileiros. No entanto, a cachaça é Patrimônio Histórico Cultural do Estado do Rio de Janeiro, garantido pela Lei 6.291/12, daquele estado. Enquanto a Lei 16.688/2007 concede, ainda, à Cachaça de Alambique de Minas o título de Patrimônio Histórico e Cultural de Minas Gerais. (COSTA, 2014, n.p.).

Não obstante, através de legislação, notadamente os “Decreto da Cachaça” e “Decreto da Caipirinha”, a Presidência da República envidou esforços no sentido de amparar legalmente o destilado e promover a sua preservação e a identificação como bebidas tipicamente brasileiras:

[...] Em 21 de dezembro de 2001, o então presidente Fernando Henrique Cardoso, através do decreto 4.062, define as expressões "cachaça", "Brasil" e "cachaça do Brasil" como sendo indicações geográficas. Em seu artigo primeiro, estabelece que “o nome ‘cachaça’, vocábulo de origem e uso exclusivamente brasileiros, constitui indicação geográfica para os efeitos no comércio internacional” e no artigo terceiro determina que “o uso das expressões protegidas ‘cachaça’, ‘Brasil’ e ‘cachaça do Brasil’ é restrito aos produtores estabelecidos no país”. Outra importante ação do Estado foi a elaboração do decreto nº 4.851, de 2 de outubro de 2003 que estabelece que “a caipirinha é a bebida típica brasileira com graduação alcoólica de quinze a trinta e seis por cento em volume a vinte graus Celsius obtida exclusivamente com Cachaça, acrescida de limão e açúcar”. Dessa forma, a

¹ A *representação* não é o real vivido, mas aquilo que determinada sociedade ou segmentos sociais concebem ou querem imprimir e deixar marcado sobre esse real. Acerca do conceito e seus tratamentos no campo da História, ver: CHARTIER (1988) e RICOUER (2012).

² Sobre os bens de cultura imaterial e os processos adotados para a sua preservação, consultar COSTA (2014).

cachaça e a caipirinha são apropriadas como atrativos culturais brasileiros, contribuindo para sua preservação como patrimônio cultural imaterial. (DE SIQUEIRA; DIAS, 2013, n.p.).

Trata-se, é claro, de um esforço empreendido pelo Estado, ao lado dos produtores de cachaça e das organizações como o PBDAC – Programa Brasileiro de Desenvolvimento da Aguardente de Cana, Caninha ou Cachaça_ e a ABRABE, Associação Brasileira de Bebidas, para valorização do produto no mercado internacional.

Por suposto, este esforço exige uma “reinterpretação” simbólica da cachaça, capaz de deslocá-la de suas correlações *históricas* com os negros, os pobres e demais excluídos sociais. Neste movimento, os grupos responsáveis por sua produção e aos quais interessa sua comercialização internacional, constroem *uma nova representação* acerca da cachaça, na tentativa de apagar a simbologia anterior de “bebida exclusiva dos extratos mais baixos da sociedade” e “veículo de criminalidade e indolência”, identificando-a como um “patrimônio de cultura” que pertence *à todos*. Assim, ao reinterpretá-la como elemento agregador de valores culturais, partilhados indistintamente pelos *brasileiros*, igualmente jogam para o esquecimento a violência das práticas sociais que originaram a sua produção no Brasil: o tráfico de negros e a manutenção da própria escravidão.

Ao eleger a *cachaça* como objeto de estudo, o presente trabalho não a concebe como uma espécie de “sujeito” constituído como ator numa “história da cachaça”³, como sugere Avelar (2009), mas como um *produto de cultura* que deriva de práticas sociais específicas. Construídas *no tempo e no espaço*, estas práticas geram *representações* igualmente localizadas, conforme observa Chartier:

[...] As *representações* do mundo social [...], embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam. Daí, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza [...] As percepções do social não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar um projeto reformador

³ AVELAR, Lucas Endrigo B. O sujeito “cachaça” e a história “arqueológica”. ANPUH – XXV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – Fortaleza, 2009.

ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas. (CHARTIER, 1988, p.17).

Um olhar atento às representações construídas durante a trajetória histórica de produção da cachaça no Brasil, revela que as mesmas foram forjadas “de cima para baixo”, por atores exógenos aos sujeitos sociais aos quais a cachaça, simbolicamente, foi aproximada ou distanciada. Dito de outra forma, tanto a representação negativa da cachaça (quando ligada aos excluídos) quanto a representação positiva (quando afastada destes), originam-se de grupos, social e economicamente, distintos das camadas populares. Da mesma forma, estas representações ligam a bebida tanto aos espaços de sociabilidade quanto aqueles destinados ao sagrado.

Ao se perguntar acerca das “representações” da *cachaça*, este trabalho buscou problematizar a questão a partir de um ponto de vista diferente daquele revelado pela historicidade da sua produção. Indagou-se acerca do olhar constituído *internamente*, *dentro* do universo de uma experiência cultural específica, partilhada especialmente pelas camadas populares, às quais originalmente a cachaça se destinava e às quais permanece simbolicamente ligada. Afinal, qual é o papel da cachaça no ritual afro-brasileiro? Qual a sua importância? Ela pode ser entendida como o elo que possibilita o vínculo com o sagrado, portanto incita o imaginário simbólico que permite acesso ao espiritual?

Dentro da problematização proposta, observou-se que as representações “negativas” e “positivas” da cachaça, ligadas ao seu consumo comum, são facilmente detectadas no cotidiano. No entanto, além destas, outras representações e significados eclodem do interior de práticas culturais, peculiares às camadas populares: aquelas relacionadas às *experiências* do *sagrado*, sobretudo nos cultos de matriz africana. Parte daqui, portanto, nossa preocupação em compreender a relação entre a cachaça e o sagrado afro-brasileiro.

Através de nossa própria trajetória de pesquisa⁴, observamos que existe uma

⁴ A cachaça faz parte de nossas reflexões acadêmicas desde a graduação em História, abordada em nossa monografia de final de curso. No mestrado, o tema foi novamente revisitado, gerando o trabalho: SILVA, Floriana Rosa da. **Na embriaguez da cachaça**: produção, imaginário e marketing (Minas Gerais – 1982-2008). 2009. 112 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós - Graduação em História, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia 2009.

extensa bibliografia sobre o tema, que vai do folclore à teses acadêmicas nas mais diferentes áreas: ciências humanas e sociais, química, agronegócios, engenharia florestal, meio ambiente, manuais de cachaças, dicionários, etc. Todavia, poucos são os estudos que se preocuparam com os vínculos entre a cachaça e os rituais afro-brasileiros, nos quais ela é presença constante. Quando esta correlação é abordada pelos estudiosos, na maioria das vezes aparece de forma ilustrativa e não aprofundada.

Uma primeira referência encontramos, é claro, em Câmara Cascudo. Em seu *Dicionário do Folclore Brasileiro*, publicado originalmente em 1954, ao definir o verbete *cachaça*, o autor observa que: “[...] ela está em toda a parte [...] nos rituais dos terreiros, nos despachos, nos candomblés, nas encruzilhadas. (CASCUDO, 1984, p. 91). Retomando o tema em 1968, no *Prelúdio da Cachaça* Cascudo dedicaria um capítulo às correlações entre a bebida e as práticas cerimoniais. Neste, destacaria mais uma vez a importância que a bebida assume em diversos cerimoniais religiosos, nos quais inclui o *africano*. Porém, a ligação entre a cachaça e a matriz de culto africana, que migraria para o Brasil por meio da escravização dos negros, é referenciada em capítulo destinado à “Técnica”, quando afirma:

A cachaça penetrou o cerimonial religioso, integrando-se no patrimônio oblacional africano. *N’Zambi, Calunga, Mulungu*, bebem a aguardente. Pela África oriental, notadamente Moçambique, as Rodésias, a garrafa despejada no chão é suprema oferta aos *Muzimos* temerosos antepassados, propiciadores de êxitos. Pelos Congos e Guiné não há homenagem aos mortos eminentes sem aguardente derramada. Aplaca a fúria das almas inquietas e ciumentas. (CASCUDO, 1986, p.47-48).

Outra abordagem encontramos em Renato Ortiz, numa primeira exposição feita em 1976 do que se tornaria um trabalho clássico sobre a Umbanda no Brasil: *A morte branca do feiticeiro negro*, publicada em 1978. Ao refletir acerca da integração e da legitimação da Umbanda na sociedade de classes brasileira, Ortiz chama a atenção para a presença da cachaça nos cultos. Neste caso, correlaciona-a apenas ao fenômeno da possessão e tal qual Cascudo (1986) destaca a *ingestão* da bebida pelas entidades que se apresentam nos terreiros. Diferente, porém, salienta a sua dimensão classista e “evolutiva”, em conformidade com os parâmetros do espiritismo kardecista:

[...] Os valores de classe penetram e tal forma a prática religiosa, que mesmo

a bebida oferecida aos espíritos passa a ser avaliada por critérios ideológicos. Nos cultos onde esta prática é permitida, existe um verdadeiro gradiente alcoólico que corresponde ao gradiente de evolução espiritual. A cachaça, bebida do povo, é considerada como “bebida de pouca luz”, vulgar, a mais inferior de todas (ela é servida, geralmente, às entidades atrasadas, os exus); o gradiente se complica, com a cerveja, vinho, para atingir a champanhe, bebida de ricos, onde o álcool se destila para atingir o seu grau máximo de espiritualidade. [...] Uma Pomba-Gira bebe champanhe, em taça de cristal, quando “desce” numa tenda classe média, ela deve porém se conformar com uma garrafa de cachaça, quando se manifesta, num terreiro popular. [sic]. (ORTIZ, 1976, p.122).

Nosso olhar sobre os vínculos entre a cachaça e os cultos afro-brasileiros, se aproximam mais da leitura apresentada por Melina Sousa Gomes quando se debruçou sobre o uso ritualístico do álcool na Umbanda. Embora a cachaça apareça nas reflexões da autora subsumida ao uso genérico do álcool, em *Trabalha quem pode, bebe e canta quem tem juízo: etnografando o uso ritualístico do álcool em um terreiro de umbanda* – dissertação defendida em 2014 –, Gomes se propõe a observar seus usos para além da ingestão pelas entidades. Nesse sentido, destaca:

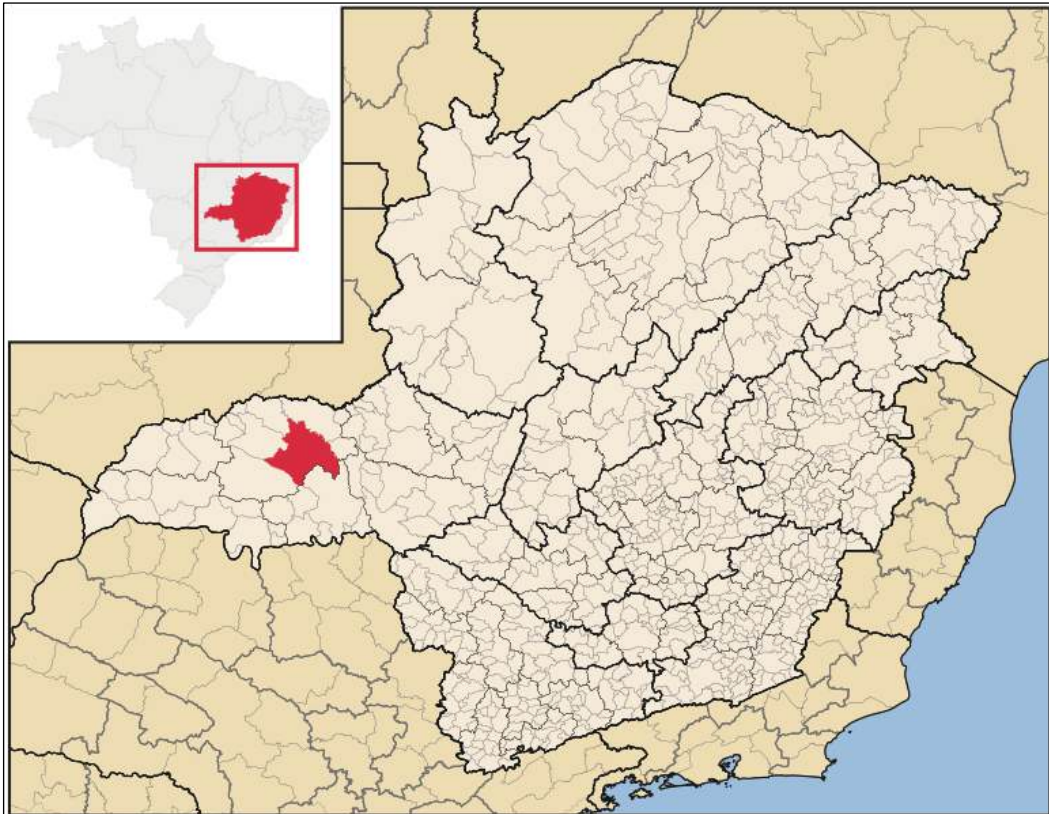
[...] Outros sentidos para a bebida que não o de confraternização também são discutidos, principalmente a partir da fala dos entrevistados. Por enquanto, o que posso inferir enquanto adepta, etnógrafa e estudiosa da doutrina tanto acadêmica quanto espiritualmente, são os de a) limpeza e cura; b) confirmação de votos e agradecimento e c) identificação [...] (GOMES, 2014, p.23).

A despeito de nossa interpretação se aproximar da apresentada por Gomes (2014), nossa própria relação acadêmica e pessoal com o tema da *cachaça* nos impulsionou a refletir sobre o seu papel *específico*, dentro dos cultos de matriz afro-brasileira. Sabendo da importância da religiosidade afro, no contexto da cultura popular, cuja identidade e possibilidade de pertencimento remete para nosso passado escravocrata, marcado até hoje pela violência, consideramos fundamental compreender a “alquimia do sagrado” que transmuta a cachaça no interior desses cultos. Obviamente, a amplitude deste universo sagrado exigiu adequações e recortes, que foram dados no próprio desenrolar de nossa pesquisa. Por este motivo, cabe, portanto, apresentar esta trajetória.

Nosso esforço de pesquisa se concentrou na cidade de Uberlândia, localizada na região do Triângulo Mineiro, em Minas Gerais. Do ponto de vista das representações,

inclusive o “posicionamento privilegiado” do município faz parte de uma intrincada teia discursiva, tecida pelas elites locais, com vistas a garantir ganhos políticos e econômicos. Para assegurar a hegemonia de seu discurso e o reconhecimento dele na realidade concreta, estas elites não se furtaram em disciplinarizar o espaço urbano ou adequar as vias de acesso à cidade⁵.

MAPA 1. Localização de Uberlândia no estado de Minas Gerais



Fonte: Abreu (2006).

Do ponto e vista religioso, o censo de 2010 revelou que a quantidade de adeptos das religiões de matriz afro no município, mostra-se sensivelmente menor do que os seguidores das religiões cristãs. Em termos numéricos, o Censo registrou as seguintes auto declarações: *Católicos: 330.564; Evangélicos: 152.411; Espíritas: 44.817; Umbanda, Candomblé e outras religiosidades afro: 3.21.*

Os números apresentados pelo Censo, causam estranhamento sob diversas

⁵ Sobre o tema, consultar o trabalho seminal de MACHADO, Maria Clara Tomaz. **A Disciplinarização da Pobreza no Espaço Urbano Burguês: assistência Social Institucionalizada - (Uberlândia - 1965 a 1980).** 1990. Dissertação (Mestrado em História). São Paulo: Universidade de São Paulo; e ainda: LOPES, Valéria Maria Queiroz Cavalcante. **Uberlândia: histórias por entre trilhas, trilhos e outros caminhos: memórias, construção e apropriações dos espaços.** Uberlândia, EDUFU, 2010.

formas. Ainda que a quantidade de evangélicos encontre respaldo na observação empírica de templos destinados aos cultos neopentecostais, tanto a identificação das elites uberlandenses com o kardecismo, quanto as vivências sócio culturais relativas à prática de cultos afro, efetivamente destoam do que foi apresentado pelo Censo.

Este estranhamento seria comprovado recentemente por Lima (2018), em pesquisa empreendida sobre as comunidades de terreiro no município de Uberlândia. O autor demonstrou que a quantidade de espaços destinados aos cultos afro-brasileiros é expressivamente maior do que aqueles destinados ao catolicismo ou o kardecismo.

Embora Lima (2018, p.81) deixe claro que apresenta resultados parciais, até o momento o pesquisador mapeou 218 (*duzentos e dezoito*) “Comunidades Tradicionais de Terreiros”, “contra” 92 (noventa e dois) locais de culto espírita kardecista e 121 (cento e vinte e um) locais de culto católico. Ressalte-se, ainda, que pelo menos 07 (sete) centros kardecista admitem trabalhar com pelo menos 01 entidade espiritual de matriz afro-brasileira⁶.

A certeza de que os espaços destinados aos cultos afro-brasileiros eram sensivelmente maiores do que o IBGE, e a própria representação de Uberlândia faziam supor, impulsionou nossa pesquisa. Deste modo, no entrecruzamento de nossa experiência acadêmica com o tema da cachaça e do interesse pessoal pelos cultos afro-brasileiros, a pesquisa começou a tomar forma.

Para dar início ao trabalho, foi necessário identificar os locais de culto. Para tanto, partimos da indicação dos sujeitos que conhecíamos e também da burocracia municipal, em busca de uma listagem produzida pela Secretaria Municipal de Cultura. Em 2016, tomamos contato com 125 (cento e vinte e cinco) terreiros, listados como “*Entidades Religiosas Afro*”. Embora o número fosse razoável, nosso conhecimento pessoal acerca do universo de cultos existente na cidade, nos dava a

⁶ No que diz respeito à comparação com os espaços destinados à prática da fé evangélica, Lima (2018) chegou a um número sensivelmente maior: 400 (quatrocentas unidades). No entanto, a desproporção numérica, por si só, insta novas pesquisas. Se por um lado os grupos evangélicos estão longe de ser hegemônicos, por outro existem indicativos muito claros de reelaboração de práticas derivadas de cultos afro-brasileiros, em especial a Umbanda. Assim, ainda que exista um policiamento dos templos de matriz afro-brasileira por grupos neopentecostais, por outro lado muitos dos sujeitos convertidos são egressos de cultos de matriz africana. Sobre o tema, consultar Silva (2007).

sensação de que a listagem da Secretaria estava aquém da realidade. Nossa sensação foi relativamente apaziguada quando, no mesmo ano, o pesquisador Jeremias Brasileiro compartilhou conosco uma outra lista, realizada em 2013, na qual constavam 212 locais de cultos afro-brasileiros, separados por bairros.

Metodologicamente, nossa pesquisa partiu das listagens citadas acima as quais contemplavam os espaços já indicados por sujeitos conhecidos. Das listas produzidas pela Secretaria Municipal de Cultura e por Jeremias Brasileiro, destacamos *cinquenta casas*, escolhidas aleatoriamente, tendo por critério apenas a maior diversidade de bairros. Feita a seleção preliminar, passamos à visitação, à observação e à participação nos rituais. Como estratégia de abordagem, entendíamos que seria necessário, primeiro, nossa interação nos cultos e ritos para que, posteriormente, pudéssemos selecionar ao menos 02 (dois) terreiros de cada registro afro-brasileiro, para que pudéssemos, enfim, proceder à coleta de dados.

De imediato, nossa observação revelou que *todos os terreiros visitados* utilizavam a cachaça em seus rituais. Não obstante, ao longo de nossas visitas e participação nos cultos, fomos percebendo que nossas escolhas nos conduziam, quase sempre, à terreiros nos quais se praticava a *Umbanda*. Por caminhos diferentes, chegávamos às mesmas conclusões que o trabalho de sistematização empreendido por Lima (2018) revelaria em escala municipal: a preponderância absoluta de cultos umbandistas na cidade de Uberlândia, conforme demonstra o quadro a seguir:

QUADRO 1. Comunidades Tradicionais de Terreiro – cidade de Uberlândia, MG.

Nação	Número de casas
Candomblé Ketu	30
Candomblé Angola	10
Candomblé Jeje	02
Umbandas	126
Omolocô	32
Ifá	04
Kardecistas * assumem trabalhar com pelo menos 01 entidade Originária de cultos afro-brasileiros	07
Não identificados	07
Total	218

Fonte: Lima (2018, p.74)

Dito de outra forma, nossa amostra empírica terminava por revelar *o todo*. Entretanto, importa registrar que mesmo naqueles espaços que se autodenominavam de *Candomblé*, encontramos não apenas a mistura ritualística com a Umbanda, demonstrando pouca separação entre uns e outros, mas também dias específicos dedicados à trabalhos de *Umbanda*. Este é o caso, por exemplo, do *Ilê Axê Egbe ti Uya*, conduzido pela Ialorixá Iyá Renilda O. Carvalho. Já em nosso primeiro encontro, nos disse que embora a casa fosse de *Candomblé*, abria-se para os trabalhos de Umbanda porque “[...] o *Candomblé* é muito caro, filha! E o povo não anda com tanto dinheiro assim. A Umbanda é mais barata. Assim podemos atender a todo mundo...”⁷. (CARVALHO, 12 dez. 2016).

Raciocínio similar pode ser feito nos cultos auto declarados de *Omolocô*, originados da fusão de preceitos do *Candomblé* e da Umbanda, conforme afirma Márcia Conti, no portal “Alma Umbandista”:

[...] Nesse culto os orixás possuem nomes yorubá (Nagô), onde seus Orikis (tudo aquilo que se relaciona ao Orixá) e seu Orukó (nome) são trazidos através do jogo de búzios ou Ifá. Muitas vezes os cultos Omolokôs são confundidos com Umbanda e muito de seus terreiros se auto intitulam Umbandistas pois além de adotar muitos rituais umbandistas e darem consulta com as linhas de trabalho da Umbanda, também adotam muitos preceitos do *Candomblé* [sic]. (CONTI, 2013).

Aliás, no próprio portal “Alma Umbandista” encontramos praticantes e líderes espirituais de *Omolocô* que definem o culto como *Umbanda Omolocô*. São os casos, por exemplo, de Luiza Amaral, em postagem de 6 de novembro de 2013 e Frederico de Oxalá, em postagem de 24 de dezembro de 2016. (Cf. CONTI, 2013). Já em Uberlândia, nosso lócus de pesquisa, os cultos de *Omolocô* são sintomaticamente chamados de *Umbandomblé* ou de *Umbanda Traçada* (com o *Candomblé*).

Para a realização da pesquisa de campo, selecionamos da amostragem inicial um total de onze terreiros, utilizando os seguintes critérios: o uso da cachaça nos rituais,

⁷ Comparativamente, os adereços e oferendas utilizadas no *Candomblé* podem ser mais caros do que aqueles utilizados nos ritos de Umbanda. Se para a manifestação dos Orixás no *Candomblé* utiliza-se um guarda roupa que inclui saias profundas, saiotes e rendas, no caso das manifestações em Umbanda o aspecto cenográfico recai sobre adereços simples, indicativos das entidades – chapéus, bengalas, cocares e guias coloridas – e vestimenta branca. Raciocínio similar se faz para as oferendas. No *Candomblé*, a depender do Orixá, a oferenda conta com comidas específicas e carnes de animais de quatro patas. Em Umbanda, não raro, cachaça, velas e farofa atende a maioria das necessidades de oferenda.

abertura para a pesquisa e auto nomeação do culto. Conforme apresentado no quadro 2, a seguir, para a presente tese destacamos 06 (seis) espaços voltados à prática da *Umbanda e da Umbanda Omolocô*, pelas razões dispostas anteriormente.

QUADRO 2. Seleção de Terreiros para pesquisa. Uberlândia, MG -2016.

Casa	Seguimento	Líder Espiritual	Dias dos ritos	Bairro
Tenda Espírita Pai Sarapião Ribeiro de Ogum de Ronda	Umbanda	Durvalina Gonçalves de Souza; Weberson de Souza Ferreira	Segunda e sexta	Bom Jesus
Tenda Coração de Jesus	Umbanda	Maria Irene Arantes; Mirelli Arantes Silva Ferreira	Quarta	Martins
Casa de Oração Imaculada Conceição Aparecida Abaçá de Nanã Oxum	Omolocô	Zelador Pedrinho de Nanã; Maria dos Reis; Gladstone Cesar Nascimento	Segunda, sexta e quarta (banhos)	Morumbi
Centro Nos Campos de Humaitá Abaçá de Ogun Megê	Omolocô	Zelador Manoel Messias Santana	Quarta	Jardim Brasília
Tenda do Pai Antônio	Umbanda	Pai Carlos José de Freitas	Segunda, Quarta e Sexta. Atendimento individual e particulares: de segunda à sexta	Taiaman
Tenda São Sebastião, Pai Joaquim D'angola e Exu Marabô	Umbanda	Dione Henrique Santos Batista	Segunda e sexta	São Francisco

Fonte: Elaborado pela autora, a partir dos dados da pesquisa (2017).

Selecionados os locais de culto, participamos ativamente dos ritos sempre que nos foi permitido⁸. Dado o caráter do nosso objeto, a pesquisa empreendida em muito se aproximou dos procedimentos metodológicos, pertinentes à etnografia, de *observação participante*. Logo, procuramos vivenciar as práticas culturais nos seus *próprios termos*, com o objetivo de enxergar os ritos e a importância que a cachaça assumia neles, sob o ponto de vista dos sujeitos que estavam sendo observados.

⁸ Além dos seis templos destacados no quadro, observamos, participamos e registramos entrevistas de áudio visual em 05 (cinco) templos devotados ao Candomblé: *Tenda Rei Congo*, no Bairro Granada; *Ilê Lagbara Oniséguino Obaluayie*, no Bairro Bom Jesus; *Ilê Axê Egbe ti Uya*, no Bairro Jardim América; *Ifá Kayode Odesinã*, no Bairro Cazeca, *Ilê Axe Alaketu Omiosun Alade (Asé Corumbá)*, no Bairro Jardim Europa. Toda esta documentação, inclusive aquela utilizada neste trabalho, será disponibilizada para futuros pesquisadores, através de canal eletrônico, em processo de criação.

A despeito disso, nossa imersão na prática ritualística dos terreiros não nos transformou “no outro” cultural observado. Ao longo da pesquisa, nos colocamos na perspectiva indicada por Becker (1994), para quem o observador participante “[...] “observa as pessoas que está estudando para ver as situações com que se deparam normalmente e como se comportam diante delas” (BECKER, 1994, p.47). Por esta razão Beaud e Weber (2007) aconselham que não se escolha um “[...] tema muito familiar, pois a técnica mais segura da pesquisa etnográfica continua sendo se descentrar para ver o mundo social de outra forma e para descobrir, sob os fatos aparentemente banais, naturais, evidentes, relações sociais, uma história; pois a desambientação permite uma conversão no olhar [sic]”. (BEAUD e WEBER, 2007, p.33).

Contudo, o contato com os sujeitos é sempre *relacional*. Os “sujeitos” dos quais falamos em texto, de forma distanciada, são na verdade pessoas, homens e mulheres com histórias de vida, de prática e de fé que no contato com o pesquisador criam laços e alimentam expectativas, inclusive com relação à pesquisa acadêmica. Vale lembrar que uma vez recebidas na *Tenda Espírita Pai Sarapião Ribeiro de Ogum de Ronda*, um dos dirigentes, Weberson de Souza Ferreira, o “Webinho”, abriu todos os espaços do terreiro para a pesquisa, nos dizendo:

[...] Aqui ó! Podem ver, podem filmar. Eu quero que vocês vejam, eu quero que vocês mostrem no trabalho de vocês, que aqui não tem nada escondido, aqui não temos nada que não possa ser visto, aqui não tem nada de errado! Temos aqui, nossas imagens, imagens das entidades que cultuamos. Podem usar no trabalho de vocês, eu quero que as pessoas vejam que a Umbanda não tem nada que precise ser escondido. (FERREIRA, W., 02 fev.2017).

A postura assumida por Webinho com relação à nossa pesquisa, foi reproduzida pela maioria dos dirigentes dos quais nos aproximamos e expusemos, desde o início da observação, nossa intenção de pesquisa. No entanto, no campo das expectativas, na medida em que fomos nos aproximando e ficamos cada vez mais próximos do universo religioso que pesquisávamos, houve, por parte dos dirigentes, a adoção do *limite*. Para ir além, e adentar o conhecimento do *sagrado*, se fazia necessário à *pessoa que observa* transformar-se também no *sujeito observado*, ou seja: converter-se religiosamente. Neste momento, então, executamos o movimento de “retorno” à posição de pesquisadora, reconhecendo e *respeitando* os limites impostos pela própria comunidade de santo.

Os dados da observação participante foram rigorosamente anotados em um “Diário de campo” e fizeram parte do registro documental da pesquisa. Além destes, também produzimos um rico acervo de documentação áudio visual que registrou cultos, atendimentos e entrevistas com dirigentes, consulentes, médiuns e entidades. Estas últimas, ouvidas através do fenômeno da possessão, nos permitiu registrar orientações e atendimentos⁹.

Finalmente, cabe lembrar que também foi produzido um rico acervo imagético, composto pela pesquisadora e por compartilhamento dos sujeitos – pessoalmente e através das redes sociais, como Facebook – e que foram fundamentais para as reflexões tecidas no presente trabalho. Tomamos a fotografia dentro da compreensão posta por Silva (2000), quanto à pesquisa etnográfica em cultos afro-brasileiros. Conforme observa o autor, a fotografia permite “[...] materializar o momento mágico do ritual e leva-lo para fora do terreiro, por meio da exposição imagética e justamente neste trânsito, de dentro para fora, a imagem fotográfica pode ser representada para significar e [também] legitimar o ritual”. (SILVA, V., 2000, p.176).

As reflexões promovidas pela análise documental, amparada pela leitura de uma bibliografia pertinente às temáticas tratadas, foram dispostas em cinco capítulos. A título de contextualização, primeiramente procuramos apresentar ao leitor a *cachaça*, o elemento que nos levou aos terreiros de Umbanda, cujos usos e sentidos procuramos observar. Dessa maneira, em nosso primeiro capítulo, intitulado “*Da exclusão à positividade: aspectos da trajetória da cachaça no Brasil*”, registramos o processo histórico de *construção das representações* da cachaça, observando sua trajetória de bebida de excluídos à tentativa de correlacioná-la a uma “identidade nacional”.

Como nossa pesquisa se propõe a observar as utilizações da cachaça nos ritos afro-brasileiros de Umbanda, também a título de contexto julgamos pertinente dedicar nosso segundo capítulo ao processo de construção da Umbanda no Brasil. Em “*Religião de negros filhos de santo*”, demonstramos como a cachaça e a prática

⁹ Para referenciar o registro oral das entidades ouvidas na pesquisa, optamos por seguir a regra assumida pelo “Guia de Normalização de Trabalhos Técnico Científicos” publicado pela Editora da UFU, no que diz respeito à obras psicografadas: destaca-se a nomenclatura da entidade e do médium, através do qual ela “fala”. Para conferir, consultar: FUCHS, et.al., 2013, p.213.

dos feitiços se configuraram, juntas, em importantes instrumentos de resistência à escravidão. Além disso, buscamos compreender o processo de transformação da antiga religião dos bantus, a ‘Nbandla, até o seu “branqueamento” kardecista no século XIX o que levaria, enfim, à “Umbanda de Linha Branca” e sua “sombra”, a Quimbanda.

A parte relativa à análise da documentação arrolada nos seis terreiros destacados, está apresentada nos capítulos subsequentes. No terceiro capítulo, *Espaços, sujeitos, cachaças e axés* procuramos compreender os espaços dedicados ao culto de Umbanda dentro do tecido urbano do município de Uberlândia, os sujeitos e os motivos que os levam aos terreiros. Uma vez delimitados os terreiros na cidade, apresentamos dentro deste universo mágico os sentidos que a cachaça possui.

A discussão adentra o interior dos templos umbandistas no quarto e quinto capítulos. No capítulo quatro, *“Cachaças, Cantos e Curas”*, observamos os usos e os sentidos dados à cachaça nos atendimentos feitos pelas entidades da “direita” – Pretos Velhos, Caboclos e Baianos – e aquelas localizadas no “entremeio” das bandas, notadamente os malandros representados pela entidade “Zé Pilintra”. No capítulo cinco, *“Laroiê Exu, Exu é Mojubá!”* – destacamos, especificamente, os usos dados à cachaça nos ritos dedicados aos Exus, as entidades que na tradição afro-brasileira são as responsáveis por reconectar os homens ao sagrado.

A título de conclusão da pesquisa, apresentamos em nossas *Considerações Finais* uma síntese do trabalho desenvolvido, procurando responder ao nosso objetivo de pesquisa.

CAPÍTULO 1

DA EXCLUSÃO À POSITIVIDADE: ASPECTOS DA TRAJETÓRIA DA CACHAÇA NO BRASIL

1.1. A bebida dos excluídos

A “cachaça” é um destilado alcoólico, derivado da *cana-de-açúcar*. Considerada a mais brasileira das bebidas, é consumida de norte a sul do Brasil possuindo uma relação intrínseca com a história econômica e cultural do país. Embora não seja possível determinar o ano de seu “surgimento”, é pertinente relacioná-la com o nascimento e a expansão das lavouras de cana.

A cana-de-açúcar é uma gramínea perene e alta, do gênero *Saccharum*, tribo *Andropogoneae*, nativa das regiões tropicais do sul da Ásia e da Melanésia. Atinge de dois a seis metros de altura e devido ao alto teor de sacarose presente em seus colmos, é apropriada para a produção de açúcar, álcool ou aguardente. De acordo com Gilberto Freyre, foi introduzida no Brasil no início do século XVI sendo trazida pelos colonizadores portugueses da Ilha da Madeira, onde praticavam o cultivo da cana e a produção de açúcar desde o século XV.

FIGURA 1. Escravos negros trabalhando na colheita da cana de açúcar, Antígua/ Aquarela de William Clark



Fonte: O Quilombo (2016).

A lavoura canavieira ocuparia primeiro o Nordeste, se espalhando posteriormente pelas demais regiões do Brasil. Dentro das diversas etapas econômicas que marcaram a história do país, a produção da cana faz parte do “ciclo do açúcar” constituído no período colonial e assentado sobre a grande propriedade, a monocultura e o braço escravo. Ainda conforme Gilberto Freire,

[...] O açúcar assim produzido logo superou, em importância, a madeira de tinta que vinha dando valor econômico ao Brasil na Europa; e que já lhe dera o próprio nome: Brasil. O açúcar passou a dar renome ao chamado Brasil. Mais do que nome: renome. O Brasil, terra do açúcar, tornou-se mais famoso que o Brasil terra de madeira de tinta. Mais famoso, mais importante e mais sedutor: no açúcar estava uma fonte de riqueza quase igual ao ouro. (FREYRE, 1987, p.35).

Quem primeiro registrou a feitura do açúcar e seus derivados, *inclusive a cachaça*, foi o Padre João André Antonil. Na obra clássica de 1711, “*Cultura e Opulência do Brasil*” – aliás, recolhida e queimada no mesmo ano de sua publicação¹⁰–, o autor nos oferece a seguinte narrativa:

[...] Guindando-se o sumo da cana (que chamam caldo) para o prol da guinda, daí vai por uma bica a entrar na casa dos cobres; e o primeiro lugar em que cai é a caldeira, que chamam do meio, para nela ferver e começar a botar fora a imundícia com que vem da moenda. O fogo faz neste tempo o seu ofício, e o caldo bota fora a primeira escuma, a que chamam cachaça, e esta, por ser imundíssima, vai pelas bordas das caldeiras bem ladrilhadas fora da casa, por um cano enterrado, que a recebe por uma bica de pau, metida dentro do ladrilho que está ao redor da caldeira, e vai caindo pelo dito cano em um grande cocho de pau e serve para bestas, cabras, ovelhas e porcos; e em algumas partes também os bois a lambem, porque tudo que é doce, ainda que imundo, deleita.[...] Finalmente, tanto que o mestre do açúcar julgar que a meladura está limpa, o caldeiro, com uma pomba, bota o caldo, a que já chamam mel, no prol grande, que chamam prol do melado, e está fora do fogo, mas junto à mesma caldeira, donde o coam para outro parol mais pequeno, que chamam parol de coar, com panos coadores estendidos sobre uma grande. E, para que não caia alguma parte dele na passagem de um parol para outro, e se perca, botam-lhe uma telha, de forma de purgar, que, com o seu arco e volta abarca aos beijos de ambos os paróis por onde corre o caldo que cai no passar da pomba e vai dar em um ou em outro parol, e, desta sorte, nem uma só pinga

¹⁰ A obra foi recolhida e queimada por ordem régia de 20 de março de 1711, em razão do governo português de D. João V se opor à divulgação das riquezas da colônia brasileira, sobretudo as de origem mineral, o que era amplamente detalhado pelo autor. Poucos exemplares restaram. No Brasil, registram-se três exemplares: dois na Biblioteca nacional e um na Biblioteca de Direito de São Paulo. Conferir TAUNAY, Affonso D’Escragnolle. Introdução à Cultura e opulência do Brasil. In: ANTONIL, A. J. **Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas**. São Paulo: Itatiaia, 1982.

se perde daquele doce licor, que bastante suor, sangue e lágrimas custa para se juntar [sic, grifos nossos] (ANTONIL, 1982, p. 120 -121).

Embora Antonil tenha descrito em detalhes o processo de fabricação do açúcar e derivado dele, o da cachaça, pouco se sabe do processo histórico que deu origem ao destilado. O tema faz parte de um rico imaginário que teve seu registro feito por grandes folcloristas como Luís da Câmara Cascudo, Mário Souto Maior, José Calasans, Joaquim Ribeiro e Antônio de Oliveira Mello.

Em diferentes trabalhos, estes estudiosos registraram tanto a diversidade de nomes com que a cachaça é conhecida no Brasil – cagassa, garapa azeda, garapa doida, aguardente, aguardente da terra, pinga, branquinha, a marvada, a danada...– quanto as lendas construídas pela cultura popular que opõe a bebida ao *açúcar*, numa interessante disputa entre o bem e o mal.

Como exemplo, citamos Mário Souto Maior e sua transcrição de uma lenda recolhida por Alfredo Brandão, em Alagoas:

[...] Diz que “Nosso Senhor Jesus Cristo corria uma vez por estrada, fugindo dos judeus. Morria de fome e de sede, debaixo de um *solão* enorme. Já não aguentava mais de cansaço quando avistou um canavial. Então escondeu-se entre as suas fôlhas, refrescou do calor, descansou, chupou uns gomos e matou a fome. Ao retirar-se, estendeu as mãos sobre as canas e as abençoou, prometendo que delas o homem haveria de tirar comida boa e doce. [...] No outro dia, à mesma hora, o diabo saiu das fornalhas do inferno, com os chifres e o rabo queimados, galopando pela estrada foi dar no mesmo canavial. Vendo o verde das canas entendeu de refrescar e espojar-se nas fôlhas. As canas, porém, atiraram-lhe pêlos, começando êle a coçar-se. [...] Furioso, cortou um gomo e começou a chupar; mas o caldo estava azêdo, e caindo-lhe no gôto queimou-lhe as goelas. O diabo então danou-se e prometeu que da cana o homem haveria de tirar uma bebida tão ardente como as caldeiras do inferno. [...] E é por isso que a cana dá o açúcar, por causa da bênção de Nosso Senhor, e a cachaça, por causa da maldição do diabo,” conforme uma lenda que Alfredo Brandão colheu em Alagoas [sic]. (SOUTO MAIOR, 1971, p.15).

Se por um lado a *cachaça* é relacionada no imaginário popular à figura do mal, este mesmo imaginário a correlaciona diretamente aos negros e escravos. Sem dúvida, a cachaça representou um importante elemento na estruturação do tráfico negreiro, o que discutiremos mais adiante. No entanto, dentro daquele imaginário popular, a cachaça é, via de regra, creditada aos negros que foram escravizados no Brasil. A este respeito, em artigo intitulado “*A aguardente, a pinga e a mais idiota das lendas*”, Sérgio Rodrigues nos conta:

[...] Antigamente, no Brasil, para se ter melado, os escravos colocavam o caldo da cana-de-açúcar em um tacho e levavam ao fogo. Não podiam parar de mexer até que uma consistência cremosa surgisse. Porém um dia, cansados de tanto mexer e com serviços ainda por terminar, os escravos simplesmente pararam e o melado desandou! O que fazer agora? A saída que encontraram foi guardar o melado longe das vistas do feitor. No dia seguinte, encontraram o melado azedo (fermentado). Não pensaram duas vezes e misturaram o tal melado azedo com o novo e levaram os dois ao fogo. Resultado: o “azedo” do melado antigo era álcool, que aos poucos foi evaporando e formou no teto do engenho umas goteiras que pingavam constantemente, era a cachaça já formada que pingava, por isso o nome (PINGA). Quando a pinga batia nas suas costas marcadas com as chibatadas dos feitores ardia muito, por isso deram o nome de ÁGUA ARDENTE. Caindo em seus rostos e escorrendo até a boca, os escravos perceberam que, com a tal goteira, ficavam alegres e com vontade de dançar. E sempre que queriam ficar alegres repetiam o processo. Hoje, como todos sabem, a AGUARDENTE é símbolo nacional [sic]. (RODRIGUES, 2014, n.p.).

Na “lenda” descrita por Rodrigues retira-se o *saber* dos sujeitos “pré-escravidão”. É como se os negros não detivessem nenhum tipo de conhecimento com relação ao processo de fabricação de qualquer bebida, nem na África ou em qualquer outro lugar. Seriam os negros uma espécie de *tábula rasa*, uma página em branco, cabendo à eles apenas a obediência! Desta forma, nega-se à população escravizada o direito de ser sujeito de sua própria história, sendo qualquer conhecimento desenvolvido por eles fruto do “acaso” e, ainda, restrito ao imperativo de “cantar” e “dançar”.

FIGURA 2. Boneca de cachaça. Parte superior.



Fonte: Leite (2015).

FIGURA 3. Boneca de cachaça. Parte inferior.



Fonte: Leite (2015).

Em conformidade com aquele imaginário, os negros teriam uma espécie de “espírito cachaceiro”, intrínseco, que até hoje liga a cachaça à eles, de forma tão depreciativa quanto preconceituosa. As figuras 2 e 3, que veicularam em 2015 nas redes sociais, são um exemplo disso.

Por certo, existe uma relação íntima entre os negros e a cachaça. Entretanto, esta relação se dá através do processo que os escravizou. Como se sabe, a necessidade de mão de obra e a boa aceitação da aguardente de cana nos portos da costa da África fizeram com que a cachaça se tornasse moeda corrente na compra de escravos. Conforme garante Câmara Cascudo (1986),

[...] O tráfico da escravaria impôs a valorização incessante. Aguardente da terra, a futura cachaça, era indispensável para a compra do negro africano e ao lado do tabaco em rolo, uma verdadeira moeda de extensa circulação. Além de ser jubilosamente recebida pelo vendedor na costa d’África, figurava necessariamente como alimento complementar na trágica dieta das travessias do Atlântico. O escravo devia, forçosamente, ingerir, todos os dias, doses de aguardente, para esquecer, aturdir-se, resistir. Soldados e marinheiros através do oceano serviam álcool. Era um preventivo. (CASCUDO, 1986, p. 24).

Também Cascudo (1986) nos alerta que foram criadas estratégias para garantir o abastecimento de escravos, de tal forma que:

[...] Como os traficantes, voltando da África, vendessem as peças em portos estranhos aos da partida, os negociantes das praças abastecedoras, já em 1620 no Rio de Janeiro, conseguiram da Câmara que “nenhum navio pudesse carregar neste porto farinha de mandioca, que com a aguardente era o principal artigo de comércio para a África, sem deixar fiança de que em troca traria certo número de escravos negros” [...] (CASCUDO, 1986, p.24).

Observe-se que sem o carregamento de *aguardente* e de farinha de mandioca, a compra dos negros na costa da África não era tarefa simples. Desta forma, os traficantes de pessoas acabavam por se submeter à imposição da Câmara, garantindo a chegada de novas levas de trabalhadores escravos para o Brasil.

Uma vez confinados aos engenhos, os escravos permaneceriam ligados à cachaça tanto no trabalho quanto na sua dieta alimentar. A este respeito, a informação nos chega por meio de Antonil, que descreve o processo de fervura do caldo da cana para a feitura do açúcar:

[...] A espuma, também, desta segunda caldeira vai ao prol da espuma, e daí torna para a primeira ou segunda caldeira, até o fim da tarefa, e desta espuma tomam os negros para fazerem sua garapa, que é a bebida de que mais gostam e com que resgatam de outros seus parceiros farinha, bananas, aipins e feijões, guardando-a em potes até perder a doçura e azedar-se, porque então dizem que está em seu ponto para beber, oxalá com medida e não até se emborracharem. À derradeira espuma da última meladura, que é a última purificação do caldo, chamam claros, e estes, misturados com água fria, são uma regalada bebida, para refrescar e tirar a sede nas horas em que faz maior calma [sic]. (ANTONIL, 1982, p.120-121).

Tanto a garapa era utilizada para a alimentação, misturada à farinha, banana, mandioca e feijão, quanto, conforme observou o Padre Antonil, uma vez guardada em potes, deixada a “azedar”, era utilizada para se “emborrachar”, ou seja: *se embebedar*.

Ainda assim, o uso de bebidas derivadas da cana não foi prerrogativa dos negros escravizados. O próprio Antonil dá conta da utilização da garapa, sem fermentação, como bebida “*refrescante e capaz de tirar a sede*”, indicando com isso que era parte importante dos hábitos culturais do Brasil colonial. Como bebida alcóolica, capaz de embebedar, foi utilizada primeiro como a garapa azeda, conforme mencionado; mas, com o passar do tempo sua fabricação foi sendo aprimorada, passando a ser destilada em alambiques de barro e depois nos de cobre. O líquido foi introduzido pelos senhores de engenho junto à primeira refeição, à dieta alimentar dos escravos e também dos mais pobres. A garapa azeda, posteriormente batizada de *cagaça* pelos próprios consumidores, altamente calórica e depois fermentada, era garantia de resistência e de força para o trabalho ao longo do dia. (Cf. ALMEIDA, 2004).

Depois de fermentada, exercia a função de válvula de escape para se suportar o sistema de trabalho e as péssimas condições de vida que se impunha aos sujeitos escravizados. Da mesma forma, também fazia parte do cotidiano dos homens livres e pobres que embora “livres” submetiam-se à dinâmica da sociedade escravocrata.¹¹

Observando cartas de jesuítas e documentos produzidos entre 1540 e 1560, Ornellas (1978) afirma que já na primeira metade do século XVI a aguardente e os

¹¹ Sobre as precárias condições de vida na colônia. Ver: SOUZA, Laura de Mello. Formas provisórias de existência: a vida cotidiana nos caminhos, nas fronteiras e nas fortificações. In: **História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa/** Coordenador-geral da coleção Fernando A. Novaes; organização Laura de Mello e Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 1997. – (História da Vida Privada no Brasil - v. 1).

demais derivados da cana-de-açúcar, eram importantes complementos alimentares não apenas para os negros escravizados, mas também para os portugueses que se deslocavam à colônia. Desde o século XVI a cana já era o principal produto da economia do Brasil e prosperava a “olhos vistos” a indústria doméstica de seus derivados como melado, rapadura, açúcar e aguardente.

Não obstante, estes não foram os únicos motivos que fizeram da cachaça uma bebida de grande popularidade no Brasil. Além de alimento e válvula de escape, também era utilizada como medicamento. De acordo com a pesquisa empreendida por Câmara Cascudo, em 1649 a aguardente estava no auge de seu prestígio. Era a “água da vida”, servida como um defensivo para diversos males, receitada pelos médicos europeus como preventivo, revigorador e restaurativo da saúde humana. Da mesma forma, também era utilizada nos navios negreiros como “suplemento alimentar”, para “retirar friagem”, “acalmar” e manter o controle dos prisioneiros durante as longas travessias. (CASCUDO, 1983, p. 217).

Raciocínio semelhante pode ser aplicado ao processo de desbravamento do território, conforme indicou Laura de Mello e Souza (1997). De acordo com a autora, a vida cotidiana nos caminhos, nas fronteiras e nas fortificações aponta para a importância da cachaça nas entradas e bandeiras. A aguardente foi fundamental para a sobrevivência em locais inóspitos, uma aventura sem garantias, com pousos improvisados e ataques frequentes de insetos e animais peçonhentos.

[...] Quando os entrantes adoeciam, o próprio meio natural lhes fornecia o remédio: banha de animal para o reumatismo; dentes de jacaré para os ares; limões azedos para as fraquezas e deficiências vitamínicas; casca de jabuticaba para os cursos de sangue; angu e batatas para os desfalecimentos; jacus e jacutingas de “bom gosto e saudáveis”, por isso próprios à dieta dos enfermos; ervas diversas para as mesinhas – o tinguê terrestre, a caiapiá do campo, febrífugos poderosos, receitas conhecidas em todo o Brasil da época como “remédios de paulistas”. Havia ainda os medicamentos levados pelos viajantes: a pimenta malagueta e o gengibre para os saca-trapos; a aguardente com sal para as mordeduras de cobras; a triaga de vênica, que livrava “das malignas doenças. (SOUZA, 1997, p.53-54).

Sergio Buarque de Holanda (1994), também aponta a utilização da aguardente como medicamento, por volta de 1780 e 1790, nos sertões do Rio Negro, entre Cuiabá e São Paulo:

[...] De tal ponto de vista, pode dizer-se que a aguardente tomou o papel que, no reino, e entre nós sobretudo nos primeiros tempos da colonização, estava reservado ao vinho de uvas. Assim ficou sendo elemento indispensável no tratamento de indivíduos mordidos por cobras, e velhos depoimentos são acordes em atestar que fortalecia a eficácia curativa atribuída a ervas tradicionalmente empregadas para esse fim, como a própria raiz-preta. [...]A pretendida eficiência desse recurso assegurou à aguardente um prestígio singular em nossa medicina rural. Não só contra a peçonha de cobra, mas contra qualquer veneno, contra verminoses e, em geral, contra todos os ferimentos que pudessem redundar em corrupção e “criar matéria”, ela constituiu sempre, por assim dizer mezinha soberana e universal acatada. (HOLANDA, 1994, p.113-114).

Se é certo que a aguardente ajudaria a cortar o efeito do veneno de serpentes ou de outros animais peçonhentos, não podemos afirmar. Fato é que a bebida permaneceu nos hábitos dos brasileiros, servindo como medicamentos até os dias de hoje. Se não como o próprio medicamento, com certeza como catalisador, nas famosas “garrafadas”. Mesmo assim, apesar da relação inequívoca entre a cachaça e as “artes da cura”, pesaria mais o aspecto negativo correlacionado à bebida. Ligada à embriaguez, seria severamente perseguida ao longo da história do Brasil.

Na região das Minas do século XVIII, Diogo Lobo da Silva, membro do Conselho Ultramarino do Rei, afirmou que a bebida causava severos danos à saúde. Por este motivo, exigiu da Coroa medidas para diminuir a fabricação e o consumo dessa bebida em toda a América portuguesa. Essa preocupação, porém, foi recorrente, conforme demonstra o registro de João José Teixeira Coelho:

[...] Logo que as Minas foram descobertas, e se entraram a povoar, se fez nelas um grande número de Engenhos de destilar á aguardente de cana [e adita ter sido o Rei] informado de que estas Fábricas eram prejudiciais à Real Fazenda, porque nelas se ocupavam infinitas pessoas, que podiam empregar-se em outros Ministérios; e também constou ao mesmo Senhor, que as ditas Fábricas eram prejudiciais ao Sossego público o qual se perturbara com as desordens causadas pelas bebidas dos negros. [...] Os prejuízos destas Fábricas são evidentes, porque os Negros embebedam-se, e fazem mil distúrbios, e os Escravos, que trabalhavam nelas, podiam empregar-se na extração do Ouro. Na Capitania de Minas somente se deve trabalhar nas Lavras, e na cultura das terras, que produzem os gêneros necessários para o sustento dos Povos; e as águas Ardentes de Cana devem ir para Minas, das Capitánias de São Paulo, e do Rio de Janeiro, onde não há ouro; é certo que deste modo hão de ser mais caras, mas assim mesmo é conveniente para que os negros não possam beber tanta, e para que não sejam tantos bêbados [sic] (COELHO, 1903, p. 558-559).

Como se vê, creditava-se à cachaça uma série de prejuízos, pois “retirava mão de obra do trabalho das minas”, dado à embriaguez “dos negros”. Em 1714 foi proibida a instalação de novos engenhos de cana nas Minas Geraes. No entanto, em 1736, apesar das proibições anteriores e das que ainda estariam por vir, a produção continuava.

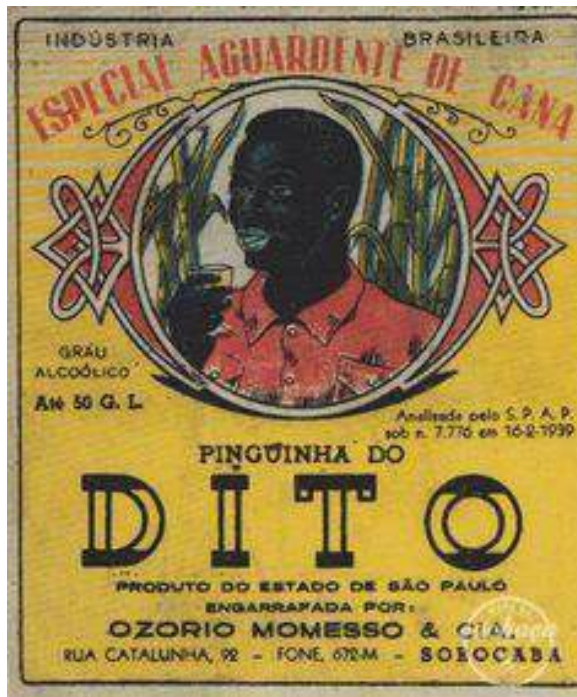
Neste período, havia mais de duzentos engenhos espalhados por todo o território. A preocupação das autoridades, acima de qualquer outra coisa, era com os prejuízos econômicos, pois a destruição da saúde dos escravos poderia causar ferimentos e até a morte, o que representava dano aos seus senhores. Embriagados, eram vítimas de acidentes. Além disso, a cachaça também funcionava como um incentivo para o desvio de ouro e pedras preciosas, trocados por bebida.

A tendência da Coroa foi proibir que se erguessem engenhos na região das Minas, fosse para produzir aguardente, açúcar, rapadura ou melado, uma vez que a produção dos três últimos itens poderia tratar-se de mero artifício para mascarar a produção de cachaça. (Cf. SILVA, 2001).

A despeito das ordenações proibindo a cachaça, houve uma grande oscilação quanto à severidade das proibições. Ora eram rigorosamente cobradas, ora eram afrouxadas, pois atingiam vários setores: da produção ao consumo. Por mais recorrentes que fossem as proibições impostas pelo sistema normativo, a bebida continuou a ser produzida e consumida em larga escala fazendo parte do cotidiano da população mineira. (Cf. SILVA, 2001).

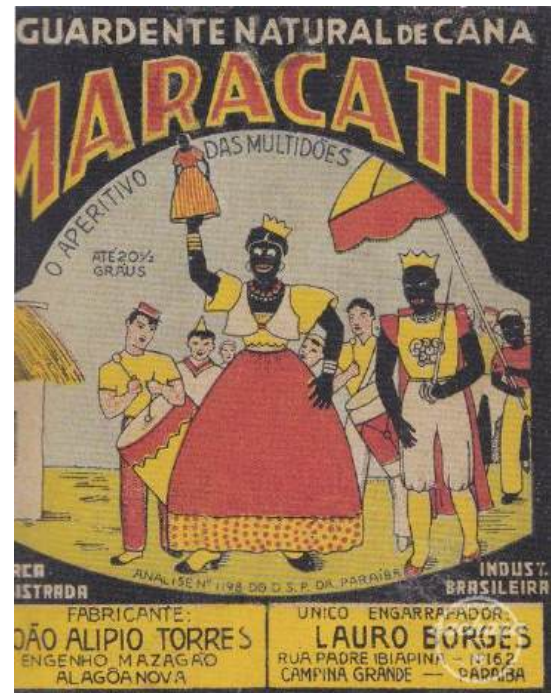
A cachaça era presença constante em festas, reuniões e ainda atenuava os sofrimentos e tensões da vida. Desde que não fosse consumida durante o trabalho, era vista pelas autoridades mineiras e pelos donos de escravos, muito mais como elemento de controle social do que como estímulo à desordem. Por este motivo, a cachaça entraria para o senso comum como uma bebida vulgar, de pobres e de negros. Como tal, colecionaria um riquíssimo acervo de rótulos que atravessariam a história do Brasil, também como expressões de cultura. Como exemplo, destacamos os rótulos a seguir, disponíveis na Rede Mundial de Computadores, notadamente no site “Mapa da Cachaça” e nos blogs de variedades “Pingo de quê?” e “Cultura e Conhecimento”.

FIGURA 4. Pinguinha do Dito - Rótulo de Aguardente



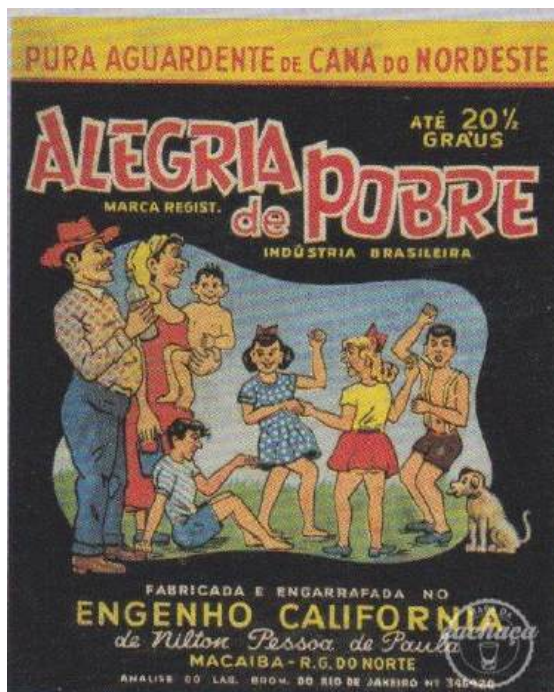
Fonte: Mapa da Cachaça (2016).

FIGURA 5. Aguardente Maracatú - Rótulo de Aguardente



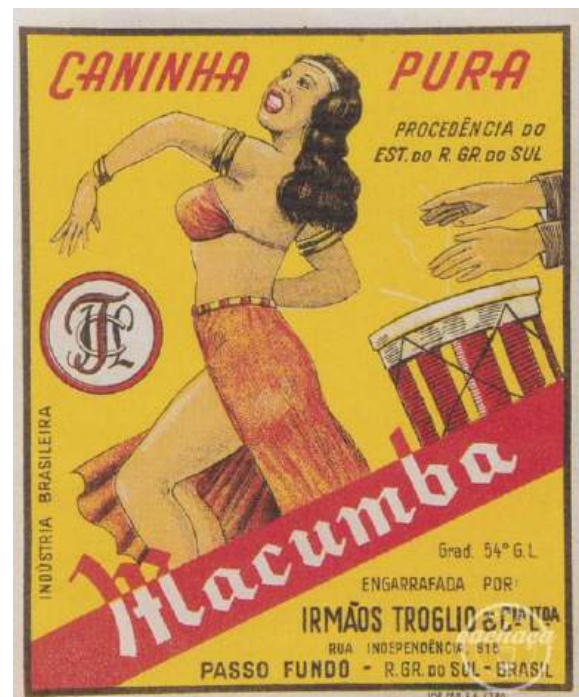
Fonte: Mapa da Cachaça (2016).

FIGURA 6. Alegria de pobre - Rótulo de Aguardente



Fonte: Mapa da Cachaça (2016).

FIGURA 7. Caninha Macumba - Rótulo de Aguardente



Fonte: Mapa da Cachaça (2016).

FIGURA 8. Pé de Moléque - Rótulo de Aguardente



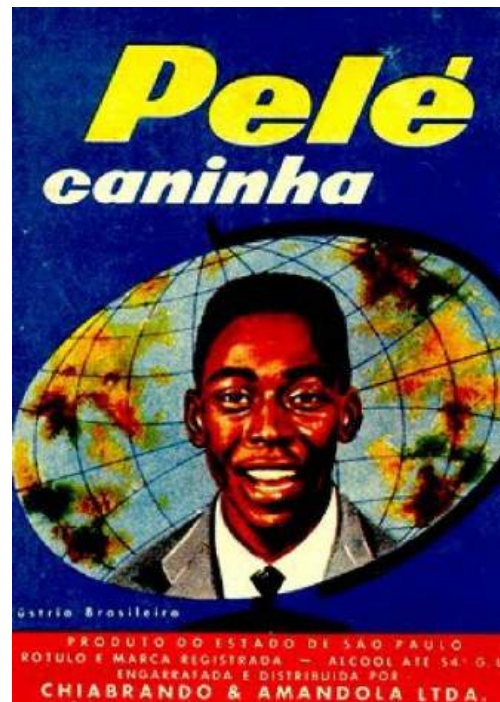
Fonte: O Brasil nos Rótulos (s.d.).

FIGURA 9. Creoula - Rótulo de Aguardente



Fonte: Pingo de quê (s.d.).

FIGURA 10. Caninha Pelé- Rótulo de Aguardente



Fonte: Pingo de quê (s.d.).

O processo de positivação da cachaça, de modo a redefinir a representação de bebida ligada à pobres e negros, é igualmente histórico. Sabe-se que em diversas passagens, sobretudo nos movimentos que tinham por objetivo romper as amarras com a Coroa Portuguesa, a cachaça foi erguida em brindes como produto genuinamente brasileiro. Teria sido este o caso da Inconfidência Mineira, da Revolução Pernambucana e, ainda da Independência do Brasil. É o que nos afirma Câmara Cascudo:

[...] Creio ainda que a cachaça conquistou ascensão aos níveis, antes indevassáveis, nos surtos da eloqüência nacionalizante, precursora e conseqüente ao período da Independência, quando era patriotismo não beber produto das vinhas portuguesas. Na revolução pernambucana de 1817, o padre João Ribeiro, mentor tão legítimo que se suicidou na derrota, recusou o cálix de vinho francês que lhe oferecia Tollenare, e pediu, para o brinde, aguardente. Como todos sabem, o boycott terminou nas festas de coroação do Imperador D. Pedro I, em 1º de dezembro de 1822 [sic]. (CASCUDO, 1986, p.31-32).

Porém, o primeiro registro efetivo de um movimento em prol da positivação da cachaça, data da década de 1920, através do Modernismo¹². Em torno deste movimento, um grupo de intelectuais saiu em defesa de outro Brasil, no qual se deixasse de copiar modelos europeus e se construísse uma maneira própria de ver o mundo com sua própria singularidade e autonomia cultural.

Nesse contexto, a modernidade deveria ocorrer sem desprezar o seu passado histórico. O movimento modernista culminou entre 11 a 18 de fevereiro de 1922, na Semana de Arte Moderna em São Paulo, tendo interferência direta na pintura, literatura, música, e um forte fator de mudanças políticas e sociais, pregando uma nova mentalidade.

¹² Chama-se genericamente Modernismo, ou Movimento Modernista, um conjunto de movimentos culturais que permearam as diferentes linguagens artísticas da primeira metade do século XX. O movimento baseava-se na ideia de que as “formas tradicionais” de expressão artística e de organização social estavam ultrapassadas, exigindo a sua modernização. No Brasil, o movimento teve como marco inaugural a “Semana de Arte Moderna”, realizada em 1922 no Teatro Municipal de São Paulo. Conhecida posteriormente como *Semana de 22*, se tornou referência cultural do século XX. Nomes consagrados do modernismo brasileiro, de diferentes áreas, participaram do evento. Dentre outros, destacamos: Mário de Andrade, Oswald de Andrade, Víctor Brecheret, Plínio Salgado, Anita Malfatti, Menotti Del Picchia, Guilherme de Almeida, Sérgio Milliet, Heitor Villa-Lobos, Tácito de Almeida, Di Cavalcanti. Vale lembrar que Tarsila do Amaral, um dos grandes pilares do Modernismo brasileiro, não participou do evento por estar, à época em Paris. Sobre o tem, ver: CARVALHO, José Murilo. Aspectos históricos do modernismo brasileiro. In: FUNDAÇÃO CASA DE RUI BARBOSA. **Sobre o pré-modernismo**. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1988; FABRIS, A. **O futurismo paulista**. Hipóteses para a chegada da vanguarda no Brasil. São Pulo: Edusp, Perspectiva, 1994.

Durante a Semana de Arte Moderna foi forte a crítica à importação de cultura e costumes europeus, impostos pela elite, dando início a um processo de redescobrimto da brasilidade. Um dos mentores intelectual do movimento, Mário de Andrade, apresentou seu estudo *Os Eufemismos da Cachaça*, dando destaque ao produto típico do brasileiro. (Cf. SALIBA, 1998).

Não obstante, para Câmara Cascudo, após a Semana de 1922, a cachaça “recuraria”, mais uma vez, ao reino popular. No entanto, reapareceria “[...] disfarçada em gelo e sumo de frutas, nas batidas aperitivos, no gole rápido antecedor de feijoadas empanturrantes [sic]” (CASCUDO, 1986, p.46).

Dataria, porém, da década de 1980, um movimento efetivo de “gourmetização” da cachaça, alçando o destilado à condição de bebida genuinamente nacional. Este processo, relaciona-se com a expansão moderna da produção canavieira e, ainda, da produção de cachaça artesanal, como veremos a seguir.

1.2. A cachaça, seu processo produtivo e a intenção de identidade nacional

A produção da cana de açúcar no Brasil, não se circunscreve ao período colonial. Atualmente a produção está concentrada na região Centro-Sul e no Nordeste. Neste cenário, destaca-se a importância econômica do Estado de São Paulo, que detém a produção de 60% de toda a cana brasileira.

Conforme esclarece o Ministério da Agricultura, na medida em que o produto foi se adaptando às diversas regiões do Brasil chegou à contemporaneidade como uma das principais culturas da economia nacional:

[...] Introduzida no período colonial, a cana-de-açúcar se transformou em uma das principais culturas da economia brasileira. O Brasil não é apenas o maior produtor de cana. É também o primeiro do mundo na produção de açúcar e etanol e conquista, cada vez mais, o mercado externo com o uso do biocombustível como alternativa energética. Responsável por mais da metade do açúcar comercializado no mundo, o País deve alcançar a taxa média de aumento da produção de 3,25%, até 2018/19, e colher 47,34 milhões de toneladas do produto, o que corresponde a um acréscimo de 14,6 milhões de toneladas em relação ao período 2007/2008. Para as exportações, o volume previsto para 2019 é de 32,6 milhões de toneladas. O etanol, produzido no Brasil, a partir da cana-de-açúcar, também conta com projeções positivas para os próximos anos, devidas principalmente, ao crescimento do consumo

interno. A produção projetada para 2019 é de 58,8 bilhões de litros, mais que o dobro da registrada em 2008. O consumo interno está projetado em 50 bilhões de litros e as exportações em 8,8 bilhões. (CANA-DE-AÇÚCAR, 2016, n.p.).

Como dito anteriormente, não é possível precisar a data em que a cachaça surgiu no Brasil. Da mesma forma, se é mais pertinente relacioná-la ao ciclo canavieiro, também é mais sensato compreendê-la como o resultado de um longo processo que, muito provavelmente, teve início com o desenvolvimento e aperfeiçoamento da técnica de destilação pelos árabes, posteriormente levado para a Europa e desta para a América.

Igualmente, definir *o que é* cachaça também não é tarefa simples. De acordo com o artigo 53 do Decreto Presidencial n. 6.871, de 4 de junho 2009 – que regulamenta a Lei nº 8.918 de 14 de julho de 1994– e que dispõe sobre a padronização e a fiscalização de bebidas, a *cachaça* é assim definida:

[...] Art. 53. Cachaça é a denominação típica e *exclusiva da aguardente de cana* produzida no Brasil, com graduação alcoólica de trinta e oito a quarenta e oito por cento em volume, a vinte graus celsius, obtida pela destilação do mosto fermentado do caldo de cana-de-açúcar com características sensoriais peculiares, podendo ser adicionada de açúcares até seis gramas por litro.
 §1º-A cachaça que contiver açúcares em quantidade superior a seis gramas por litro e inferior a trinta gramas por litro será denominada de cachaça adoçada.
 §2º-Será denominada de cachaça envelhecida a bebida que contiver, no mínimo, cinquenta por cento de aguardente de cana envelhecida por período não inferior a um ano, podendo ser adicionada de caramelo para a correção da cor [sic, grifos nossos]. (BRASIL, 2009).

Embora a definição de cachaça esteja pautada pela legislação como *aguardente derivada de cana*, é comum encontrar-se em todo o território nacional aguardentes com a mesma denominação, derivadas ou combinadas com outros produtos: cachaça de jambu¹³, cachaça de banana, cachaça de jabuticaba, cachaça de canela, cachaça de abacaxi, cachaça de mel... bebidas denominadas de “aguardente” por serem produzidas a partir da rapadura, como é o caso da “Criolinha”, de Paracatu, MG... e toda uma profusão de “cachaças que não são cachaça”: aperitivos compostos pela adição de

¹³ *Jambu*, conhecida como agrião-do-Pará, é uma erva típica da região norte do Brasil, encontrada mais facilmente no Pará, Amazonas, Acre e Rondônia. O jambu é muito utilizado nas culinárias daqueles Estados, podendo ser encontrado em iguarias como Tacacá, Pato no tucupi e até mesmo em pizzas combinado com mozzarella. Um dos efeitos mais interessantes do jambu é anestesiar os lábios e a língua, tornando a experiência gastronômica diferenciada. Na medida em que se mastiga as folhas, dependendo do grau de cozimento – quanto mais crua, mais intenso o efeito – sente-se o efeito de dormência e formigamento da boca. (Cf. CACHAÇA DE JAMBU, 2016, n.p.).

folhas, raízes e frutos à cachaça industrializada. Além disso, há que se registrar a utilização dessas misturas na farmacopeia popular, dentro da qual podemos citar a cachaça com arnica, utilizada para dores musculares; a cachaça curtida com cravo e canela para gripes e resfriados; cachaça com fava de sucupira e ou romã para curar infecções de garganta.

No entanto, a “verdadeira” cachaça, *conforme a definição legal*, é responsável, sozinha, por cinquenta por cento de todos os destilados consumido no Brasil:

[...] Segundo dados divulgados pela ABRABE – Associação Brasileira de Bebidas – a cachaça tem apresentado crescimento no mercado internacional, sendo o terceiro maior destilado do mundo. A bebida também ocupa posição de destaque no mercado nacional, no qual o volume corresponde a 50% no segmento de destilados. É o segundo maior mercado de bebidas alcoólicas no Brasil, atrás apenas da cerveja. O faturamento do setor alcançou R\$5,95 bilhões em 2013, quando foram produzidos 511,54 milhões de litros da bebida, de acordo com o Sistema de Controle da Produção de Bebidas da Receita Federal – SICOBE, responsável por controlar a produção das principais empresas formais do setor. De acordo com o Instituto Brasileiro da cachaça – IBRAC, são 40 mil produtores e 4 mil marcas de cachaça no mercado nacional. O IBRAC estima que a capacidade instalada no Brasil é de 1,2 bilhões de litros/ano. (CACHAÇA, 2016).

FIGURA 11. “Aperitivos” de cachaça. Da esquerda para direita: pinga com carqueja, pinga com casca de abacaxi e pinga com cravo e canela



Fonte: Registro da Autora (2016).

De acordo com a Embrapa, as mais de quatro mil marcas de cachaça produzidas por quarenta mil produtores, são de cachaça artesanal. Trata-se de micro e pequenas empresas que promovem em torno de seiscentos mil empregos diretos e indiretos. Embora o grosso da produção de cachaça seja artesanal, existe uma insistência em demarcar as fronteiras entre esta e a cachaça industrial, sobretudo por parte dos pequenos produtores, os “aguardenteiros” ou alambiqueiros. Às diferenças no caráter da produção são agregados valores simbólicos qualitativos, traduzidos discursivamente nas diferenças de sabor. De fato, não há nenhuma distinção legal entre cachaça artesanal ou de alambique e cachaça industrial. As diferenças se encerram na *forma* e no *caráter* da produção, conforme demonstra Rogério Haruo Sakai:

[...] As cachaças industriais são controladas por empresas e a cana-de-açúcar é cultivada em grandes áreas, enquanto a pinga artesanal é produzida em pequena escala por pequenos produtores, em sua maioria utilizando mão-de-obra familiar. [...] O processo de produção também é diferente, pois em larga escala utiliza-se, muitas vezes, colunas de destilação e tonéis de aço-inox, a adição de produtos químicos na fermentação e não se separa a parte nobre do destilado. No processo artesanal, a destilação é feita em alambiques de cobre e a fermentação ocorre de forma natural. [...] A parte nobre da cachaça é separada das impurezas com o objetivo de dar mais qualidade ao produto artesanal e, por fim, vem o processo de envelhecimento em tonéis de madeira (carvalho, bálamo, além de espécies nativas do País). [...] A cana colhida é levada para a moenda para a extração do caldo, que é filtrado e vai para a dorna de decantação com o objetivo de separar impurezas, como bagacilhos, terra e areia. A diluição do caldo é o processo em que se prepara o caldo de cana para atingir o teor de sacarose entre 14 e 16 graus Brix. Isto acontece com a adição de água de boa qualidade na dorna de diluição. Ainda nesta etapa, pode-se adicionar ácido sulfúrico para evitar a contaminação do caldo por bactérias que podem produzir outros compostos prejudiciais à qualidade final da cachaça. [...] Na fermentação utiliza-se a levedura *Saccharomyces cerevisiae*, comumente encontrada em supermercados e padarias. Nas pequenas fábricas de cachaça, em que não existem geladeiras para guardar o fermento, é utilizado o “fermento caipira”, fabricado pelo próprio produtor com um pouco da garapa misturada com fubá. Pode-se, também, utilizar outros materiais, como farelo de arroz, por exemplo. [...] Independente do fermento utilizado, esse processo deve ser concluído em aproximadamente 24 horas. O método usual para verificar o fim da fermentação é quando o caldo começa a soltar borbulhas de forma uniforme e com cheiro agradável, com leve aroma de frutas. O fermento depositado no fundo da dorna costuma ser reutilizado na próxima fermentação. [...] O vinho é retirado por gravidade das dornas de fermentação e levado diretamente para a destilação nos alambiques. Na etapa de destilação, não é aproveitado o álcool inicial (cabeça) e final (calda). Utiliza-se para a comercialização somente o álcool do meio da

destilação (corpo ou coração), 80% do material destilado. [...] Após a retirada do álcool, este é padronizado para que o teor alcoólico fique entre 38 e 54%. A partir disso, a cachaça já pode ser engarrafada ou ir para tonéis de madeira para envelhecimento. A cachaça envelhecida tem sabor e aroma mais agradáveis do que a cachaça recém destilada, o que lhe agrega maior valor. (SAKAI, 2016, n.p.).

A produção da cachaça artesanal envolve um delicado processo de elaboração, transmitido através das gerações e possui nuances que apenas o olho e o paladar bem treinados conseguem identificar e controlar. É assim com o “Seu” Tito, aguardenteiro do Distrito de Olhos d’Água, município de Uberlândia, que aprendeu o ofício com o pai, explica:

[...] Pra dar o ponto na pinga tem o medidor de grau da fortidão, esses equipamentos dos dia de hoje. Por que a garapa tem um certo teor de fortidão que vai destilando e vai saindo, né? Se for teimando e por fogo acaba aquela fortidão mais continua destilando água, então tem que aproveitar enquanto tiver fortidão. Quando não tem medidor, que não costuma ter, não faz muita farta não, que já tô costumado tirar a pinga. Eu costume por é fogo, conforme o fogo pode parar que já acabou o fortidão. Mais o mais certo é ter o graduador, esse povo de hoje se não tiver o aparei não sabe que hora que tem de pará. Se não tiver o aparei a pinga vira pura água, ou esperdiça tudo a fortidão, e a pinga fica de arrancar o coro da língua, ninguém bebe! (DIAS, 23 set. 2003).

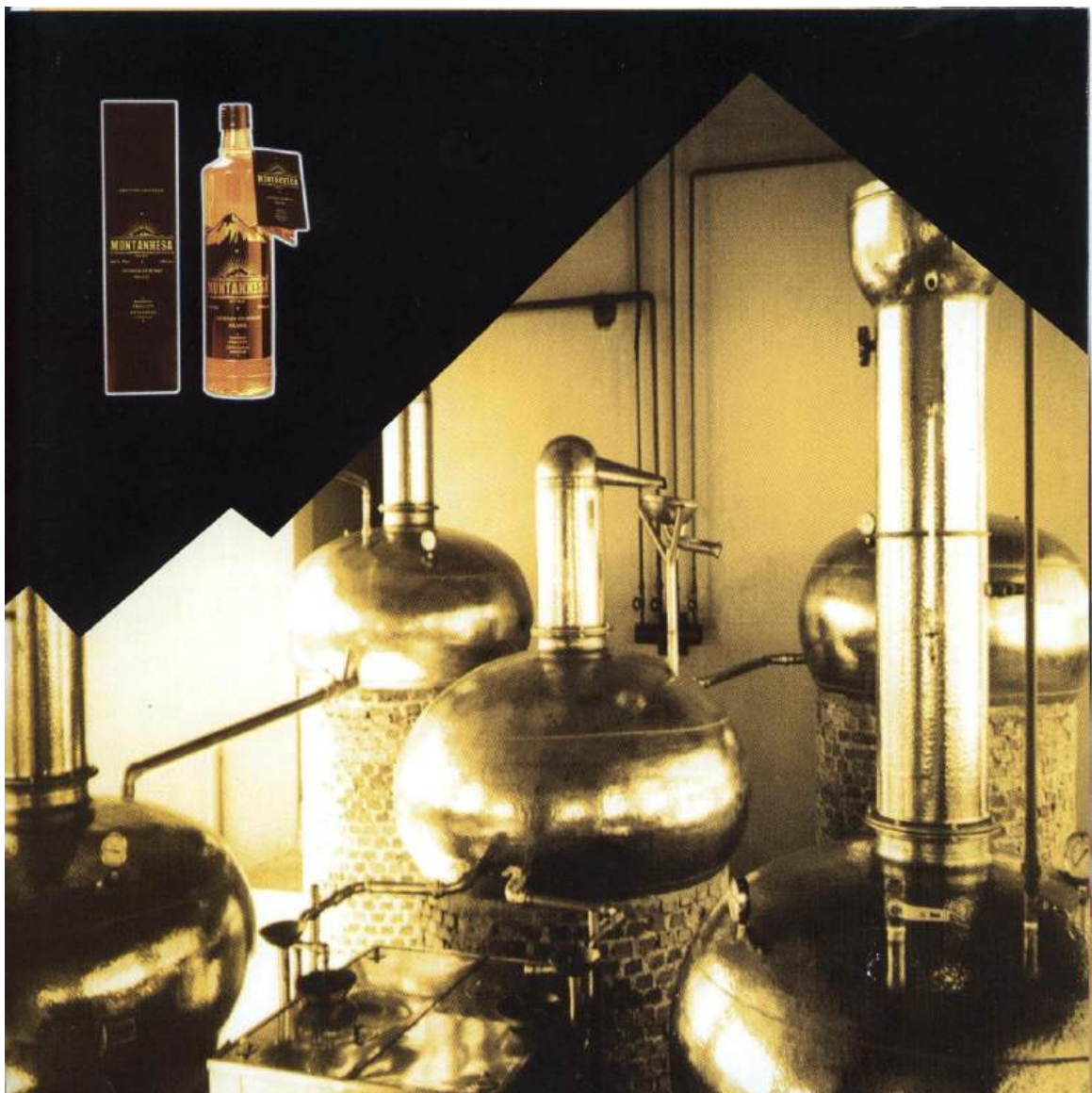
Não obstante, há que se diferenciar, no mínimo, três processos produtivos de cachaça no Brasil. O primeiro é aquele que, numa economia de pequena escala, doméstica, a produção é substrato, aproveitamento, complemento de renda, que pode ser vendida, trocada por outros gêneros ou mesmo destinada ao consumo familiar e de amigos. O segundo é o processo industrial. Fabricada em série, tal como a famosa Pinga 51, dentre outras, é considerada de baixa qualidade e, muito barata, é consumida em bares e botequins, principalmente de periferias urbanas.

O terceiro processo, dito artesanal, é aquele feito por empresas que utilizam diversos procedimentos misturas. As cachaças que dele derivam são reconhecidas pelas Associações, possuem selo de reconhecimento de suas marcas, frequentam eventos, feiras de negócios e programas de TV. Neste último caso, cabe como exemplo o programa *Bendita Marvada*, conduzido pelo jornalista Arthur Veríssimo e exibido pelo

canal “Mais Globo Sat”, no qual as cachaças são alvo da análise de *cachaciers*, livros e bares da moda¹⁴.

De toda forma, nestes novos espaços discute-se paladar, rótulos, embalagens, tipos de cana de açúcar utilizadas, misturas. Trata-se da *gourmetização* da cachaça. Apesar da utilização de técnicas modernas, vende-se a ideia de tradição através de um complexo investimento de marketing, no qual diferentes peças publicitárias ligam os rótulos ao mundo rural e à uma representação do “ser brasileiro”.

FIGURA 12. “Montanhesa: a cachaça de Minas Gerais”. Folder publicitário



Fonte: Fazenda Boa Vista, s.d.

¹⁴ Os episódios do programa estão disponíveis na Web e podem ser acessados, online, através do endereço eletrônico: < <https://globosatplay.globo.com/globosat/bendita-marvada/> >

Por outro lado, a despeito da fiscalização e das exigências legais, existe um índice considerável de cachaças produzidas informalmente. Estas obedecem a uma lógica de produção amparada pela ancestralidade e dentro de um processo produtivo que pouco ou nada se serve da tecnologia moderna:

[...] é fabricada numa pequena indústria, denominada engenho, geralmente familiar, que trabalha com pequenos volumes ou bateladas. A cachaça é feita em alambique, uma engenhoca cujo sistema de funcionamento remonta à Idade Média. O alambique é operado manualmente pelo aguardenteiro ou alambiqueiro, destilo a destilo. [...] Existem poucas e, ao mesmo tempo, milhares maneiras de se fazer cachaça artesanal. São pequenas variações de região para região brasileira. Mas, na verdade, cada alambiqueiro, além de seguir a tradição da família ou da região, tem os seus segredos, o seu “pulo do gato”, detalhes do processo de transformação que não revela, que fica retido e é desenvolvido no núcleo familiar da empresa [...] (O QUE É CACHAÇA, 2016, n.p.).

Fato é que a cachaça produzida informalmente “vende” e *muito*. Segundo projeções de Januzzi (2015), para cada uma das quatro mil marcas disponíveis no mercado, haveria outras dez circulando na informalidade. Logo, cerca de quarenta mil cachaças produzidas em alambiques de fundo de quintal, disputariam o interesse do consumidor médio, a preços bem mais acessíveis¹⁵:

[...] O motivo para existirem tantos produtores informais é simples: *cachaça barata vende*. O pequeno produtor familiar tem seu preço condicionado pela grande indústria de cachaça que paga de R\$1 a R\$2 pelo litro de pinga produzido. Um desses produtores da cachaça curraleira (como também pode ser chamada essa pinga) me disse que o preço depende muito da safra e que muitas vezes são reféns dos valores impostos pela indústria. (JANUZZI, 2015, n.p.).

No complexo roteiro da produção e distribuição da cachaça, há que se ressaltar que a aguardente “curraleira”, de fundo de quintal, produzida em centenas de pequenas cidades do Brasil, é responsável em grande parte pelo abastecimento do *próprio mercado formal*. Conforme explica, ainda, o mesmo Januzzi (2015):

[...] no final da produção caminhões passam por essas pequenas cidades e se abastecem com centenas de milhares de litros de pinga que depois serão padronizados ou até mesmo redestilados em alambiques formais. Pelo preço barato da cachaça comprada de terceiros, a indústria consegue colocar no mercado uma cachaça formal com preços muito competitivos. Em muitas

¹⁵ A pesquisa que desenvolvemos em Uberlândia e na região, entre 2012 e 2017, para quantidades menores de cachaça, não identificou nenhum alambiqueiro que vendesse o litro da cachaça por menos de R\$5 – Cinco reais.

dessas empresas a cachaça comprada chega a representar até 60% da produção. [...] Partindo de fontes informais a cachaça se espalha por todo o Brasil com rótulos, selos de conformidade e algumas até premiadas por quem mais condena a pinga curraleira. Deixar de falar desses caras ou apenas destacar seus pontos negativos é excluir toda uma economia da cachaça, que possui mais trabalhadores do que a indústria automotiva nacional. Com o mercado desinformado quem sai perdendo é principalmente o pequeno produtor formalizado de cachaça artesanal – que não consegue justificar para o consumidor o valor agregado ao seu produto. [...] Para quem quer entender sobre o cenário de produção de cachaça no Brasil é fundamental olhar para os informais. São eles os responsáveis pelo abastecimento de muitas prateleiras [...] (JANUZZI, 2015, n.p.).

Com relação aos preços de venda no mercado interno, em 2016 o litro da cachaça industrial foi comercializado a R\$0,70 (setenta centavos de real), em larga escala. Em contraste, o litro da cachaça artesanal foi comercializado a partir de R\$1,30 (um real e trinta centavos). Ressalte-se que dependendo da forma com que é comercializado o litro da cachaça artesanal pode ser vendido de R\$4,50 a R\$ 6,00 (Cf. SAKAI, 2016).

Todavia, há casos de cachaças artesanais que, em lojas especializadas ou no mercado virtual, o valor de venda ultrapasse R\$1000, 00 (hum mil reais). É o caso da cachaça “*Havana de Salinas*”, comercializada na página virtual do “Mercado Livre” por quase R\$ 4 000,00 (*quatro mil reais*), em fevereiro de 2017.

Para a cidade de Uberlândia-MG, lócus de nossa pesquisa, os dados demonstraram que a realidade identificada por Januzzi (2015), em outras localidades, em certa medida aqui se repete. Há casos de intermediários que vendem suas marcas sem nunca terem plantado um único pé de cana ou produzido uma única gota de cachaça. Porém, a despeito disso, colocam no mercado um produto legalizado.

Quanto à prática das grandes companhias de comprarem a produção informal, embora pequenos produtores tenham conhecimento disso, nenhum deles admite fornecer a cachaça produzida, para aquelas. O mais próximo dessa prática, que encontramos na região de Uberlândia, foi o da *Caninha Colmanet*, legalizada, cujo proprietário afirma ter fornecido uma grande quantidade de seu produto para uma renomada marca de Araxá-MG. Deste feito o produtor inclusive se gaba, pois a produção foi exportada, mesmo sem referência a seu nome ou a sua marca.

Em se tratando do mercado internacional, existe por parte do governo e das associações de produtores e comerciantes uma grande expectativa quanto às

exportações. No entanto, apesar da cachaça ocupar a terceira posição do ranking de bebidas destiladas mais consumida no mundo, há vinte anos as exportações não ultrapassam a margem 1% da produção anual.

[...] Os dados abaixo são sobre as exportações de cachaça de 2013, 2014 e 2015 e refletem uma triste realidade: exportações pífias de nossa Bebida Nacional do Brasil, a cachaça, 3º destilado mais consumido no mundo, mas que patina há 20 anos entre 0,5% a 1% de nossa produção anual: cerca de 1 Bilhão e 400 milhões de litros, sem que se pense em medidas que possam reverter esse quadro. E o que é pior: por volta de 50% dessa exportação mínima vai a granel para o exterior (sem valor agregado) e a nossa cachaça artesanal tem, também, parcela mínima nesse volume exportado, se é que podemos chamar esses números de "volume". (EXPOCACHAÇA, 2016, n.p.).

Existe por parte de produtores e comerciantes de marca um forte empenho no sentido de valorizar a cachaça. Seus esforços vão desde a elaboração de planos de intervenção, leis e decretos regulamentando o setor, criação de selos de qualidade, até uma intensa publicação de trabalhos, com o intuito explícito de afastar a cachaça de sua representação como bebida de excluídos sociais. Nesse sentido, em matéria publicada em 2014, o SEBRAE conclamava investimentos no setor, traçando as seguintes considerações:

[...] Quando se estuda objetivamente a cachaça, já se comprova que o atual perfil de seus consumidores deixou de vinculá-la à ideia de bebida desvalorizada e de baixa qualidade, comparando-a a destilados nobres como uísque e vodca. [...] Conforme avaliação realizada pela Federação Nacional das Associações de Produtores de Cachaça de Alambique (FENACA), os consumidores das classes A e B descobriram a cachaça como produto de qualidade, passando a assumir o consumo da bebida, antes tratada como direcionada somente às classes menos favorecidas. O aumento da demanda começou de forma espontânea e passou a ser observado há cerca de uma década. O movimento se refletiu, também, na forma de pedir e de degustar a bebida [...]. (OPORTUNIDADES, 2014, n.p.).

Entretanto, o esforço discursivo do setor, em positivar a cachaça, não é “novo”. Inclusive, ele se apoia no esforço anterior empreendido por memorialistas e folcloristas. Foram eles que, primeiramente, buscaram um vínculo histórico para a bebida, legitimando a cachaça como produto nacional, símbolo da identidade de um “povo”. Estes elementos, posteriormente apropriados pelo setor produtivo, viriam embasar as peças publicitárias destinadas a vender a cachaça como bebida de qualidade com o

compromisso de agradar os paladares. Dentre as campanhas, veiculadas por diferentes mídias, destacamos o website da *Cachaça Yaguara*, apresentada nas versões “blue, ouro e branca”, como a “cachaça mais fina do mundo”:

FIGURA 13. Website da Cachaça Yaguara



Fonte: Yaguara, 2017.

Destarte, após uma longa trajetória histórica, a cachaça tem sido positivada como legítimo produto brasileiro e representante de uma “identidade nacional”. Contudo, dentro do universo popular e do senso comum, a bebida permanece possuindo várias denominações e *significados*. Quanto aos nomes, faz parte das rodas populares como o genérico “pinga e aguardente”, apreciada pura ou na forma de “caipirinha”, um de seus drinques mais conhecido, inclusive do ponto de vista turístico e internacional.

É importante salientar, ainda, que a chamada “Cachaça Artesanal de Qualidade”, também como vimos, é muito mais resultante de um trabalho publicitário, a partir do qual é apresentada como produto de excelência da economia brasileira. Nesse contexto, assume o status de genuína bebida nacional e produto de exportação, sem que possua, na realidade, a popularidade e o alcance sociocultural da “aguardente de cana” ou “pinga”.

Esta cachaça “padrão exportação” é, na verdade, reinvenção de um produto próprio das classes populares. Assim, ao ser reelaborada dentro dos “padrões internacionais” torna-se adequada às classes mais abastadas. Aos olhos dos consumidores de elite, “agrega valor”, separando a cachaça artesanal das classes populares, deixando de ser “bebida vulgar”. Desta forma, cria-se uma dicotomia que estigmatiza a “pinga” para os pobres e a “cachaça artesanal” para aqueles que possuem poder econômico.

No entanto, a representação da cachaça como uma bebida de baixa qualidade, ligada aos instintos sexuais, à pobreza, às populações negras e à religiosidade afro, faz parte de um imaginário histórico que ainda persiste. Da mesma maneira, a bebida também se liga aos sérios problemas de alcoolismo que observamos na realidade brasileira. Entretanto, embora esta questão seja extremamente importante e merecedora de reflexão, para o presente trabalho elegemos pensar a cachaça em sua articulação com as *artes de curar*.

Como instrumento de cura dos males do corpo e do espírito, a cachaça é presença constante nas práticas médicas das camadas pobres. Mas, também, e *de forma incisiva*, no universo do sagrado, representado, sobretudo, pelos cultos afro-brasileiros dentre os quais destacamos a Umbanda.

Ao sair do cotidiano dos bares e botequins e adentrar o espaço das tendas e terreiros, a *cachaça é sacralizada*, tornando-se um instrumento que viabiliza o contato com os mistérios da fé, e ingrediente catalisador das receitas de cura promovidas pelos sacerdotes. Faz parte de todo um campo de saberes e práticas, construídos pela ancestralidade e repassados oralmente dentro do “povo de santo”. Toda esta construção nasce, porém, no processo mesmo de *resistência* à escravidão, dentro do qual cachaça e magia andaram de mãos dadas.

CAPÍTULO 2

DA ‘N’BANDLA À UMBANDA: RELIGIÃO DE NEGROS FILHOS DE SANTO

De acordo com Mircea Eliade (1992), as crenças religiosas se constroem em torno de uma realidade absoluta, o *sagrado*. Esta realidade “[...] transcende este mundo, que aqui se manifesta, santificando-o e tornando-o real”. (ELIADE, 1992, p.164). Por tratar-se de uma realidade diferenciada, para que os seres humanos possam entrar em contato com ela faz-se necessário o *ritual*, conforme esclarece Geertz:

[...] É em alguma espécie de forma cerimonial que as disposições e motivações induzidas pelos símbolos sagrados nos homens e as concepções gerais da ordem da existência formuladas para eles se encontram e se reforçam umas às outras. Num ritual, o mundo vivido e o mundo imaginado fundem-se tornando-se único [...]. (GEERTZ, 1989, p. 128-129).

Assim, ao sair do cotidiano dos bares e da vida pública e adentrar o espaço das práticas religiosas, a cachaça ganha novos significados. Deixa de ser elemento definido em termos dicotômicos – “boa ou ruim” –, para ser ressignificada dentro de nuances que se ligam tanto aos sujeitos quanto às dinâmicas do *sagrado*.

Quando a cachaça se transfere do “espaço profano” para o “espaço santo”, desloca-se de contexto, migrando para um universo que envolve os ritos e religiosidades populares. Outro campo simbólico é criado, de modo a incorporar seus usos, assumindo uma funcionalidade pertinente ao mundo religioso, cuja criação/recriação se dá tanto no âmbito público quanto no privado. Todavia, em se tratando dos mistérios da fé, o senso comum ainda correlaciona o uso ritual da cachaça à bruxaria, aos feitiços e *aos negros*. Aqui, ela é interpretada como veículo do “mal”, instrumento de *magia negra* e, por suposto, coisa de “*negro macumbeiro*”. Esta rede de significâncias se ampara num preconceito histórico, construído e fertilizado pelos discursos legitimadores da escravização do povo negro. Cabe, ao menos em parte, percorrer este processo.

Conforme observa Machado (2017), na época moderna Portugal foi o Estado que mais praticou a escravidão. Amparando-se em Schwarcz e Starling (2015, p. 79-106), a autora nos afirma:

[...] Suas experiências com o tráfico e o uso de escravos datam do século XV quando estabeleceram feitorias (Congo, Angola, Moçambique) ao longo das costas africanas e negócios concretos com Cabo Verde, São Tomé e Madeira. As fontes, apesar de algumas disparidades, informam que entre 8 a 11 milhões de africanos foram transportados para as Américas, desse total 4,9 milhões tiveram como destino final o Brasil. (MACHADO, 2017, p. 105).

Desta feita, quando Portugal conquista o Brasil, no bojo das Grandes Navegações do século XVI, a escravização negra já era elemento integrante dos negócios da coroa portuguesa.

Por outro lado, é também naquele contexto que a Igreja Católica enfrenta as auguras provocadas pela Reforma Protestante. Ao perder para luteranos e calvinistas importantes Estados europeus, a Igreja fortaleceria a aliança com as coroas ibérica, ainda católicas, procurando garantir as almas do novo mundo. É sob esta perspectiva, portanto, que se consolida na América católica a instituição do *Padroado*¹⁶.

Mediante a concessão de uma série de privilégios, a coroa portuguesa se comprometeria intensamente com a obra evangelizadora. Não por acaso, em 1522 o Papa Adriano conferiria à D. João III e à todos os seus sucessores no trono, o título de “Grão - mestre da Ordem de Cristo”. O monarca português foi transformado numa “[...] espécie de delegado pontifício plenipotenciário [...]. Os portugueses, por sua vez, passavam a ser considerados como um povo encarregado de difundir a fé cristã [...]” (AZZI, 2004, p. 50).

Portugal cumpriria sua parte no compromisso do Padroado, por meio da ampla liberdade permitida aos jesuítas, em sua missão de converter ao catolicismo as almas indígenas¹⁷. Por seu turno, coube à Igreja a elaboração de uma intrincada justificativa teológica para garantir à Portugal o privilégio de *escravizar os negros*.

¹⁶ O Padroado foi uma política de compromissos, firmada entre a Santa Sé e os Reinos Ibéricos. Por meio de uma série de bulas, que assumiram valor jurídico no período da expansão ultramarina, a Santa Sé delegava aos monarcas católicos a administração e organização da Igreja nos domínios conquistados e por conquistar. Em contrapartida, o rei padroeiro, que arrecadava os dízimos eclesiásticos, se comprometia com a expansão da fé católica, construindo e provendo as igrejas, nomear os párocos por concursos e propondo nomes de bispos, os quais, posteriormente, eram confirmados pelo Papa. Através do padroado os reinos de Portugal e Espanha assumiam também uma dimensão religiosa, de modo que muitas das atividades pertinentes à Igreja Católica tornavam-se funções do poder político, nas quais se contam, inclusive, a Inquisição. Sobre o tema, consultar: MICELI, Sergio. **A elite eclesiástica brasileira: 1890-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009; SANTOS, Patrícia Ferreira dos. **Poder e Palavra: discursos, contendas e direito de padroado em Mariana (1748-1764)**. São Paulo: Hucitec, 2010.

¹⁷ Os jesuítas permaneceriam no Brasil até a segunda metade do século XVIII quando, através das Reformas Pombalinas, foram expulsos de Portugal e também das colônias portuguesas. A este respeito consultar: CARVALHO, Laerte Ramos de. *As Reformas Pombalinas da Instrução Pública*. São Paulo: Saraiva: Ed.

A Igreja construiria aquela justificativa através de uma interpretação bem peculiar da *Bellum iustum*, ou *Doutrina da Guerra Justa*, presente no pensamento de Santo Agostinho¹⁸. Embora Agostinho considerasse a guerra uma tragédia que deveria ser evitada, reconhecia sua necessidade se motivada por: “[...] causa justa, intenção justa, autoridade legítima e possibilidade razoável de sucesso”. No âmbito da “causa justa”, ou da *causa adequada*, ancoravam-se aqueles motivos que *não nasciam* “[...] do desejo de causar dano, da crueldade da vingança, de uma mente implacável e insaciável, da selvageria da revolta e do orgulho da dominação”. (Cf. GOLDIM, 2003, n.p.).

Utilizada em princípio para justificar as cruzadas, a *Guerra Justa* foi reinterpretada para legitimar a escravidão dos negros, submetidos mediante um “combate *justo*”. A *causa adequada* do embate recaía na promoção da “verdadeira fé” no continente africano e/ ou na defesa das bases coloniais dos portugueses, o povo investido pelo Papa Adriano para “difundir a fé cristã”. Teologicamente, o argumento se construiu da seguinte forma:

[...] Tomando por base o pressuposto teológico da vida como um dom de Deus, fazia-se clara a idéia de que, se o inimigo foi submetido, *a fortiori* – isto é, com mais razão – deveria ser escravizado, haja vista que é a opção pela manutenção da vida daquele que foi submetido. Em síntese, escravizar o inimigo nessas condições equivalia ao exercício da justiça perante Deus, ao passo que matá-lo seria dar fim ao dom de Deus que lhe era de direito. Sob essa ótica, a escravidão não era – de forma alguma – uma atitude de agressão à vida humana, mas, ao contrário, uma maneira de preservá-la frente à possibilidade de mortes em eventos bélicos [sic]. (BILHEIRO, 2008, p. 96-97).

A doutrina da Guerra Justa, como justificativa à escravidão, soaria forçoso até mesmo para os teólogos da Igreja. Além da impossibilidade de comprovação de qualquer combate, sobretudo em nome da fé, a aliança entre os portugueses e o papado tornava claro que o argumento apenas camuflava uma das práticas econômicas mais rentáveis da época moderna: o tráfico de escravos. Como lembra Machado (2017) “[...] muitos historiadores afirmam que mais do que lucro com a mão de obra escrava, o tráfico

Universidade de São Paulo, 1978; MAXWELL, Kenneth. *Marquês de Pombal - Paradoxo do Iluminismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996; NISKIER, Arnaldo. *Educação Brasileira: 500 anos de História*. Rio de Janeiro: FUNARTE, 2001.

¹⁸ A *Doutrina da Guerra Justa* tem origem no pensamento de Cícero. Tornou-se objeto de reflexão de vários teólogos, juristas e filósofos, dentre os quais destacamos: Santo Agostinho, São Thomas de Aquino e Hugo Grotius. Sobre o tema, consultar: WALZER, M. *Guerras justas e injustas: uma argumentação moral com exemplos históricos*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

foi o negócio mais rentável que, de forma complexa, usou pontos fixos, barcos que navegavam em águas costeiras, fortes litorâneos e portos.” (MACHADO, 2017, p.105).

A legitimação “douta” oferecida pela Igreja seria suplantada por outra, popularesca, bem mais poderoso e resistente ao tempo: a ideia da *maldição divina*. Semeada entre os séculos XVI e XVII, se disseminaria através da vulgarização da Bíblia, permitida pela invenção da imprensa no século XV e pela ampla utilização dos textos sagrados para a alfabetização catequética.

Embora em nenhum momento o texto bíblico ofereça qualquer justificativa para a escravização dos negros, o argumento da “maldição divina” se assentava na interpretação de três passagens muito específicas do Velho Testamento: o pecado original, o fratricídio de Caim e a embriaguez de Noé.

Na primeira passagem, a maldição divina recai sobre toda a humanidade, como castigo à desobediência de Adão e Eva por terem experimentado do “fruto proibido”. Como punição, Deus teria condenado todos os seus descendentes à escravidão tornando-a, assim, uma espécie de “condição humana”. Por ser ampla e extremamente genérica, a maldição pelo pecado original caberia como um “coringa” em toda e qualquer justificativa para a exploração humana.

Na segunda passagem, a indicação é mais específica. Por ter matado seu irmão Abel, Caim recebe como punição de Deus uma *marca na carne*, capaz de distingui-lo entre os homens como um homicida. No entanto, na interpretação da passagem, a marca imposta por Deus é identificada com a *cor da pele*, de modo que o castigo de Caim recairia também, como *maldição*, à todos os seus descendentes, os negros. Marcados pelo negrume da pele, os negros seriam condenados à escravidão como penitência pelo pecado fratricida de seu ancestral.

Finalmente, a partir de uma terceira passagem, os negros são especificamente condenados, agora devido à pilheria e à bebida. Embriagado de vinho, Noé é visto nu por seu filho Cam. Este, ao invés de ajuda-lo, como teriam feito seus outros filhos, zomba do pai, muito provavelmente por também estar bêbado. Como punição, é amaldiçoado à ter uma descendência de cor negra, afeita à mentira e “à fornicção”, conforme destaca Nascimento (2003):

[...] E já que você me desrespeitou [...] fazendo coisas feias na negrura da noite, os filhos de Cam nascerão feios e negros! Ademais, porque você torceu a cabeça para ver minha nudez, o cabelo de seus netos será enrolado em carapinhas, e seus olhos vermelhos; outra vez, porque seus lábios ridicularizaram a minha má sorte, os deles incharão; e porque você descuidou da minha nudez, eles andarão nus e seus membros masculinos serão vergonhosamente alongados. Os homens dessa raça serão chamados de negros, seu ancestral Cam os mandou amar o roubo e a fornicção, se juntar em bando para odiar os seus senhores e nunca dizer a verdade. (NASCIMENTO, 2003, p. 162).

Em obra clássica, publicada originalmente em 1966, David Brion Davis (2001) observa que parte do conteúdo em que Noé amaldiçoa Canaã – filho de Cam – está, de fato, no texto bíblico: “[...] sabemos que a expressão – um servo dos servos – significava o escravo mais indigno e os descendentes de Canaã foram condenados à servidão perpétua”. (DAVIS, 2001, p.82).

Todavia, o autor argumenta que a utilização do trecho para legitimar a escravidão negra, decorre de uma operação complexa. Segundo suas palavras, “[...] na narrativa de Jeová não constava os nomes de Sem, Cam e Jafé, filhos de Noé” e continua: “[...] mais tarde, um redator inseriu o nome de Cam como o Pai de Canaã, em uma tentativa de harmonizar a narração com o posterior quadro das nações”. Assim, a nova redação permitiu que a mesma “[...] servisse de base para uma elaborada exegese destinada a provar que, sendo descendentes de Cam, os negros foram condenados a ser escravos”. (DAVIS, 2001, p.82-83).

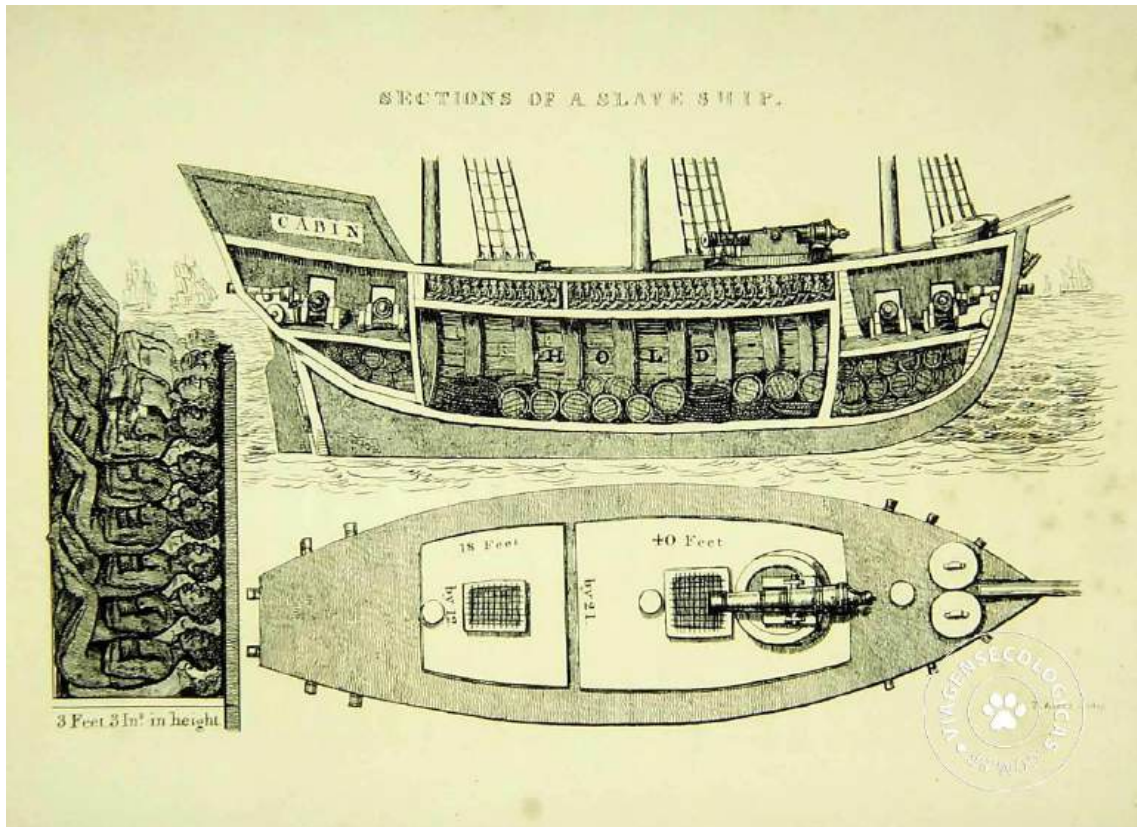
A legitimação da escravidão negra através da teoria da “maldição divina”, perdurou por séculos, retroalimentada pelo tráfico, o temor¹⁹ e a conivência explícita da Igreja Católica que, aliás, nunca ocultou seus próprios escravos. “Amaldiçoados” por ancestrais bíblicos, os quais nem conheciam, milhões de negros foram trazidos da África à diversas partes do mundo colonial, inclusive o Brasil, para serem submetidos à mais vil exploração humana.

Já nos navios negreiros, não por acaso conhecidos por “túmbeiros”, os seres humanos eram marcados a ferro quente com a identificação do traficante. Os traficados eram, na maioria, meninos e jovens entre 8 e 25 anos. Isto mudaria apenas nos últimos anos do tráfico, como explicou ao Parlamento Britânico, em 1840, o traficante Joseph

¹⁹ Sobre o temor que a população branca nutria pelos negros, consultar: PAOLI, Maria Célia. **Onda negra, medo branco**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

Cliffer: “[...]Tudo quanto se podia trazer foi trazido: o manco, o cego, o surdo, tudo; príncipes, chefes religiosos, mulheres com bebês e mulheres grávidas”. (Apud PARRON, 2010).

FIGURA 14. Compartimentos de um navio negreiro. Litografia de R.Washl, 1828.



Fonte: Arquivo Nacional (2018)

Deixados nos porões dos navios superlotados, entre fezes e em temperaturas de até 55° C, enfrentavam a violência constante, a fome, as doenças e a morte de muitos, cujos corpos eram simplesmente jogados ao mar durante a longa travessia pelo Atlântico. Cerca de cinco milhões de negros escravos, chegariam ao Brasil, naquelas condições. Entretanto, a vida na colônia pouco diminuiria o horror a que já haviam sido submetidos nos navios. Aqui, a violência e a crueldade imperariam ainda mais:

[...] Em terra firme, sozinhos trabalhavam na lavoura de cana no mínimo 18 horas por dia, mal alimentados, quase nus, morriam jovens de cansaço e exaustão. Na execução do trabalho sofriam acidentes graves, como queimaduras, perda das mãos e até braços. Quando infringiam alguma ordem eram torturados com cera quente, marcados na face e peito; tiveram decepados orelhas, nariz e quando no pelourinho eram expostos e açoitados publicamente. Muitas vezes degolados, expunham suas cabeças, sem falar no

sadismo, perversão e abuso sexual das escravas pelos senhores, feitores e capitães do mato (MACHADO, 2017, p.106).

A despeito da historiografia que celebrou a escravidão brasileira como um ameno “encontro de raças”, outro olhar sobre as fontes disponíveis do período revelou uma larga tradição de resistência, não raro feroz. Contam-se, dentro desta, o incêndio de propriedades, o assassinato de senhores, feitores e capitães do mato além das subversões cotidianas como xingamentos, a inutilização de ferramentas, a dispersão de rebanhos, a diminuição do ritmo de trabalho, doenças fingidas para evitar o trabalho duro, insultos, aborto, suicídio, a morte pelo *banzo*, a tristeza; as fugas para os quilombos e, é claro, a *embriaguez de cachaça*.

Nesse sentido, reportando-se à região das minas, Costa Filho (1963), observa: “[...] se é certo que a cachaça levou muitos negros à morte [...] é de imaginar que muitos terão encontrado nela força, energia e coragem para fugirem do cativo, para correrem até onde se achavam os seus irmãos de raça, de sofrimento, quando não de sangue, nos quilombos que salpicavam o território das minas como últimos redutos de liberdade”. (COSTA FILHO, 1963, p.115-116).

Ainda que não fosse, efetivamente, um denominador comum às ações de resistência à escravidão, a cachaça aparece nas narrativas do período como um catalisador importante dos conflitos. No entanto, para Karach (2000), ao lado dos feitiços e do uso da maconha, a cachaça também deve ser entendida como instrumento de resistência calculada, ou seja, uma “resistência não violenta” contra a escravização:

[...] muitos não escolhiam a violência para mudar sua situação, mas tentavam fazer duas coisas ao mesmo tempo: agradar aos seus senhores a fim de obter a alforria e melhorar suas condições de servidão. Assim, escolhiam formas menos violentas de resistência, com rituais espirituais para controlar os senhores [...] e comportamentos autodestrutivos, como excesso de bebida e abuso da maconha... Na visão dos senhores, a bebida, depois da preguiça e do roubo, era o grande defeito da população negra. (KARACH, 2000, p.435).

Juntos, os ritos e a cachaça, funcionariam como um importante veículo de resistência às agruras da escravidão, pois permitiam tanto a fuga da realidade quanto a esperança de superação desta. É neste contexto, de enfretamento e luta pela sobrevivência, que se compreende a relação dos negros com os ritos, deuses e crenças,

que se foram constituindo a partir da sua experiência cultural: como seres humanos, trazidos da África, para serem escravizados no Brasil. Como salienta Machado (2017),

[...] Neste viés, o mundo profano é palpável, fruto das relações sociais instituídas, nas quais, de maneira diacrônica, contraditória, se vive a exploração, a violência, a diáspora. É bem aí que o sagrado, a crença em um ente superior que traga conforto, segurança é a ponte para um futuro mais justo, fundamental até mesmo para a sanidade mental. Essa crença e a religiosidade tal como Certeau configura é uma forma de resistência pela qual se reivindica a esperança, uma forma de protesto contra a ordem terrena, que se explode nos milagres tão presentes na cultura popular. (MACHADO, 2017, p. 103).

Em diferentes contextos espaço-temporais, Ebós, Ewés²⁰ e mandingas se amalgamariam a elementos de ritos e crenças de brancos e índios, misturando-se num cadinho denso de experiências sócio culturais. Ali permitiram a reinvenção de orixás, antepassados, santos e caboclos, produzindo um rico panteão de divindades, cujo acesso se daria, da senzala aos terreiros urbanos, por marafos, ervas e otins!²¹

2.1. De ‘Nbandla à Umbanda

Sabemos que nos trezentos anos de escravização, que teve lugar nas diferentes regiões do Brasil, os negros mantiveram seus ritos religiosos, também diversos, nos espaços em que foram confinados.

Para compreender a multiplicidade dessas expressões religiosas, importa ter em conta que a África é um continente no qual vicejam variadas etnias, línguas e crenças. O caldo da mistura cultural desses negros em *terras brasilis* os fez, como prática de resistência, se comunicar primeiramente em português e daí tornar possível se emaranharem, recriando práticas culturais, especialmente religiosas, o que lhes permitia sobreviver à violência sofrida. Nesse amálgama, os rituais, os costumes, os hábitos que até hoje influenciam diferentes aspectos da vida nacional, sobreviveram, ressignificadas.

²⁰ Ebós são oferendas destinadas aos Orixás. Já a expressão Ewé, refere-se tanto às plantas quanto à língua falada pelo povo Ewe. Dentro da tradição Iorubá a planta possui poderes latentes que só podem ser acionados pela “palavra”. Pierre Verger, ao ser iniciado como Babalaô, no Benin, antigo Keto, compilou um rico repertório de plantas e ebós, que podem ser consultados em: VERGER, Pierre. **Ewé**. O uso das plantas na sociedade Iorubá. (1952). São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

²¹ Marafo e Otin: Aguardentes de cana

Vale dizer que a Umbanda, como crença afro-brasileira, se realizava tanto nos terreiros, senzalas e quilombos quanto no cotidiano da vida rural.

Um dos aspectos que se reconhece como resistência escrava – chamada por alguns de hibridismo, por outros de miscigenação ou ainda de bricolagem –, foi a aceitação velada do catolicismo, que interagiu com uma mescla de crenças afro com a imposta pelos portugueses. Essa recriação religiosa permitiria que a Umbanda sobrevivesse no mundo rural.

FIGURA 15. Negros libertos, deixo disso Nhô João. Fotografia de Pedro Lunara. Porto Alegre, 1900.



Fonte: Morocco (2009)

Quando da abolição da escravatura, em 1888, e sua subsequente chegada em massa nos centros urbanos, os cultos paulatinamente vão aparecendo nos subúrbios das grandes cidades. Ato contínuo, se tornam alvo das investidas do espiritismo kardecista, que já possuía aceitação das camadas médias urbanas. Na tentativa de “colonizar” a Umbanda, procurou disciplinar o culto e controlar os ritos no espaço urbano.

Frente a isso, o discurso oficial fundacional da Umbanda²² situa o nascimento da religião em 15 de novembro de 1908, na cidade, numa sessão de espiritismo kardecista.

²² Conforme discutido em nossa Introdução, dentro da pesquisa que empreendemos optamos por destacar para o presente trabalho apenas o terreiros que, em Uberlândia – MG, se dedicam à Umbanda e à Umbanda Omolocô,

No aniversário de Proclamação da República, o jovem médium Zélio Fernandino de Moraes teria incorporado o espírito do “Caboclo das Sete Encruzilhadas” que, por sua vez, lhe confiaria a missão de fundar a Umbanda:

[...] no dia 15 de novembro de 1908, Zélio Moraes compareceu a uma sessão espírita, na Federação Espírita e lá dentro, Zélio de Moraes incorporou um espírito que se identificou como aquele que foi em outra vida Frei Gabriel de Malagrida, mas que gostaria de se apresentar como Caboclo das Sete Encruzilhadas. [Apresenta gravação de voz]. Então, ali, Zélio Moraes, incorporado do Caboclo das Sete Encruzilhadas, anunciou que vem para fundar a religião de Umbanda. No dia seguinte, na casa da família Moraes o Caboclo das Sete Encruzilhadas incorpora e estabelece que naquela casa seria fundada a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade.” (CUMINO, 2014).

Embora o mito fundador da Umbanda tenha se tornado objeto de uma série de reflexões²³, muitos estudos que se dedicaram ao tema corroboram a interpretação fundacional de religião sincrética, nascida após a abolição da escravatura e normatizada a partir de 1908.

Berkenbrock (1998), que dedica uma longa reflexão sobre a “pré-história” das religiões afro-brasileiras, reconhecendo em diferentes documentos, sobretudo do Santo Ofício, a prática de feitiçaria por negros escravos, ao se debruçar sobre a Umbanda, nos diz:

[...] quando depois da abolição da escravatura os negros começaram a organizar-se em grupos, formaram-se em torno do Rio de Janeiro sobretudo grupos – do ponto de vista religioso – marcados pela cultura banto. Eram africanos e seus descendentes advindos sobretudo de Angola, Moçambique e Congo. [...] Em seu culto no Brasil, os grupos de influência banto invocavam sobretudo os espíritos dos falecidos e antepassados [...] Em alguns escritos, por volta de 1900, estes grupos são chamados de “Cabula” e em torno dos anos 30 estes grupos são chamados de Macumba, nome sob o qual eles se tornam conhecidos em todo o Brasil. [...] Paulatinamente, mas de forma

deixando para trabalhos futuros o tratamento da cachaça no Candomblé. Por igual motivo, priorizamos no presente capítulo uma reflexão teórica que enfatizou a historicidade da Umbanda. Não obstante, reconhecemos a existência de uma rica e profícua produção intelectual que se debruça sobre as matizes do Candomblé no Brasil. Dentre outros, consultar: BASTIDE, Roger. **Os candomblés da Bahia**. 7 ed., Rio de Janeiro, 1978; CARMO, João Clodomiro. **O que é Candomblé**. São Paulo: Brasiliense, 1987; BENISTE, José. **Orun Àiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra**. Bertrand Brasil, 1997; COUCEIRO, Luiz Alberto. A formação do Candomblé. **Cadernos de Campo** (São Paulo, 1991), v. 15, n. 14-15, p. 250-253, 2006; PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. Editora Unicamp, 2006; PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo**, 1991; SANTOS, Jocélio Teles dos. **Os candomblés da Bahia no século XXI**. A Tarde, v. 9, 2007; MACHADO, Maria Clara Tomaz. Candomblé, ritual e fé: quintais do passado. In: KATRIB, Cairo Mohamad Ibrahim et. al. **Mulheres de fé: urdiduras no Candomblé e na Umbanda**. Uberlândia: Comoser, 2018, p.101-120.

²³ Dentre outros, consultar: Isaia (1999), Barbosa (2002) e Bergo (2011).

segura, a tradição Yoruba começa a influenciar os grupos de Macumba. E, assim, os espíritos bantos foram aos poucos sendo substituídos pelos Orixás Yorubas. [...] A introdução de elementos do Candomblé na Macumba também levou a uma aceleração do processo de influência exercida pelo catolicismo sobre a Macumba. A identificação entre Orixás e santos católicos foi também assumida. [...] A esta base religiosa banto, sobre a qual já se encontravam influência de elementos do Candomblé e elementos católicos, juntou-se outra influência: a teoria espírita. A doutrina de Allan Kardec não veio apenas confirmar a fé na existência de espíritos, como contribuiu para que houvesse uma organização no mundo dos espíritos. (BERKENBROCK, 1998, p.148-150).

Outras possibilidades de interpretação, dentre as quais destacamos as de Barbosa (2002; 2008), entendem a Umbanda como resultante da trajetória da ‘*Nbandla*, um dos ramos dos cultos afro-brasileiros que se constituíram no Brasil *desde a escravidão* e que, imersos num complexo ambiente de disputa espiritual, seriam igualmente concorrentes.

Embora indique a ‘*Nbandla* como um ramo independente das religiões afro-brasileiras, Barbosa não nega a interinfluência cultural que produziria o amplo campo das construções religiosas de matriz africana. No entanto, entende-os como “contextos de influência”, situados no tempo e no espaço.

[...] Os contextos das construções religiosas no período 1780-1850 eram sabidamente três: (a) um contexto indígena, formado pelas populações aborígenes à época dispersas nas matas brasileiras; (b) um contexto europeu, formado nas aldeias litorâneas e outras poucas tomadas cultural e/ou militarmente aos indígenas e convertidos em vilas, cidades e missões e/ou fazendas do colonizador; (c) contexto afro-indígena, que compreendia o ambiente de encontro entre africanos e indígenas no trabalho escravo, nas populações que das fazendas fugiam para o interior, etc. Cada um destes três contextos fornecia um ambiente básico para o desenvolvimento das crenças e religiões de cada grupo de acordo com sua etnocultura, dando-se aproximações tanto do tipo sincrético como do tipo estanque e compartimentado”. (BARBOSA, 2008, p.8).

Desses encontros socioculturais, constituídos sobre uma realidade tensa e extremamente violenta, é importante lembrar as observações de Lima (2018) sobre o complexo processo de embate e resistência que marcou a construção do campo religioso afro-brasileiro:

[...] a matriz religiosa afro-brasileira (de suas primeiras manifestações até sua organização atual), resulta de uma complexa operação de permanência e resistência das mais diferentes etnias, tornadas escravas no contexto da diáspora africana produzida pelo tráfico atlântico. Ancestrais diferentes, por

vezes inimigos em sua origem africana, foram aqui objeto de culto comum; sempre recebendo e realizando influências sobre os demais cultos e cosmogonias presentes no território brasileiro, em seus múltiplos matizes. Neste processo construiu-se entre nós um conjunto muito diversificado de liturgias e práticas religiosas que não podem ser organizados monoliticamente num único termo, quiçá no singular. São muitas as diversidades e diferenças que nos marcam: cosmogônicas, étnicas, linguísticas, litúrgicas, usos e costumes, hierárquicas. Contudo, também é possível antever semelhanças e proximidades. (LIMA, 2018, p.64-65).

Considerando as tensões que marcaram o campo religioso afro-brasileiro, salientando inclusive as tensões espirituais *em seu interior*, Barbosa (2008), identifica a palavra “Umbanda” como uma corruptela linguística, gerada pela pronúncia de *‘Nbandla*, de origem bantu. Trata-se de uma expressão que significa “*a congregação mais antiga*” e identificaria “[...] um ramo independente das religiões ou ‘cultos’ afro-brasileiros.” (BARBOSA, 2008, p.8). No século XIX, se configuraria como uma espécie de “ideologia social” extremamente importante, pois permitia aos praticantes um senso de pertença “puro”, mais próximo à religião praticada por seus ancestrais.

De acordo com o autor, entre as décadas de 1840 e 1850 os jornais do Rio de Janeiro e de São Paulo noticiavam com frequência as batidas policiais para dissolverem as “reuniões de pretos para praticar sua religião”. Quando descobertas ou denunciadas eram violentamente reprimidas, à “pata de cavalo” ou “à bastão de polícia”.

A partir de 1850, porém, os chamados “pagodes de pretos”, começaram a ser diferenciados pela crônica policialesca. Duas denominações emergiram dos jornais: o Candomblé (ou Candombe) e a Macumba (ou Imbanda). Finalmente, em 1853, os jornais registraram, pela primeira vez, uma referência à *‘Nbandla*.

A *‘Nbandla* figuraria, ao lado do Candomblé e da Macumba²⁴, como um dos “pagodes” dançados pelos pretos em seu rituais de feitiçaria. A despeito da denominação pejorativa, correspondiam a intrincados rituais religiosos, nos quais se dançava ao som de tambores nos *terreiros* das periferias:

[...] Tratava-se, portanto [...] de uma dança mágica, mística ou religiosa ao som de tambores, que as autoridades instituídas não desejavam preservar. Os mestres antigos dessas religiões afro-brasileiras diziam que só os viventes podem arrastar o pé no chão quando dançam, daí decorrendo o caráter sagrado

²⁴ Candombe ou Candomblé, é um corruptela linguística para a expressão bantu “dança com tambores”. Já a palavra macumba, deriva, também do bantu, Kumbé ou Cumbê, que significa “dança de tambores”, acrescida do prefixo Ma, que indica “muito poderosa”. (Cf. BARBOSA, 2008, p.7).

do *terreiro*, ou piso de terra [...] onde se davam as práticas religiosas. (BARBOSA, 2008, p.8).

Os praticantes que conseguiam fugir das investidas das autoridades, muitas vezes levavam consigo um ou outro objeto sagrado. Pouco depois, através da rede de solidariedade afetiva que unia pretos e brancos pobres, os terreiros tantas vezes destruídos, tantas vezes ressurgiam, num constante jogo de violência e resistência, como nos ensinou Michel de Certeau:

[...] mil maneiras de jogar/desfazer o jogo do outro, ou seja, o espaço instituído por outros, caracterizam a atividade sutil, tenaz, resistente de grupos que, por não ter um próprio, devem desembaraçar-se em uma rede de forças e de representações estabelecidas. Tem um “fazer com”. Nessas estratégias de combates existe uma arte dos golpes, dos lances, um prazer em alterar as regras do espaço opressor [...] (CERTEAU, 1994, p. 79).

Vistos de fora, pelo olhar das elites brancas, os praticantes da ‘Nbandla, do Candomblé e da Macumba, não se diferenciavam. Compunham a perigosa malta de “criminosos” que João do Rio registraria no início do século XX, após suas andanças por mais de cinquenta terreiros de “baixo espiritismo”, assentados na periferia urbana do Rio de Janeiro. Conforme escreveu Isaia (1999), comentando o registro do cronista carioca,

[...] todo um magote de elementos socialmente improdutivos, postados à margem da cidadania e do mundo do trabalho “honesto”, servia de clientela aos “velhacos” e “vagabundos”, que ostentavam “ridiculamente” poderes de comunicação com o além. Prostitutas, cafetões, homossexuais, homens e mulheres desequilibrados mentalmente, encontravam-se em cenários paupérrimos, imundos, descritos pelo autor como antros repugnantes, capazes de perpetuar a patologia e a miséria. (ISAIA, 1999, p.100).

Todavia, Barbosa (2008) observa que, vistos “de dentro”, sujeitos, cultos e templos se distinguiam, ocupando posições de concorrência. Em disputa, os melhores resultados das intervenções mágicas na realidade vivida:

[...] Cada afroreligiosidade em seu lugar, (1) o Candomblé, a (2) Macumba e a (3) ‘Nbandla ocupavam camadas etnicossociais idênticas do ponto de vista do colonizador, mas diferentes e concorrentes, do ponto de vista daqueles socialmente dominados. Ao mesmo tempo em que tais religiões afro-brasileiras os libertavam a todos, oferecia-lhes entendimentos diferentes do grau de normalização das relações etnicossociais e do grau de equilíbrio na vida pessoal. Esse processo de diferenciação dos resultados no mundo real

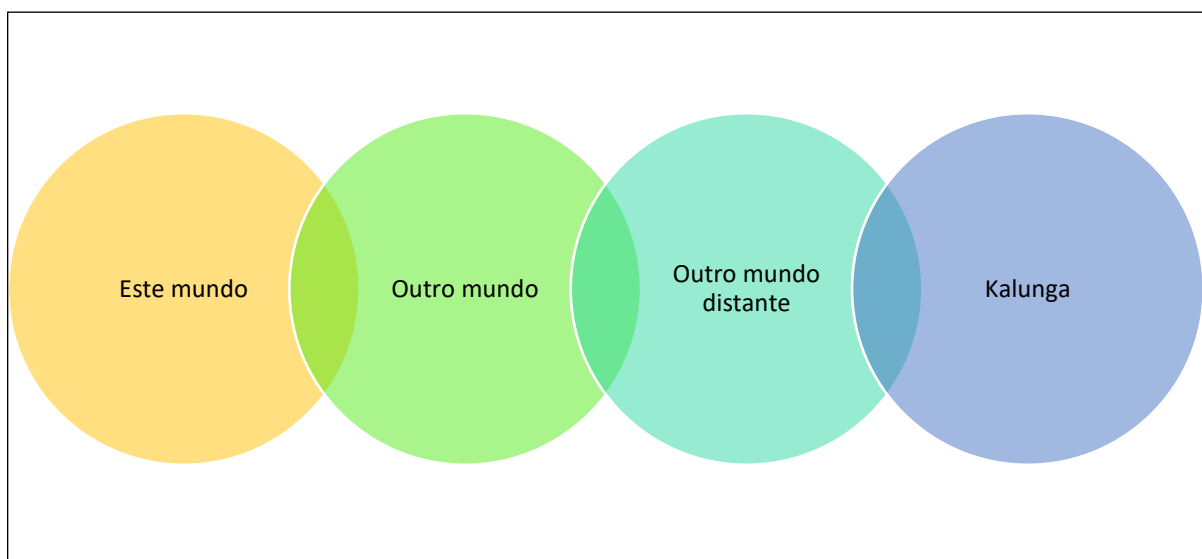
expressava-se como um padrão de flutuações de prestígio dos ramos, dos templos e dos respectivos chefes religiosos. (BARBOSA, 2008, p. 9).

Por certo, o cotidiano violento e miserável exigia dos sacerdotes respostas poderosas, observáveis no *presente dos vivos* e não como promessa de benefício *pós morte*, como nos cultos cristãos. No caso particular na ‘Nbandla, o prestígio de seus sacerdotes se relacionava diretamente com a percepção que os praticantes tinham da vida, da morte e das doenças, advindos do conhecimento Bantu, transmitido oralmente e que, por óbvio, era constantemente reelaborado.

Assim, ainda que não seja possível dimensionar todos os aspectos do culto da ‘Nbandla antes do século XIX, os indícios deixados pelas entrelinhas da documentação escrita, bem como a comparação com os registros africanos, permitem traçar algumas características que marcariam a trajetória da ‘Nbandla até a Umbanda dos dias atuais.

No que diz respeito à cosmogonia, Barbosa (2008) observa que dentro da religiosidade Bantu o mundo é um encontro cruzado de quatro mundos, nos quais habitam os vivos e seus ancestrais, sendo os últimos localizados conforme a sua proximidade parental. Desta forma, haveria: *Este mundo*, no qual habitam os vivos; *O Outro Mundo*, no qual vivem os antepassados mortos muito próximos, como pais e avós; *O Outro mundo distante*, no qual habitam os antepassados mais longínquos, como avós dos avós dos avós e o *Outro mundo do nada*, a *Kalunga*, a Terra sem mal.

GRÁFICO 1: O mundo Bantu



Fonte: Elaborado pela autora, a partir de Barbosa (2008).

Não obstante, a origem de todos os mundos se dá, justamente, no “mundo do nada”, na *Kalunga*. Embora princípio, a *Kalunga* não se coloca acima dos outros mundos, pois mantém com eles uma relação horizontal.

A ideia da evolução e do retorno espiritual, só tocaria a ‘Nbandla quando da sua aproximação com o espiritismo kardecista, em fins do século XIX. Até então, os rituais buscariam a concomitância dos quatro mundos, cabendo ao sacerdote intermediar o contato das pessoas comuns com seus antepassados, “abrindo caminhos” entre os mundos, através de suas intersecções. Da mesma forma, também cabia ao sacerdote a cura das doenças. Como no universo Bantu não existe a separação entre o sagrado e o profano, os males do corpo são igualmente entendidos como consequência de um malefício espiritual, praticado por uma pessoa deste mundo, com a ajuda de uma ou mais pessoas dos outros mundos. Ou seja: *feitiço*.

[...] Entre os Bantu é chamado de Kindoki ou Wanga. O feitiço ou força maléfica pode ser transmitido de diversas maneiras através de restos de comida, de objetos pessoais, como um fio de cabelo ou uma peça de roupa. Há casos em que, vindo uma pessoa a falecer, a última pessoa que a tenha visitado é acusada de provocar aquela morte. Para combater o feitiço há rezas fortes e rituais, muitas vezes, com perdas de vidas humanas. (BAMBI, 2014, n.p.).

O poder do sacerdote, portanto, derivava da sua capacidade de realizar, neutralizar e reverter os malefícios. No Brasil, a reversão e ou execução de feitiços, exigiria uma reelaborada substituição de ervas, plantas e animais, conforme observa Barbosa (2008): “[...] a sintomatologia obtinha assistência na farmacopéia de plantas e raízes, derivados de animais e outras associações de composição mágico-secreta. As técnicas de *imantação* e *impregnação* ainda exerciam vigoroso papel [sic]”. (BARBOSA, 2008, p. 12).

Por outro lado, o próprio contexto também exigiria dos sacerdotes respostas adaptadas às agruras advindas da própria escravidão, conforme registrou Caldas (2006):

[...] Um negro angola forro Domingos Umbata, em Salvador, no ano de 1646, foi denunciado e preso pelo Santo Ofício por ajudar duas “pretas” a melhorar seus relacionamentos com suas “donas”. As senhoras eram perversas e imputavam às “pretas” muitos castigos. Para proteger as escravas da fúria de suas senhoras, Domingos fazia com que se banhassem em uma bacia de água que continha folhas esmagadas, um guizo e um dente de jaguar, que deveria ter trazido do continente africano ou comprado de algum outro africano recém

chegado. Presumivelmente, o banho as protegia das agruras do cativo, do poder do “feiticeiro branco” que poderia usar de suas forças para trazer algum infortúnio às “pretas”. (CALDAS, 2006, p. 128).

A relação do culto original com a natureza, também exigiria da ‘Nbandla, algumas adaptações. Se no território africano a liberdade dispensava templos, no Brasil, a escravidão e a perseguição os exigia. Logo, a prática imporia a construção de um espaço religioso que, de acordo com Barbosa (2008), era composto por quatro elementos: a tenda, o acesso à mata, o uso dos caminhos e uma ou várias “cabanas” para os assentamentos, ou seja: para agrupar os elementos do culto. Para o autor,

[...] a simplicidade destas exigências facilita um alto grau de resistência das práticas religiosas Bantu à competição de outras religiões ou às atividades repressivas contrárias. A repressão só podia ser bem sucedida através do encurtamento da vida dos sacerdotes, seu permanente encerramento em manicômios, etc. (BARBOSA, 2008, p. 10).

O espaço principal, a Tenda, seria utilizado pelos sacerdotes da ‘Nbandla para atendimento dos consulentes, nos quais figuravam a *revelação* (autohipnose) e a *adivinhação*. Não obstante, o uso de alucinógenos como a maconha e a jurema²⁵, somados à ingestão da cachaça, também viabilizavam a cerimônia da *Muthemba*, “[...] pela qual o consulente ou praticante era induzido ou “levado de volta” até sua terra original, logrando “*ver*” sua aldeia ou território ou agregado africano do qual descendia.” (BARBOSA, 2008, p.14).

De acordo com Barbosa (2008), todas as práticas descritas acima, sofreriam forte impacto a partir do encontro dos praticantes da ‘Nbandla com o Kardecismo, durante a Guerra do Paraguai. Como destaca Toral (1995), entre 1864 e 1870, enquanto os cidadãos do Império dispunham de diversos recursos para escaparem da convocação para a Guerra, aos negros escravos, forros e brancos pobres, não restava muitas opções:

[...] Aos despossuídos não restava outro recurso para escapar ao alistamento que a fuga para o mato. A população da corte e das províncias rebelavam-se contra as autoridades recrutadoras, os delegados de polícia e seus prepostos,

²⁵ O culto da jurema é também uma prática religiosa de tradição indígena, dando-se sobretudo no Nordeste brasileiro. Vincula-se à árvore do mesmo nome, de cujas cascas, tronco e raízes produz-se uma bebida alucinógena. Acredita-se que a ingestão da jurema permite o transporte para o “mundo do além”, permitindo a comunicação com os seres que nele habitam. Sobre o culto da jurema ver; SANTIAGO, Idalina Maria Freitas Lima. A jurema sagrada da Paraíba. **Qualitas**, Campina Grande, PB, V.6, n.2, 2007, n.p. Disponível em: <file:///C:/Users/User/Downloads/122-417-1-PB%20(1).pdf> Acesso em 12 jan.2018.

que "iam caçar o caboclo no Amazonas e no Pará, o tabaréu nordestino na caatinga, o matuto na sua tapera, o caiçara no litoral, enfim brancos, mulatos e negros que, depois de reunidos e contados, eram despachados em magotes". [...] A *compra de substitutos*, ou seja, a compra de escravos para lutarem em nome de seus proprietários, tornou-se prática corrente. Sociedades patrióticas, conventos e o governo encarregavam-se, além disso, da compra de escravos para lutarem na guerra. O império prometia alforria para os que se apresentassem para a guerra, fazendo vista grossa para os fugidos. [...] O próprio imperador deu o exemplo, libertando todos os escravos das fazendas nacionais para lutarem na guerra. Em dezembro de 1866 o Imperador escrevia ao seu ministro da guerra: "Forças e mais forças a Caxias, apresse a medida de compra de escravos e todos os que possam aumentar o nosso Exército [...]." (TORAL, 1995, p.292).

A Guerra do Paraguai funcionaria *como mais um cadinho* de interinfluências culturais no já sincrético campo da religiosidade afro-brasileira. Às crenças trazidas ao conflito pelos sujeitos obrigados a lutar uma guerra que não era sua, se agregaria o recém chegado espiritismo kardecista, extremamente popular entre os oficiais que conduziam os regimentos de escravos, forros e brancos pobres.

A 'Nbandla, que no início do conflito já era conhecida por *Umbanda*, adentraria o final do século XIX com uma notável simplificação dos ritos e do papel conferido ao sacerdote. A(s) nova(s) influência(s), diminuiriam sensivelmente a dramaticidade dos encontros e da percepção dos mundos. A cerimônia da *Muthemba* seria substituída pelo atendimento coletivo até ser totalmente suprimida, dando lugar a outras formas de retomar o senso de pertença à (nova) ancestralidade:

[...] O atendimento coletivo substituía a antiga roda de delírios das aldeias Bantu na África. Ali podia-se entoar cânticos reelaborados para expressar a nova coletividade, evidentemente híbrida, de parentela e consanguinidade desconhecidas. Os antepassados eram invocados de acordo com uma nova terminologia, mais abrangente, produzida pelos sacerdotes para cobrir um arco mais abstrato de relações com os fiéis. Nesse sentido, pode-se observar um deslocamento do outro mundo próximo para o outro mundo distante. A necessidade de generalizar as relações de parentesco para todos os Bantu e não-Bantu agora (então) *desaldeiados* levou à mitologia das Sete Linhas, cujas cores incorporam diferentes culturas e escolhas africanas. Constituiu-se assim nova hierarquia geopolítica da vida espiritual, para corresponder aos movimentos populacionais devido à guerra, ao recuo da escravidão e ao avanço urbanizador. (BARBOSA, 2008, p.11).

Ainda para Barbosa (2008), os serviços de *malefícios*, antes integrantes do cotidiano ritualístico da cura, perdem lugar tanto na quantidade da sua invocação quanto na qualidade da ritualística. Terminariam por ser enviados para “outra Banda”: a *Kibandla* (Quibanda), à qual passou-se a atribuir um papel maligno, aliás incompatível com a religiosidade geral afro-negra. (BARBOSA, 2008, p. 12). Conforme o autor, a divisão entre *Umbanda* e *Quibanda* na verdade reflete um processo de luta travado no interior do próprio campo religioso afro-brasileiro,

[...] entre as tendências adaptativas à dominação branca e as tendências puristas defensoras de uma maior compartimentação da cultura negra, (1880 - 1920). Neste sentido, estas transformações não foram muito diferentes daquelas ocorridas no Candomblé à mesma época e expressam ambas as novas necessidades que afligem a população negra, com o aumento do desemprego e o influxo de uma maciça imigração branca no país. (BARBOSA, 2008, p. 12).

Em se tratando das disputas desenhadas no interior do campo afro-religioso brasileiro, as crônicas de Paulo Barreto, o “João do Rio”, nos oferecem um panorama extremamente rico dos embates travados entre os diferentes negros, filhos de santo, que viviam nas periferias do Rio de Janeiro. Em 1906, guiado por Antônio – um culto estudante africano – João do Rio tomou contato tanto com a religião dos *Orixás* (Candomblé), dos *Alufás* (Maometanos) dos *Macumbas* e também dos *Cambindas*²⁶.

Depois de discorrer sobre a iniciação das Iauôs, as filhas de santo, Antônio diz à João do Rio que a ritualística e as obrigações descritas são para as Iauôs *dos Orixás*. Curioso, o cronista insiste:

[...] - Há outras? [...] - Há as dos negros *cambindas*. Também essa gente é ordinária, copia os processos dos outros e está de tal forma ignorante que até as cantigas das suas festas têm pedaços em português. [...] - Mas entre os *cambindas* tudo é diferente? [...] - Mais ou menos. Olhe por exemplo os santos. Orixalá é Ganga-Zumba; Obaluaci, Cangira-Mungongo; Exu, Cubango; Orixá-oco, Pombagira; Oxum, a mãe d'água, Sinhá Renga, Sapanam, Cargamela. E não é só aos santos dos *orixás* que os *cambindas* mudam o nome, é também aos santos das igrejas. Assim S. Benedito é

²⁶ Nas crônicas de João do Rio, a palavra *cambinda* é utilizada para diferenciar negros que se auto nomeiam filhos de “cambinda”. Por outro lado, dentro do esforço normatizador da religião de Umbanda, no portal “Povo de Aruanda”, a matéria “Povo de Cambinda”, diz: “[...] um escravo da etnia Congo era chamado de cambinda por causa do porto de onde foi embarcado. Em uma das variadas classificações da Umbanda, a sétima linha chamada Linha das Almas, é dirigida pelo Arcanjo São Miguel e integrada por Omulu. Nela, consta a legião de Pai Cambinda, integrada pelas falanges do Povo da Costa”. (OXOSSI, 2016).

chamado Lingongo, S. Antônio, Verequete, N. Senhora das Dores, Sinhá Samba. Para os *cambindas* serve para santo qualquer pedra, os paralelepípedos, as lascas das pedreiras e esses pretos sem-vergonha adoram a flor do girassol que simboliza a lua... [...] Eu estava atônito. Positivamente Antônio achava muito inferiores os *cambindas*. - As *iauô*? [...] - As filhas-de-santo *macumbas* ou *cambindas* chegam a ter uma porção de santos de cada vez, manifestando-se na sua cabeça. Sabe V.S. o que cantam eles quando a *yauô* está com a crise? “*Maria Mucangué, Lava roupa de sinhá, Lava camisa de chita, Não é dela, é de yayá.*” Quer ouvir outra? “*Bumba, bumba, ó calunga, Tanto quebra cadeira como quebra sofá, Bumba, bumba, ó calunga*”. Houve uma pausa e Antônio concluiu: [...] - Por negro cambinda é que se compreende que africano foi escravo de branco. Cambinda é burro e sem-vergonha! (RIO, 1976, n.p.).

Leitura semelhante se dá a respeito do *uso da cachaça* nos rituais. A observação do cronista e seu diálogo com Antônio, são igualmente reveladores das tensões e disputas que perpassavam o campo das religiões afro-brasileiras, no início do século XX:

[...] Nesse mesmo dia Antônio veio buscar-me à tarde. [...] - A casa a que vai V.S. é de um grande feiticeiro; verá se não há fatos verdadeiros. [...] Quando chegamos, a sala estava enfeitada. Em derredor sentavam-se muitos negros e negras mastigando *olobó*, ou cola amargosa, com as roupas lavadas e as faces reluzentes. A um canto, os músicos, fisionomias estranhas, faziam soar, com sacolejos compassados, o *xequerêe*, os atabaques e ubatás, com movimentos de braços desvairadamente regulares. Não se respirava bem. A cachaça, circulando sem cessar, ensangüentava os olhos amarelos dos assistentes. [...] - As vezes tudo é mentira, à custa de cachaça e fingimento - diz Antônio. Quando o santo não vem, o pai fica desmoralizado. Mas aqui é de verdade... [sic] (RIO, 1976, n.p.).

No terreno da Umbanda, por certo a religião dos “cambindas”, na disputa entre os puristas e os defensores da “adaptação branca”, ao menos no campo do discurso, saíam vitoriosos os segundos. Conforme destaca Isaia (1995), esta tendência, liderada pelos intelectuais de Umbanda, conduziria o “branqueamento” da religião, num influxo “civilizador” palatável ao gosto das camadas médias urbanas que passavam a frequentar os terreiros.

[...] inserida [...] em um meio urbano que se afirmava frente a um mercado religioso que ganhava complexidade, [é] que a Umbanda vai adquirir visibilidade no Brasil da primeira metade do século XX. A emergência da Umbanda revelava uma religião em torno da qual persistiam uma série de significações capazes de remetê-la ao submundo, à marginalidade e à sobrevivência de valores atávicos, denunciadores do atraso e da ignorância. É nesse contexto que surge a obra dos intelectuais da nova religião, inseridos em

um esforço visando ao reconhecimento social e à ruptura com significações capazes de enxergar na invocação dos espíritos uma incômoda familiaridade com a transgressão. (ISAIA, 1995, p. 97).

Segundo Barbosa (2008), o processo de branqueamento da Umbanda levaria à estruturação da “Umbanda de Linha Branca”, ou seja: “[...] um ramo cada vez mais desafricanizado da religião, sob a influência dos discípulos de Allan Kardec.” (BARBOSA, 2008, p.12). O processo de estruturação desta Umbanda se iniciaria em 1913, através de um Conselho composto de cinco membros, dentre os quais havia um padre católico e se estenderia até 1930, com a formação de associações civis “[...] que enquadravam no total cerca de trezentas tendas, no Rio de Janeiro, Minas Gerais, Espírito Santo e São Paulo, nesta fase inicial. Mais tarde, o movimento se estenderia a todo o Brasil”. (BARBOSA, 2008, p.12).

FIGURA 16. Reunião dos dirigentes das Tendas fundadas pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, presidida por Zélio de Moraes na TENSF. Rio de Janeiro, Década de 1940.



Fonte: Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade (2016).

Por outro lado, Isaia (1995), considera que as tentativas de unificação doutrinária e ritual da nova religião, se estenderiam por toda a primeira metade do século XX. Estas tentativas se articulam aos esforços de seus intelectuais em situar a Umbanda como parte e corolário do processo evolutivo brasileiro, dentro do qual a abolição da escravatura e

a proclamação da República seriam marcos. Como dito anteriormente, não por acaso o “mito fundador” da Umbanda se situa na *descida* do “Caboclo Sete Encruzilhadas” no médium kardecista Zélio Fernandino de Moraes, justamente em *15 de novembro de 1908*.

A construção intelectual da “Umbanda branca” se relaciona intimamente com o discurso evolucionista do espiritismo kardecista. No entanto, a aproximação da religião que ora se normatizava com a doutrina de Allan Kardec, exigiria de seus intelectuais um complicado esforço imaginativo. Afinal, a Umbanda era, reconhecidamente, uma religião de negros e por diversas vezes o próprio Kardec os colocara nos mais baixos patamares da “evolução dos espíritos”.

Como exemplo, em matéria publicada em 1862, na *Revista Espírita*, com o título *Frenologia Espiritualista e Espírita*, Kardec se propõe a tecer esclarecimentos acerca da “perfectibilidade da raça negra”. Tomando como ponto de partida a “ciência” da medição de crânios, indicativa de “inteligência”, a partir de um jogo de perguntas e respostas, Kardec nos diz:

[...] A raça negra é perfectível? [...] Numa única existência, poderá o selvagem adquirir as qualidades que lhe faltam? Seja qual for a educação que lhe derdes desde o berço, dele fareis um São Vicente de Paulo, um sábio, um orador, um artista? Não; é materialmente impossível. [...] Só podeis sair deste dilema admitindo a possibilidade de progresso. [...] Mas, então, por que nós, civilizados, esclarecidos, nascemos na Europa e não na Oceania? em corpos brancos, ao invés de corpos negros? Por que um ponto de partida tão diferente, se só se progride como Espírito? Por que Deus nos libertou da longa rota percorrida pelos selvagens? [...] Por mais que façais, não chegareis a nenhuma solução, a menos que admitais para nós um progresso anterior e para os selvagens um progresso ulterior. Se a alma do selvagem deve progredir posteriormente, é que nos alcançará; [...] se, em vez de seguir os degraus da escada os transpuser de um salto e chegar sem transição entre nós, dará o hediondo espetáculo de um Dumollard²⁷, que para nós é um monstro e que nada teria apresentado de anormal entre os povos da África central, de onde talvez tenha saído. (KARDEC, 1862, p.141-148).

Considerando os negros uma raça inferior, bruta e pouco inteligente, Allan Kardec credita à justiça divina a sua posição no início da “escalada evolutiva” espiritual. Negros, *porque negros*, sempre serão inferiores. No entanto, podem “renascer” mais

²⁷ Martin Dumollard (1810-1862), figura entre os mais violentos e temidos assassinos em série do século XIX. É sabidamente, o primeiro registro de *serial killer* da França.

evoluídos, a depender da ação propedêutica dos brancos civilizados. Desta forma, justifica a intervenção imperialista sobre os povos “selvagens” os quais, a partir de então, podem evoluir espiritualmente:

[...] Assim, como organização física, os negros serão sempre os mesmos; como Espíritos, trata-se, sem dúvida, de uma raça inferior, isto é, primitiva; são verdadeiras crianças às quais muito pouco se pode ensinar. Mas, por meio de cuidados inteligentes é sempre possível modificar certos hábitos, certas tendências, o que já constitui um progresso que levarão para outra existência e que lhes permitirá, mais tarde, tomar um envoltório em melhores condições. (KARDEC, 1862, p. 151).

O impasse para a colocação da Umbanda em sintonia com o Espiritismo kardecista, é claro. Enquanto religião nascida de *negros*, obviamente não corresponderia ao patamar “evolutivo” que o próprio kardecismo imputava a si. A solução encontrada pelos intelectuais de Umbanda, para inseri-la na “cadeia evolutiva do espiritismo”, é tão hiperbólica quanto o esforço de Kardec em excluir os negros da “evolução”.

Reportando-se às teses sobre as “origens da Umbanda”, apresentadas no *Primeiro Congresso de Espiritismo de Umbanda*, realizado no Rio de Janeiro em 1941, Isaia (1995), observa que os trabalhos procuram recuar ao máximo as origens da Umbanda, descolando-a do “barbarismo” negro africano. Desta forma, mesmo tendo entrado no Brasil *com os negros*, a religião já se colocava num patamar evolutivo bem superior ao “estágio evolutivo” dos povos africanos. Uma das teses mais criativas do Congresso é aquela apresentada por Diamantino Coelho Fernandes, que reabilita a lenda do Continente da Lemúria, o qual teria sido o verdadeiro berço da Umbanda a partir do contato dos antigos africanos com *os hindus*. Depois da destruição de Lemúria, teriam abandonado os ricos ensinamentos dos povos orientais, “involuindo” e “deturpando” o conhecimento aprendido.

[...] Morta, porém, a antiga civilização africana, após o cataclismo que destruiu a Lemúria, empobrecida e desprestigiada a raça negra, – segundo algumas opiniões, devido à sua desmedida prepotência no passado, em que chegou a escravizar uma boa parte da raça branca – os vários cultos e pompas religiosas daqueles povos sofreram então os efeitos do embrutecimento da raça, vindo, de degrau em degrau, até o nível em que a Umbanda se nos tornou conhecida. Desde, porém, que os estudiosos da doutrina de Jesus se dedicaram a pesquisar os fundamentos desta grande filosofia, que é, ao mesmo tempo, luz, amor e verdade, e a praticam hoje, sincera e devotadamente em sua alta finalidade de congregar, educar e encaminhar as almas para Deus, o

Espiritismo de Umbanda readquiriu o seu prestígio milenar, assim como o acatamento e respeito das autoridades brasileiras... [sic]. (FERNANDES, apud, ISAIA, 1995, p.108).

O contexto no qual se desenrolam as teses apresentadas no Primeiro Congresso, diz bastante do seu significado. Por um lado, era necessário garantir a realização dos cultos, colocados sob suspeição pelo regime varguista, em 1934. Desde então, os cultos afro-brasileiros submetiam-se à jurisdição do Departamento de Tóxicos e Mistificações da Polícia do Rio de Janeiro, na seção especial de Costumes e Diversões. Assim, conforme observa Brown (1985),

[...] Esses grupos religiosos, para poderem funcionar, eram obrigados a solicitar registro especial dos departamentos de polícia locais, e a polícia fixava suas próprias taxas. Portanto, essa lei enquadrou, em termos sociais, as práticas desses grupos como atividades marginais, desviantes, e por extensão ou associação, como vícios que requeriam controles punitivos mais do que controles simplesmente reguladores. (BROWN, 1985, p. 13).

Expostos ao controle, à perseguição e à extorsão policial, várias tendas se mantiveram na clandestinidade, operando de “portas fechadas” e, quando registradas optavam por nomeações que as aproximasse do registro “espírita”, visto com bons olhos pelo regime. Assim, a tolerância da ditadura com a realização do *Primeiro Congresso de Espiritismo de Umbanda*, bem como a tentativa explícita dos intelectuais umbandistas de aparecerem *como espíritas*, evidenciam tanto a sua busca de reconhecimento ante as autoridades governamentais, quanto a importância e a tolerância que o Estado Novo passava a dar ao espiritismo no Brasil.

Por outro lado, o processo crescente de urbanização e a chegada das camadas médias urbanas aos cultos umbandistas, também pressionavam à uma “depuração” dos ritos, adequando-os às “sensibilidades” do mundo moderno. É nesta direção, por exemplo, que se posiciona Emanuel Zespo, intelectual umbandista da década de 1950:

[...] suas práticas de religião primitiva estão incompatíveis com o mundo atual; e, sua subsistência em nosso meio só seria possível mediante uma modernização e adaptação no ritual externo. Não estamos mais em condições de sacrificar galos vermelhos a Exu e largá-los na primeira encruzilhada de um centro urbano. Tal rito, no mato, não estaria fora do ambiente, mas em plena Avenida Rio Branco... isto não é mais exequível. Os próprios orixás não aceitam estas violências de rito primitivo. (ZESPO, apud ISAIA, 1995, p.106).

Sem dúvida, o processo de branqueamento da Umbanda em sua aproximação com o espiritismo impactou bastante o cotidiano dos ritos e a interpretação do mundo dos homens e dos espíritos. Conforme destaca Barbosa (2008), o antigo feiticeiro perde lugar para o “cavalo de santo” e para o *médium*. Os três outros mundos ancestrais, são reduzidos a apenas um, o “outro mundo”, unificado dentro do padrão kardecista. A tradição do aprendizado oral é substituída, gradativamente, por uma formação apenas ritualística e com apoio livreiro. Finalmente, o complexo panteão de milhares de entidades ancestrais, é reduzido a Pretos Velhos, Caboclos e Exus... (Cf. BARBOSA, 2008, p.13).

Não obstante, o desvio, a insubordinação e a resistência, se dão dialeticamente, como contraface de um mesmo processo. No correr da construção de uma Umbanda de “Linha Branca”, por oposição se forjou a sombra, a “Umbanda de Linha Negra”, a “Outra banda”: a Quimbanda.

Apoiando-se na interpretação de George Lapassade, Isaia (1995) afirma que a Quimbanda estaria ligada a um código simbólico muito mais próximo da história do negro e de suas lutas.

[...] Assim, enquanto a Umbanda afastar-se-ia das raízes africanas, na Quimbanda, dar-se-ia uma aproximação com as mesmas, endossando uma negritude próxima dos valores e das lutas dos brasileiros pobres e marginalizados. Em vez de cultuar o negro como um “preto velho”, ou seja, um escravo ancião, familiar e submisso ao senhor branco e a seus valores, como acontece na Umbanda, a Quimbanda incorporaria um outro estereótipo, o negro contestador, capaz de assumir a luta por seus direitos contra o opressor. (ISAIA, 1995, p.114).

A história mostraria, porém, que “luz e sombra” conviveriam, intermediadas com a norma e o desacato, no cotidiano dos terreiros de Umbanda, resistindo à normatização desafiando, inclusive, as interpretações acadêmicas. Quimbandeiros, Macumbeiros e Umbandistas se ajuntariam numa mesma comunidade de sentido, não raro habitando as mesmas tendas, terreiros e rituais. Ao lado de submissas entidades “adestradas” pelo discurso civilizatório, irrompem nos terreiros dos vastos Brasis, uma horda barulhenta de Exus, Zé Pilintras, Baianos e Pombas Giras. Exigentes de cigarros, charutos, champanhe e *cachaça*, descem na “gira” incorporando excluídos e marginais, como as sedutoras Marias Padilhas e toda a sua quadrilha...

CAPÍTULO 3

ESPAÇOS, SUJEITOS, CACHAÇAS E AXÉS

3.1. Terreiros de Umbanda na cidade de Uberlândia-MG

A cachaça é fundamental na condução dos ritos de Umbanda. Refletir sobre esta questão, impõe, primeiro, trazer à luz os espaços destinados ao culto, seus sujeitos e a intrincada relação de desafio e acomodação que se tece, dialeticamente, no cenário urbano de Uberlândia, em Minas Gerais.

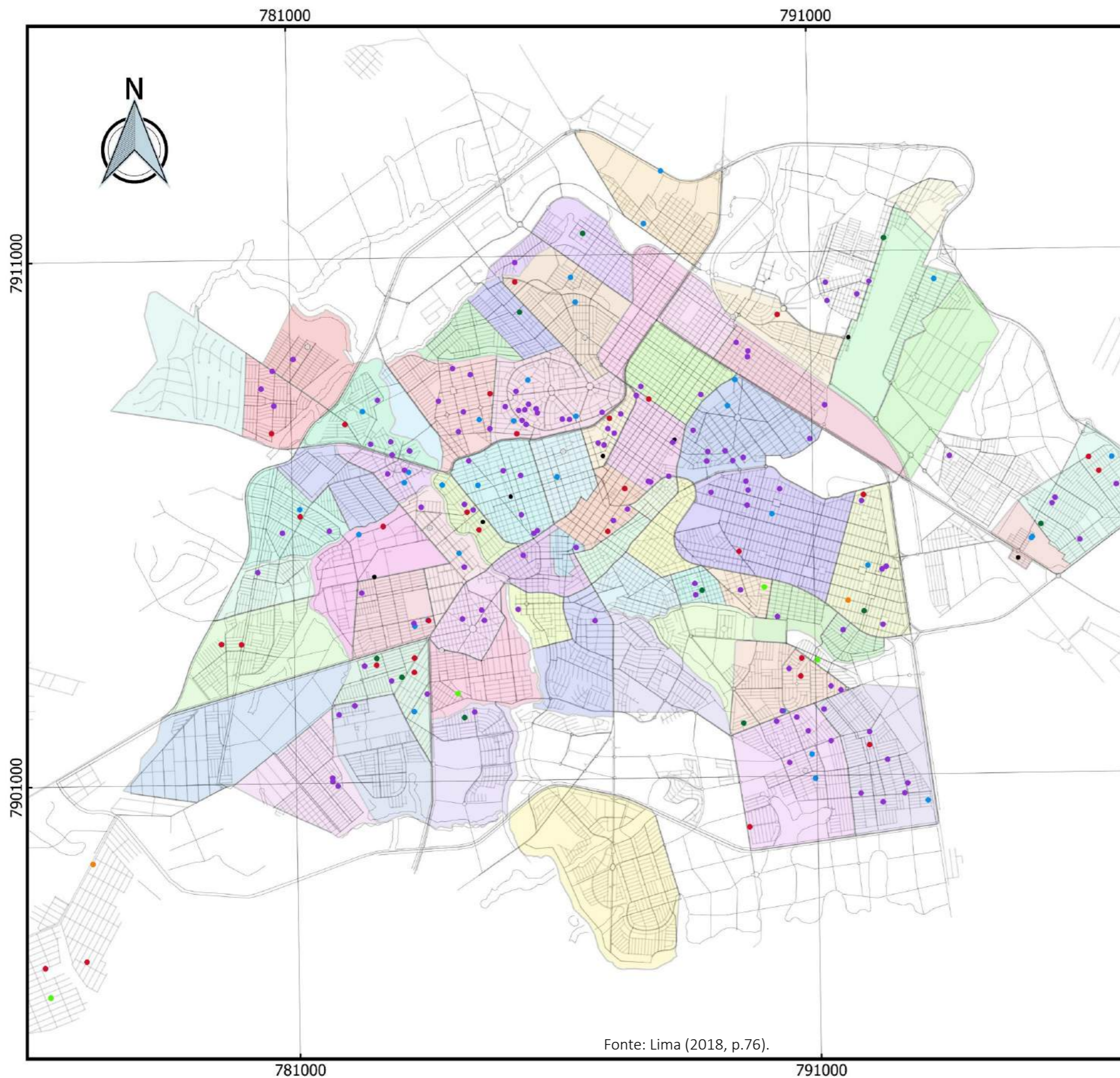
Se observada de cima, sem a preocupação de se registrar seus meandros e vielas, a cartografia urbana de Uberlândia em muito traduz o discurso que sua elite forjou da cidade: “Princesinha do cerrado”, bela, civilizada e rica, crescendo sem as auguras da pobreza, no entrecruzamento dos estados de Goiás e de São Paulo²⁸. À esta representação, harmônica e cartesiana, se colaria com perfeição o espiritismo kardecista, tanto como autoproclamação religiosa quanto como “princípio civilizatório”. Não por acaso, em 1942, a elite uberlandense festejaria de forma grandiloquente a inauguração de um *sanatório espírita*:

Conforme já é de domínio público, inaugurou-se no dia 29 do mês de abril próximo findo, o Asilo de Dementes Allan Kardec, instituição essa, construída pelo espírito altamente dinâmico e caritativo do povo desta grandiosa Uberlândia e patrocinada pela Associação Espírita. [...] Vários elementos de destaque de nossa sociedade emprestaram com a sua presença maior brilhantismo a festividade. Estiveram presentes o representante do Sr. Prefeito [...] os presidentes da Associação Comercial e dos choferes; os membros da Diretoria do Centro Espírita desta cidade, vários representantes de outras associações de classe, desta e de outras cidades do Triângulo e um número bastante apreciável de pessoas que com a sua presença levaram desde logo o seu apoio incondicional aos obsedados [sic]. (SOB A MAIS VIVA SATISFAÇÃO, 1942, p.1, apud RIBEIRO, 2006).

Contudo, quando pesquisadores das religiões adentram os “vãos” que se constituem a réis do chão, outras cartografias são possíveis. É esta a proposta de Lima (2018), ao elaborar uma *Cartografia das Comunidades de Terreiros*, conforme se observa no Mapa 2.

²⁸ Sobre o tema consultar as obras já citadas de MACHADO (1990) e LOPES (2010).

MAPA 2: Mapeamento das Comunidades Tradicionais de Terreiros . Distribuição por Bairros. Uberlândia, 2017.



**MAPEAMENTO DAS COMUNIDADES
TRADICIONAIS DE TERREIROS
UBERLÂNDIA/MG**

**DISTRIBUIÇÃO POR BAIRROS
CARTOGRAFIA SOCIAL
PLANTA GEORREFERENCIADA
SIRGAS 2000 - UTM ZONE 22S
ESCALA 1:100.000**



01/02

Desenvolvido por:
CRISTHIAN D. LIMA
cristhian.lima@ifgoiano.edu.br

JUNHO/2017

LEGENDA:

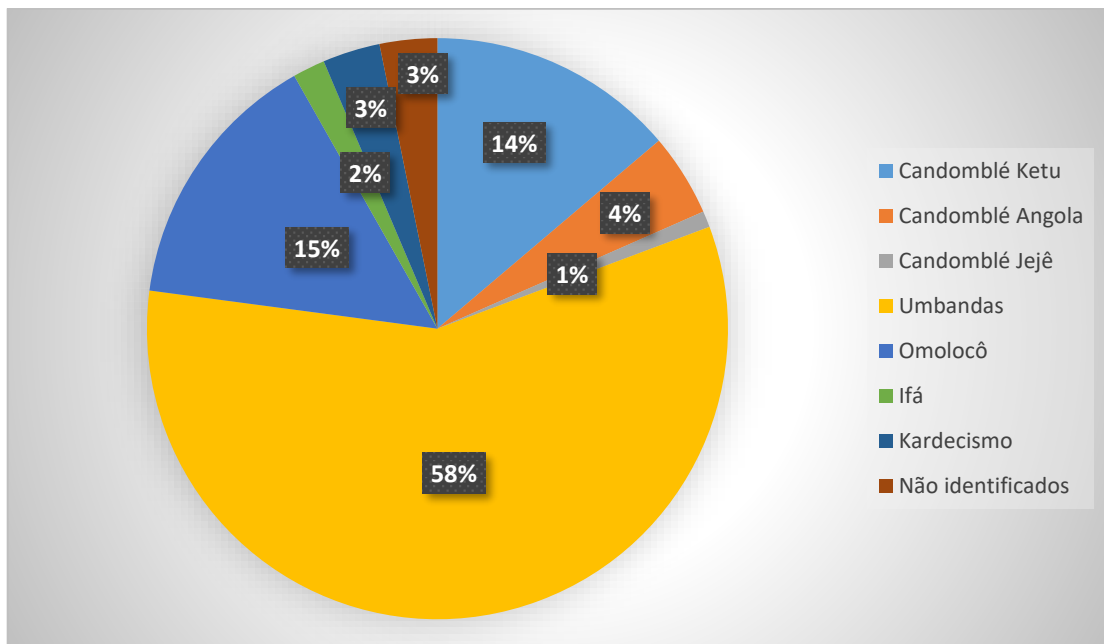
- | | |
|-------------------|---------------|
| Candomblés KETU | UMBANDAS |
| Candomblés ANGOLA | OMOLOCÔ |
| Candomblés JEJE | KARDECISTAS |
| IFÁ | NÃO DECLARADO |

Fonte: Lima (2018, p.76).

Os dados apresentados por Lima (2018) dão conta de 218 (*duzentos e dezoito*) *locais de culto afro-brasileiros*, os quais concorrem com apenas 92 unidades kardecistas. Dentre estas, pelo menos *sete assumem trabalhar com entidades oriundas da matriz afro-brasileira!* A mesma discrepância também ocorre no comparativo com os templos católicos: “[...] existem em Uberlândia 121 unidades de culto Católicas, que equivalem ao conjunto de Igrejas, Santuários, Capelas e Comunidades de culto localizadas tanto na área urbana como rural [sic]”. (LIMA, 2018, p.80).

Como se depreende do gráfico a seguir, dentro do próprio universo das *Comunidades de Terreiro*, os espaços dedicados à Umbanda são, também, sensivelmente maiores:

GRÁFICO 2. Percentual de Comunidades Tradicionais de Terreiro. Uberlândia, MG.



Fonte: Elaborado pela autora com dados de Lima (2017, p.74).

A despeito dos números, sobretudo as casas de Umbanda permanecem “invisíveis” na cena urbana, ainda que proporcionalmente maiores até mesmo do que os espaços dedicados aos cultos hegemônicos. Saber da sua existência e ter ciência da sua localização, requer do sujeito – pesquisador ou crente – uma certa dose de “pertença”, pois os terreiros se revelam muito mais *oralmente*, através da informação “boca a boca”, do que através dos registros escritos.

Erguem-se discretos, misturados às residências, protegidos por muros, portões e interfones. Muitas vezes, são acessados por corredores laterais, abrindo-se em barracões,

nos quintais de seus próprios zeladores. Quando identificados nominalmente, em geral o fazem com referências ao Espiritismo e também ao Catolicismo. Dentre vários outros, encontramos e pesquisamos em Uberlândia: a *Tenda Espírita Pai Sarapião Ribeiro de Ogum de Ronda*; a *Tenda Coração de Jesus*; a *Casa de Oração Imaculada Conceição Aparecida Abaçá de Nanã Oxum*; o *Centro Espiritual e Cultural de Umbanda*, posteriormente *Seara de Umbanda do Cruzeiro Divino*; a *Tenda do Pai Antônio* e a *Tenda São Sebastião, Pai Joaquim D'angola e Exu Marabô*.

FIGURA 17. Casa de Oração Imaculada Conceição
Aparecida Abaçá de Nanã Oxum



Fonte: Registro da Autora (2017)

FIGURA 18. Tenda São Sebastião, Pai Joaquim
D'angola e Exu Marabô



Fonte: Registro da Autora (2017)

FIGURA 19. Tenda Pai Antônio



Fonte: Registro da Autora (2017)

FIGURA 20. Tenda Sarapião Ribeiro



Fonte: Registro da Autora (2017)

Em conformidade com os dados apresentados por Lima (2018), nossa pesquisa revelou que por trás dos muros e de um sem fim de “Tendas Espíritas”, viceja uma religiosidade afro-brasileira pulsante e autônoma, que se constrói e se reelabora cotidianamente por todo o município.

Importa ressaltar, porém, que o recuso da camuflagem espacial tem sido uma importante estratégia de sobrevivência, construída ao longo do tempo, pois também em

Uberlândia, a perseguição e a suspeição aos cultos de Umbanda vêm de longa data. Como se vê, a seguir, enquanto a imprensa local saudou com entusiasmo o “Sanatório Allan Kardec” em 1942, dezesseis anos depois instava a polícia a coibir os umbandistas:

[...] Verdadeira “gang” e exploradores (e exploradoras) da ignorância deitou raízes na cidade, notadamente nas vilas e nos subúrbios, onde, por arte de bruxarias, curandeirismo e baixo espiritismo, tem iludido incautos e pessoas de boa fé, burlando com isso as leis e a polícia. Chamamos a atenção das autoridades policiais para a atuação nefasta desses indivíduos sem escrúpulos, cuja atuação chega até mesmo a cobrar com vidas, seu preço. “Quimbanda”, “despacho”, baixo espiritismo, curandeirismo, “buena - dicha” e outros embustes tens punições nos códigos, a Radiopatrula está aí. Basta a Regional deter e processar indivíduos dessa natureza. (CURANDEIRISMO, 1958, p.3, apud RIBEIRO, 2006).

Já na atualidade, embora a Constituição de 1988 garanta a liberdade de culto, são recorrentes as perseguições que as comunidades de terreiro sofrem, sobretudo pelos praticantes de seitas neopentecostais²⁹. O trabalho empreendido por Lima (2017), registra mais de 400 (quatrocentos) espaços destinados a cultos evangélicos, na cidade. Este número expressa o crescimento exponencial de seitas evangélicas, em conformidade com uma tendência que se dá em nível nacional. Conforme destaca o autor, “[...] a presença cada vez maior destas Igrejas tem sido notada pelo povo de santo, particularmente nos últimos 10 anos quando passaram a ganhar os mesmos bairros e cenários ocupados pelos terreiros”. (LIMA, 2018, p. 81).

Por outro lado, as reflexões de Silva (2007), dão conta de que a expansão numérica das Igrejas neopentecostais implica no acirramento de conflitos com as comunidades de terreiro, uma vez que:

[...] O neopentecostalismo, em consequência da crença de que é preciso eliminar a presença e a ação do demônio no mundo, tem como característica classificar as outras denominações religiosas como pouco engajadas nessa batalha, ou até mesmo como espaços privilegiados da ação dos demônios, os quais se "disfarçariam" em divindades cultuadas nesses sistemas. É o caso, sobretudo, das religiões afro-brasileiras, cujos deuses, principalmente os exus e as pombagiras, são vistos como manifestações dos demônios. (SILVA, 2007, p.207).

²⁹ Em nosso trabalho de campo tivemos a oportunidade de observar à distância um culto evangélico, realizado ao ar livre, em residência confrontante com a *Casa de Oração Imaculada Conceição Aparecida Abaçá de Nanã Oxum*. Durante os trabalhos da casa, o grupo evangélico manteve-se em oração, com o intuito de “anular os efeitos” da celebração Omolocô.

Não obstante, a investida neopentecostal não se constituiu como o único desafio enfrentando pelos terreiros de Umbanda, em Uberlândia. *Estar na cidade*, já representa por si só um grande desafio. A expansão urbana e as prerrogativas inerentes ao mundo do trabalho são questões que exigem dos umbandistas constantes readequações. No caso da urbanização, esta vem impactando diretamente nos ritos de oferenda, pois:

[...] “como uma religião que cultua a natureza, o espaço fora do centro religioso acaba por se constituir em uma extensão do mesmo, porém tão ou mais sagrado que o terreiro. Este território tem uma relação de funcionalidade e também de simbolização destas práticas ritualísticas”. (FARIAS, 2012, p.38).

Em se tratando de Uberlândia, Lopes (2010), informa que a cidade recebeu um primeiro Plano de Urbanização em 1950. Elaborado por Otávio Roscuc, integrante do Departamento de Belo Horizonte, observou múltiplos espaços, tanto para a circulação de mercadorias, quanto para o deslocamento do tráfego. Além disso, indicou os espaços sociais, como o Parque do Sabiá e para o descanso mortuário, como o Cemitério do Bom Pastor. Não deixa de ser interessante registrar que, a despeito governos díspares, que se sucederam no Executivo do município, o Plano de Roscuc foi se concretizando. (Cf. LOPES, 2010, p. 70-71).

Esta questão foi demonstrada por Cleps (2008), ao perceber que a ocupação territorial urbana de Uberlândia, foi impulsionada a partir da década de 1960, quando o poder público colocou em prática um segundo Plano de Urbanização, agregando ao espaço urbano áreas de matas e córregos:

[...] Criou-se, assim, o segundo plano urbano para a cidade o qual tinha como principal meta estabelecer a abertura de amplas avenidas sobre o leito de vários cursos de água que cortavam a cidade. Assim, deu-se início à canalização de vários Córregos como o Cajubá, onde se implantou a Avenida Rio de Janeiro – atual Avenida Getúlio Vargas; e sobre o Córrego São Pedro onde foram abertas as Avenidas São Pedro e Buenos Aires – atual Avenida Rondon Pacheco e a João Naves de Ávila, respectivamente. Esta última, inaugurada em 1976, passou a ocupar o antigo leito dos trilhos da Estrada de Ferro Mogiana que passava às margens do referido Córrego. Com a canalização do Córrego São Pedro e a abertura da Avenida Rondon Pacheco, em 1972, juntamente com a federalização da Universidade Federal de Uberlândia e a implantação da Faculdade de Educação Física, ambas em 1978, iniciou-se a ocupação e a expansão dos bairros que compõem o entorno da nova centralidade comercial da cidade. (CLEPS, 2008, p.29-30).

Ainda de acordo com Cleps (2008), nos anos seguintes a modificação no espaço urbano continuaria intensa. Na década de 1980, com a implementação de novo plano diretor, denominado de “Plano Diretor do Sistema Viário”, reforçou-se o processo de ocupação e transformação do solo uberlandense, redirecionando a ocupação territorial para bairros nos quais ainda se localizavam extensas áreas naturais, como Santa Mônica, Tibery, Saraiva e Santa Maria. Finalmente, o processo se concretizaria no início da década de 1990, com o “Projeto Bairros Integrados”, dentro do qual vários outros bairros seriam criados, com suas próprias centralidades, integrados entre si e com o restante da cidade:

[...] Os bairros criados a partir do Projeto Bairros Integrados (PBI) caracterizam-se por apresentar homogeneidades específicas como limites naturais, características geográficas de uso e de ocupação do solo e do sistema viário. Em cada setor foi criado um eixo de estruturação urbana o qual direcionaria a expansão ou a contenção desta em cada setor. A partir das propostas advindas do PBI, foram integrados 57 bairros, distribuídos em cinco setores: Setor Central, Setor Sul, Setor Norte, Setor Leste, Setor Oeste. Atualmente, existem 64 bairros integrados na cidade os quais foram instituídos através de leis e tem como principal objetivo criar condições para um estudo mais detalhado da atual malha urbana e, também, para orientar a população no que tange à localização dentro da cidade. (CLEPS, 2008, p.30).

Destarte, as novas configurações criaram, ao mesmo tempo, novas distâncias com relação aos espaços da natureza. Diante das novas paisagens que foram e continuam se constituindo, a realização de ritos de oferenda permanece exigindo dos umbandistas vencer distâncias cada vez maiores, para encontrarem matas, rios e córregos ou localizar ingredientes vitais, antes comuns e abundantes no cerrado. A este respeito, Dione Henrique Santos Batista, o “Padrinho Dione”, zelador da casa *São Sebastião, Pai Joaquim D’angola e Exu Marabô*, nos disse:

[...] Hoje para fazer medicação, garrafadas está complicado. Hoje a gente não acha o que achava antes, certos tipos de raiz, Preto Velho trabalha muito com raiz, e a cidade foi crescendo e hoje não acha esse tipo de coisa. Muitos remédios como fel da terra, calunga, douradinho, avelame branco para depurar a pele, não acha e a gente tem que se esforçar, correr pra ver se encontra, como mamacadela, e muitas pessoas não conhece, é difícil encontrar um Preto Velho que ainda trabalha com raiz, fazendo garrafadas, fazendo certos tipos de remédios para curar. Para te falar a verdade nossa religião hoje está tão complicada que para você entrar no terreiro hoje e sentar nele e ficar observando quem vai no pé de uma entidade para pedir uma cura, uma saúde

você vai decepcionar. Infelizmente hoje não procura mais [...] (BATISTA, 14 mar. 2017).

Ao lado das contingências impostas por um mundo moderno que cada vez mais se “desencanta”, somam-se os desafios inerentes ao mundo do trabalho. A prática religiosa precisa ser conciliada com o cumprimento de horários, a manutenção da sobrevivência dos médiuns e suas famílias e, no atual cenário político e econômico, com situações cada vez mais recorrentes de desemprego. Isto posto, a prática religiosa exige uma dedicação que extrapola a experiência interna do terreiro. Para Weberson de Souza Ferreira, o “Webinho”, que divide com a D. Durvalina Gonçalves de Souza, a “Mãe Durvalina”, a condução da *Tenda Espírita Pai Sarapião Ribeiro de Ogum de Ronda*, a prática se ancora em uma *doação integral* daqueles que abraçam a fé:

[...] Nosso culto é uma coisa muito séria, entendeu? Temos muita gente aqui. Temos os Ogans que tocam, tem muitas pessoas da corrente, vem muita gente tomar passe... o tempo todo é concentração, firmeza e manifestação de espíritos que são os guias nossos, que são alguns ancestrais nossos. São nossos ancestrais cultuados em Umbanda. [...] Então dentro do terreiro tem que ter muito respeito, responsabilidade e cuidado por conta das energias, cada pessoa tem uma energia, não apenas na hora das sessões mais também no dia a dia. Se você está aqui você tem que se dedicar, você tem que se entregar, para você estar puro e aquela entidade se manifestar e passar alguma mensagem para aquele que está precisando de uma orientação. (FERREIRA, W. 02 fev. 2017).

A dedicação dos praticantes, porém, não tem conseguido barrar a ação do tempo, “entidade” que costura a cada dia as tramas que ligam a memória e o *esquecimento*. Sobre a implacável modernização da cidade uma série de ensinamentos tem se perdido, “largados para trás”, conforme expressão utilizada por Padrinho Dione, ao referir-se às curas dos Pretos Velhos:

[...] Ele [Preto Velho] pode passar essa mistura na pessoa, pode passar no fogo, a marafa com fogo [passar no calor do fogo] ele pode passar só a marafa com as ervas também. Preto Velho costuma passar para aliviar a dor, mistura arnica, mastruz, caroço de abacate, arruda, pode colocar também a canfora, tudo para aliviar a dor. E alivia mesmo! Mas muitos ensinamentos estão largados para trás. Não é todo lugar que você vai entrar e vai ver um Preto Velho trabalhando bonito dessa forma... (BATISTA, 14 mar. 2017).

O esquecimento, porém, é a contraface da memória e faz parte do processo mesmo de manutenção do conhecimento tradicional que se dissemina nos terreiros. Se não é possível lembrar-se de tudo, pois sujeitos e espaços se transformam, os

ensinamentos são, ao longo do tempo, submetidos à *reelaboração*. Desta forma, são refeitos e atualizados uma série de ensinamentos e práticas diante das exigências postas pelas transformações urbanas, pela relação capital e trabalho e, ainda, pela modernização da própria vida. Da mesma forma, a oralidade, veículo que repassa dos ensinamentos *entre o povo de santo* intensifica de tal forma aquela reelaboração que cada terreiro possui *seu próprio manancial de ensinamentos* e, inclusive, sua própria dinâmica de *ritos*.

Conforme lembrou Isaia (1999), no princípio do século XX houve um esforço de normatização dos ritos de Umbanda, por parte dos intelectuais da religião, ciosos em “branqueá-la”, aproximando-a do espiritismo kardecista. Neste processo, se envidariam esforços tanto para garantir uma norma, “unificando” ritos, quanto para fazer do *livro* o instrumento de sua divulgação, afastando a Umbanda da oralidade tipicamente africana.

[...] Os intelectuais de Umbanda, ao mesmo tempo em que faziam o elogio ao livro e seu papel na nova religião, marcavam claramente as fronteiras que a separavam do Candomblé e dos demais cultos africanos. [...] Após o Primeiro Congresso do Espiritismo de Umbanda irão multiplicar-se os livros de intelectuais da nova religião que tentavam propor codificações rituais e doutrinárias, aparecendo catecismos, manuais de condução de trabalhos, etc., que não raras vezes conflitavam em suas interpretações. (ISAIA, 1999, p.114).

Dentro das codificações intentadas, em artigo de 2012 Isaia registra o empenho do intelectual Lourenço Braga em definir os interditos e as possibilidades, dentro da condução ritualística de Umbanda:

[...] Não será permitida a matança de quaisquer espécies de animais e nem comidas de santo, bem como não será permitido os despachos em nenhum lugar [...] [Será permitido] o uso de defumadores, de velas, de pombas brancas ou de cores azul, rosa, verde, lilás, amarela e alaranjada, de flores diversas, bem como o uso de banhos de descarga, banhos de cachoeira, banhos de mar, breves ou patuás [...] Será permitido o uso de parati (cachaça) e da pólvora, de cachimbos e charutos, fora da Tenda, em locais próprios, em trabalhos fortes, onde haja necessidade para fazer ou desmanchar trabalhos, que entrem em ação como elementos necessários as falanges do povo quimbandeiro. Porém, isso só se verificará, depois de ficar provado haver de fato necessidade de lançar mão desse recurso extremo [...] É permitido o uso de papel liso branco, lápis azul, seixos, conchas, fitas, figas de guiné ou arruda, objetos de aço. (BRAGA, 1961, apud ISAIA, 2012, p. 78).

A despeito do recurso normalizador da palavra escrita, o esforço de Lourenço Braga e de vários outros intelectuais, seria macerado no cadinho dinâmico da cultura popular. O mesmo se pode inferir de empreendimentos contemporâneos, que se dão inclusive através da rede mundial de computadores³⁰. Os ensinamentos repassados entre o povo de santo, permanecem se construindo sobre uma *tradição oral* que, por sua própria característica, se atualiza e se reelabora no processo mesmo de sua transmissão. Desta forma, os ensinamentos são redimensionados, constituindo e oportunizando novas formas e fórmulas de interação com o sagrado. Consciente desse processo, Gladstone César de Oliveira, o “Tatá Inkice”, liderança da *Casa de Oração Imaculada Conceição Aparecida Abaçá de Nanã Oxum*, tece as seguintes considerações:

[...] Aqui tem dia que tem setenta pessoas dentro da corrente. Então é mais fácil para a casa passar esse conhecimento oralmente. Posso passar uma apostila? Mas eu prefiro reunir e passar oralmente. Porque hoje falar de fundamento de casa de Santo é complicado, porque hoje cada um tem uma ideia que é diferente. Hoje eu vejo a casa de meu pai muito diferente do tempo que ele me iniciou. E costume dizer para as pessoas, eu não mudei a casa, eu acrescentei. Eu tenho uma cabeça diferente, mas eu respeito o que ele plantou. Mas eu também fui orientado pelo meu Orixá a acrescentar alguma coisa, que no passado talvez ele não tinha. Antigamente não tinha *tombadora*, não tinha *xequixequi*, não tinha *agogô*. Hoje não, hoje temos condições de ter um uísque bom, charuto importado, roupas, no meu tempo era saco de linho ou chitão, hoje você vai a uma loja tem roupas de uma riqueza que chegam a custar 2,3 mil [dois, três mil reais]. Se eu tiver condição eu vou comprar. Mas o Orixá não pede nada disso. Mas nós somos vaidosos, queremos o melhor, mas não tem nada de mais. Eu vejo assim, se eu respeitar o que foi plantado eu não vou perder a essência e é isso que é o axé. (NASCIMENTO, 30 nov. 2017).

Entretanto, dentro da experiência dos terreiros, existe uma dimensão de ensinamentos que não são repassados à todos os praticantes. Trata-se do “segredo”, alicerce que fundamenta a casa e que as distinguem umas das outras. Cada terreiro e cada um de seus principais dirigentes possui suas “fórmulas”, suas magias e suas práticas. Estas são erigidas sobre segredos de fundamentos e sustentam os rituais. Dificilmente são revelados a terceiros e, por este motivo, possuem o estatuto dos mistérios, cuja detenção confere deferimento e poder. Neste mundo místico e mágico, o

³⁰ Dentro destes esforços destacamos a do portal Umbanda EAD, plataforma de estudos online de Umbanda. Os alunos que se matriculam na plataforma tem acesso à aulas em módulos, as quais podem ser acessadas em conformidade com os Planos e respectivos valores disponíveis. Para mais informações consultar: <<https://eadumbanda.com.br>> e, ainda: <<http://www.umbandalogia.com.br/teologia>>

segredo constituiu as “mirongas”, mandigas e axés. Conforme esclarece Mãe Mirelli, que divide com Mãe Irene a liderança da *Tenda Coração de Jesus*,

[...] é tudo aquilo que é sagrado e que envolve um segredo. É tudo aquilo que minha bisavó passou para minha mãe e ela passou para mim, e que deseja um cuidado, deseja esse segredo. É uma coisa especial, que precisa ser mantida em segredo, e que nem todo mundo pode saber. Esse segredo é que mantém essa nossa tradição. (FERREIRA, 18 dez. 2016).

FIGURA 21. Mirongas. Tenda Coração de Jesus



Fonte: Registro da Autora (2016)

Para Mãe Irene, reconhecidamente uma das lideranças mais antigas de terreiros de Umbanda em Uberlândia, as mirongas são, ainda, o componente que *distingue* o conhecimento herdado sobre a prática e o contato com o sagrado:

[...] Ao sair da sua casa em um determinado dia ter passado por um banho de descarrego, passou por um preceito – não pode beber, nem ter relações sexuais – para você chegar lá na mata, saber entrar na mata, saber pedir licença para quem, para você poder chegar no pé daquela árvore, tirar a raiz da terra, tirar a erva que é aérea. Então tem tudo isso. Não é só sair daqui e – Vamos pro mato! Vamos buscar raiz! Não! Tudo tem umas ciências, para poder fazer aquilo que se tem em mente, que é um remédio para aliviar uma dor. Então tem mironga, tem esse conhecimento que é mironga. (ARANTES, 18 dez. 2016).

A gama de segredos que diferenciam os conhecimentos, são ensinados lenta e *oralmente* aos filhos de axé. Estão presentes no cotidiano, no fazer-se do dia e, *através da mironga*, se tornam sagrados:

[..] a mironga está nas pequenas coisas. Minha mãe [Mãe Irene] sabe, por exemplo, na casca do jenipapo, que é depurativo do sangue, a pessoa pelo nome ela vai nessas casas de ervas e fala, eu quero a casca do jenipapo, eu quero isso, eu quero aquilo e põe lá dentro da garrafa. Vai ser feito por que ali existe aquela fermentação, mas para além disso, dessa coisa mecânica tem o sagrado, que é essa mironga, tem a oração, tem a energia das mãos, picar aquela erva, pedir licença ao Orixá daquela erva, tem uma oração, tem uma fala, isso é a nossa mironga. Porque fazer uma guia todo mundo pode fazer, mas e a mironga de encantar essa guia? Então, é isso que mantém o nosso culto. São essas pequenas coisas que faz a nossa religião. Então é a feitura desse remédio, a feitura dessa guia, o amarrar desse pano. É só amarrar esse pano na cabeça? Para algumas pessoas pode ser, mas quando estamos amarrando ali, tem um significado, nós estamos fazendo nossos pedidos, nós estamos ligando com as nossas Velhas, então não é apenas essa coisa mecânica, é essa mironga que faz com que tudo tenha sentido e dê certo! (FERREIRA, M., 18 dez. 2016).

FIGURA 22. Imantação de ervas. Tenda Coração de Jesus



Fonte: Registro da Autora (2016).

Observe-se que o repasse desta tradição só pode se dar *dentro do terreiro*, entre os filhos e filhas de santo. Dá-se no transcorrer de uma experiência interna, que se estende por *anos a fio*, numa rede de parentela mística, cuja irmandade é traçada, acima

de tudo, pela genealogia *do sagrado* mas, *também*, pelo sangue. Nas palavras de Mãe Mirelli, é o que sustenta a tradição e mantem o culto, nas suas próprias especificidades:

[...] Essa mironga ela tem que ser passada realmente para as pessoas do nosso culto realmente. Aqui o que eu já aprendi, com minha Mãe, o que eu aprendo com minhas tias, minha tia que é da cozinha, minha tia que faz o cordão, minha tia que faz uma guia, que faz uma outra coisa. Hoje, é uma outra coisa, nossa religião ficou muito comercializada, todo mundo vende tudo! Mas ninguém vai vender o Axé, porque o Axé não tem preço! Essa coisinha, que é o Axé, que vai encantar aquele banho [...] o colocar do fogo na cachaça, então são essas mirongas que também sustentam a nossa religião. Porque se tudo for sendo passado para qualquer pessoa a toda hora, de qualquer jeito e toda hora for sendo escrito livros de todas as maneiras, gente, a nossa religião não sobrevive! Ela é feita dessas pequenas mirongas e desses pequenos segredos. É isso que faz a movimentação da nossa religião e é isso que eu vou passar para o meu filho, é isso que eu vou passar para o meu neto e assim nossa família vai passando... (FERREIRA, M., 18 dez. 2016).

É, pois, o segredo, o mistério, a magia, que dão sustentação ao imaginário do próprio terreiro. Sem a dimensão do segredo, este universo se desencanta, se *naturaliza*, banalizando a fé e o próprio sagrado.

Por outro lado, se a preocupação com o encanto se dá de “dentro para fora”, mantendo-se circunscrito aos povo de santo, o mesmo ocorre no interior da parentada mística. Se a mironga fosse “democraticamente” difundida *entre os filhos de santo*, por certo também se desencantaria! Neste sentido, a morosidade na transmissão do conhecimento é parte fundamental na manutenção da tradição, uma vez que o tempo gasto neste percurso leva à criação e ao fortalecimento dos laços da família religiosa dentro do terreiro. Assim, o *tempo* para se desvendar a mironga é um dos fundamentos primordiais para a sobrevivência dos axés dos terreiros.

FIGURA 23. Tenda Coração de Jesus. Mãe Irene, bebê, nos braços de sua avó, D. Irene Rosa, fundadora da Tenda. Uberlândia, Década de 1940.



Fonte: Arantes (2016).

FIGURA 24. Tenda Coração de Jesus. Mãe Irene e sua filha consanguínea, Mãe Mirelli. Uberlândia, 2016.



Fonte: Registro da Autora (2016).

FIGURA 25. Casa de Oração Imaculada Conceição Aparecida Abaçá de Nanã Oxum. Da esquerda para direita: D.Mariinha, seu esposo Tatá Pedrinho e o filho consanguíneo de ambos, Tatá Inkice. Uberlândia, 2015.



Fonte: Registro da Autora (2015).

FIGURA 26. Tenda Sarapião Ribeiro. D. Durvalina e seu filho consanguíneo, Weberson, segurando as coroas que representam seus ancestrais. Uberlândia, 2015.



FIGURA 27. Tenda São Sebastião, Pai Joaquim D'angola e Exu Marabô. Padrinho Dione e seu neto, o "Sr. Tutu". Uberlândia, 2017.



Fonte: Batista (2017).

FIGURA 28. Tenda Coração de Jesus. Filhos de Santo. Uberlândia, 2016.



Fonte: Arantes (2016).

FIGURA 29. Casa de Oração Imaculada Conceição Aparecida Abaçá de Nanã Oxum. Filhos de Santo. Uberlândia, 2015.



Fonte: Nascimento (2015).

Sem dúvida, nem tudo é segredo. Conforme observa o Tatá Inkice, muitas vezes o bem estar dos pacientes e a preservação de seu patrimônio material, requerem clareza de alguns fundamentos:

[...] Algumas coisas praticadas aqui são mais fechadas, mas não existe a necessidade de ser tudo segredo. Colocar uma vela queimar aqui no terreiro, é um segredo, só as pessoas que fazem a pratica de dentro do Axé podem saber sobre isso? Não. Porque o paciente pensa vou por uma vela queimar dentro de casa, e pode acontecer um acidente, pegar fogo na casa do paciente. O que aconteceu? Coloquei uma vela. Mas como? Ah! Fui no terreiro e mandaram por uma vela queimar. Meu Deus! Povo é doido! Mandar por vela em casa perto de guarda roupa, cortina, lugar que tem criança? Então, hoje tudo tem que ser pensado e feito com muita responsabilidade. É por isso que falamos, tomar banho de cachaça em casa, tudo isso será resultado de um problema no futuro, seja fluidos negativo que ficam em casa, ou até levar a um acidente mais grave do ponto de vista da integridade física da pessoa. (NASCIMENTO, 30 nov. 2017).

A este mundo encantado, cheio de segredos e mistérios, ocorrem “todas as gentes”. Nossa pesquisa registrou a presença das mais diferentes marcas e estilos de veículos, estacionados à porta dos mais diferentes terreiros, atestando a presença de diferentes estratos sociais e econômicos. No interior dos barracões, um público popular, sem instrução formal, assenta-se lado a lado com doutores, mestres, negros, brancos, mestiços, católicos, evangélicos, budistas. Todos em busca de alento para seus próprios males.

Para o Médiun Antônio Marcos Ferreira, que trabalha na *Tenda Sarapião Ribeiro*, a acolhida independe da pertença social ou religiosa dos sujeitos, pois a cura é sempre resultante do *merecimento* de cada um:

[...] A Umbanda significa Deus conosco. Na verdadeira Umbanda só se pratica o bem, só o bem, não faz maldade para ninguém. A Umbanda é amor, bondade e caridade. [...] Na Umbanda só se pratica o bem. Usa-se o bem para fazer o bem. [...] Toda pessoa que bate na nossa porta nós estamos dispostos a receber de braços abertos. Umbanda é isso, amor, bondade e caridade. Não se vê cor. Dentro da Umbanda vem todo mundo, quem é católico está com problema vem para cá, evangélico também. A coisa fica feia para o lado dele? Está com um problema ou outro? Ele vem. Nós, nós não resolvemos problemas, nós pedimos nossos Orixás, nossas entidades para resolver, nós somos médiuns, somos medianeiros do contato entre o mundo espiritual e o mundo físico, e é os nossos Orixás que atuam através de nós para fazer a caridade. E eu sempre falo para as pessoas, a cada um de acordo com o seu merecimento, então, se

você merece você recebe. Muita gente recebe e outros não recebem, de acordo com o seu merecimento [...] (FERREIRA, A., 02 fev. 2017).

O povo de santo se apercebe da chegada do “outro”, inclusive quando se trata de um elemento não apenas exógeno ao culto, mas também contrário ao mesmo. Por diversas vezes nossos entrevistados fizeram referências às perseguições e preconceitos envidados sobre as comunidades de santo, especialmente por seguidos das igrejas neopentecostais. Todavia, da mesma forma, registraram uma interessante presença de evangélicos *nos cultos de Umbanda*. A questão é entendida por Padrinho Dione como resultante da aflição da doença e da dor, as quais acometem todos os seres humanos, independentemente da crença:

[...] A hora que o recurso acaba, não importa onde for, não importa o campo que você vai procurar o recurso, se não acha saída, bate lá na Igreja do Rosário pra pegar uma bênção com o padre, bate aqui para passar em uma consulta com Exu, bate em outro terreiro lá na frente pra pegar um axé de Orixá. Aqui vem crente, vem católico, vem quem excomunga isso aqui. A hora que não tem onde recorrer, ai bate aqui. Ai a gente não fala nada, a gente recebe. Abre as portas, passa para dentro, atabaque tocando, fica quietinho no banco, a hora que vai sair dá uma olhada para um lado e para o outro, com medo dos irmãos vê. Então não adianta! A hora que aperta a corda? Ninguém quer teimar! Então pode falar o que for, condenar do jeito que for! Mas bate aqui! (BATISTA, 14 mar. 2017).

A leitura apresentada por Padrinho Dione, se alinha com a interpretação oferecida por Odete Vasconcelos, ao refletir sobre os rituais terapêuticos em cultos afro-brasileiros. Para esta autora, os registros religiosos são um importa canal para se entender a cultura de uma determinada sociedade. Dentro deste contexto cultural, a religião funciona como um canal de “ordenação” do que se desagrega e, no caso da doença – seja de qual origem for –, oferece tanto um lenitivo quanto aceitação:

[...] A religiosidade e “todas” as suas práticas podem ser pensadas como instrumental para reorganização do que está desordenado. As práticas religiosas são capazes de metamorfosear os destinos individuais ou permitir o acatamento de fatos inaceitáveis, como o sofrimento moral e físico. Daí a busca demandada dos fazeres religiosos nas situações extremadas. (VASCONCELOS, 2006, p.93).

Por outro lado, dentro do cenário religioso de Uberlândia também é importante pontuarmos a complexa trama que, igualmente, urde as religiosidades no próprio Brasil. O reconhecimento, até mesmo de senso comum, de que os brasileiros *transitam* pelos

diferentes registros religiosos, nos demonstra que o campo do sagrado possui limites extremamente tênues. Não por caso, este reconhecimento nos remete às observações estarecidas de João do Rio que, *em 1906*, constatava a presença inquestionável do “feitiço” no cotidiano das “civilizadas” classes abastadas do Rio de Janeiro:

[...] Nós dependemos do Feitiço. Não é um paradoxo, é a verdade de uma observação longa e dolorosa. [...] Vivemos na dependência do Feitiço, dessa caterva de negros e negras, de *abaloxás* e *iauô*, somos nós que lhe asseguramos a existência, com o carinho de um negociante por uma amante atriz. O Feitiço é o nosso vício, o nosso gozo, a degeneração. [...] Todos entretanto são de uma ignorância absoluta e afetam intimidades superiores, colocando-se logo na alta política, no clero e na magistratura. Eu fui saber, aterrado, de uma conspiração política com os feiticeiros, nada mais nada menos que a morte de um passado presidente da República. A princípio achei impossível, mas os meus informantes citavam com simplicidade nomes que estiveram publicamente implicados em conspirações, homens a quem tiro o meu chapéu e aperto a mão. Era impossível a dúvida. [...] A polícia visita essas casas como consultante. Soube nesses antros que um antigo delegado estava amarrado a uma paixão, graças aos prodígios de um galo preto. A polícia não sabe pois que alguns desses covis ficam defronte de casas suspeitas, que há um tecido de patifarias inconscientes ligando-as. Mas não é possível a uma segurança transitória acabar com um grande vício como o Feitiço. [...] Eu vi senhoras de alta posição saltando, às escondidas, de carros de praça, como nos folhetins de romances, para correr, tapando a cara com véus espessos, a essas casas; eu vi sessões em que mãos enluvadas tiravam das carteiras ricas notas e notas aos gritos dos negros malcriados que bradavam. [...] - Bota dinheiro aqui! [...] Tive em mãos, com susto e pesar, fios longos de cabelos de senhoras que eu respeitava e continuarei a respeitar nas festas e nos bailes, como as deusas do Conforto e da Honestidade. Um *babaloxá* da costa da Guiné guardou-me dois dias às suas ordens para acompanhá-lo aos lugares onde havia serviço, e eu o vi entrar misteriosamente em casas de Botafogo e da Tijuca, onde, durante o inverno, há recepções e *conversations* às 5 da tarde como em Paris e nos palácios da Itália [sic]. (RIO, 1976, n.p.).

Não raro, pode-se observar em Uberlândia aqueles que se intitulam católicos, e em menor grau os evangélicos neopentecostais, procurarem os terreiros para serviços individuais. Ainda que não sejam crentes assíduos, vão em busca de trabalhos que aliviem suas dores de amor, questões de saúde, financeiras, empregatícias. Jogos de búzios, garrafadas, banhos, passes e “despachos” funcionam como lenitivos frente as agruras decorrentes da modernidade, da globalização e do mundo tecnológico.

Vistos sobre esse pano de fundo, não é possível identificar classes sociais, raça ou credo predominantes nas religiões afro. O que se percebe, sobretudo em Umbanda, é

o tratamento individualizada e holístico com os chamados *pacientes*, acolhendo-os em seu desconforto, sem a cobrança de posturas definitivas. Além disso, erigida em torno de “segredos” – de curas, preceitos e magias – igualmente mantém o segredo de seus fiéis, permitindo sua própria existência, muitas vezes silenciosa e contínua.

Uma forma de dimensionar a busca pelos trabalhos religiosos de matriz afro, é observar o movimento de lojas e comércios especializados. Mesmo em épocas de crise econômica, mantém altas as vendas de velas, guias, fitas, imagens e *cachaça*, itens indispensáveis na cesta que compõe os trabalhos dos terreiros.

Os terreiros de Umbanda muitas vezes funcionam como “último recurso”, sobretudo para os males físicos. Assentados sobre uma ampla gama de conhecimentos sobre a natureza e as potencialidades de plantas e raízes, não raro oferecem-se como *únicos espaços médicos*, em especial para as camadas menos favorecidas da população. Conforme observa Vasconcelos (2006, p.93), “[...] os pacientes pertencentes às camadas pobres da sociedade têm mais acesso à ela, do que à medicina oficial”. Assim, se toda a sorte de “gentes” procura ajuda nos terreiros, igualmente toda a sorte de “males” encontram ali a sua cura.

FIGURA 30. Médiuns tranquilizando paciente. Tenda Coração de Jesus



Fonte: Registro da Autora (2017).

Em meio à especificidade das “mirongas” e dos próprios ritos, em comum as casas compartilham o *acolhimento*. Como a prática da religião exige a doação completa, quem procura o auxílio é sempre recebido. Mãe Irene nos disse que “[...] tem momentos que a gente tem de ajudar mesmo na correria... a pessoa chega necessitada de ajuda naquele momento, não dá pra esperar, às vezes é atendimento urgente”. (ARANTES, 18 dez. 2016).

Neste universo, apesar da longa tradição de ensinamentos, a relação entre a magia, as dores e as curas, se dão, sempre, no presente. Ali, no fazer-se das giras, entidades, médiuns e clientes compartilham de uma teia de sentidos cuja trama se urde na dialética *do tempo*. Os ensinamentos repassados processam-se nas experiências do agora e darão origem, por certo, a outros saberes que, construídos nas especificidades das práticas, permitirão *novos sagrados*. Neste movimento, um único elemento se mantém constante, permitindo o contato entre o passado e o presente, entre os vivos e seus ancestrais e reatualizando os antigos mundos da *N'bundla*. Participando da ritualística de *todos os terreiros* observados em Uberlândia, encontra-se... *a cachaça!*

3.2. Mais vale um ponto firmado do que um cavalo arriado: as representações da cachaça nos ritos de Umbanda

A cachaça é parte integrante do mundo que se estrutura nos terreiros. Para os sujeitos que dele participam, o destilado funciona como porta de entrada para o sagrado, que se descortina através dos ritos. Ela assegura o encontro entre as realidades – deste e de outros mundos – e, ainda, catalisa a ação das entidades de além mundo, *neste nosso mundo*. Pouco compreendida pelos olhos dos não iniciados, a cachaça está presente em quase todos os rituais, por possibilitar a magia entre o real e o imaginário conforme o entendimento de Mãe Mirelli:

[...] Na Umbanda a cachaça é muito usada. Em cada cerimônia ela é usada de uma maneira. Mas é claro que a função principal é a função energética, que as vezes as pessoas não entendem e deturpam. Claro que, como sempre polêmica, é na Gira de Exú que as pessoas não entendendo qual a função, para que se usa, fica como uma coisa em vão, mas é porque as pessoas não sabem o quanto é mágico o uso da cachaça. [...] Por que eu falo mágico? Por ser muito invisível aos olhos das pessoas. A cachaça ela tem a volatilidade, que evapora, e é essa substância que vai ficar no espaço, que vai destruir as más influências

espirituais, é que vai fazer o descarrego na pessoa. (FERREIRA, M. 18 dez. 2016).

Como religião diretamente ligada às forças da natureza, a Umbanda encontrara na cachaça a viabilização de um dos quatro elementos que compõe o mundo natural. Ela é a geradora do *fogo* que, juntamente com a terra, a água e o ar, ordenam o universo no qual vivemos. Da recriação mítica das energias do mundo extrai-se o mal que se interpôs na vida do paciente:

[...] Primeiro a Terra que colocamos lá, segundo a Água, pra fazer a cachaça tem que ter a água também, terceiro o Ar e quarto o Fogo. Juntando esses quatro elementos, é a cachaça que vai proporcionar que pegue o fogo, vão juntar para poder tirar esses miasmas, que estão no corpo das pessoas. O que são esses miasmas? São as más influências, dores que por acaso a pessoa vai ter no corpo. Então a cachaça nesse trabalho dos caboclos ela é fundamental, porque ela vai ajudar a fazer essa explosão no astral e destruir essas coisas negativas que estão atrapalhando a pessoa. (FERREIRA, M., 18 dez. 2016).

Para Mãe Irene, a ritualística manipula uma série de energias, inerentes aos elementos materiais que estão ali presentes. Mas, também, aos sujeitos corpóreos e extra- corpóreos que se movimentam para viabilizar os processos de cura:

[...] Além de usar os quatro elementos [Ar, Terra, Água, Fogo], dentro dos quatro elementos nós temos os elementares que são espíritos, que são elementares da Água, elementares do Fogo que fazem com que essas energias possam responder naquilo que a gente pede. Além desses quatro elementos nós temos também a energia do Médiun, nós temos a energia do Caboclo. Olha quantas energias que se juntam para fazer um trabalho de cura. (ARANTES, 18 dez. 2016).

Todavia, a cachaça utilizada nos ritos, capaz de alimentar a alquimia das energias em curso, *não é a “cachaça do bar”*. Trata-se de uma cachaça que percorreu uma longa trajetória *dentro do próprio terreiro*, até tornar-se elemento passível de compor a ritualística. Para que se torne *mágica*, passa por um processo de imantação sagrada na qual estão presentes as rezas das mandingas, rituais de fluidificação, ervas, raízes, águas diversas – de poço, de rio, de cachoeira, de chuva – conduzidos, é claro, *pelas mirongas* próprias de cada terreiro. Como explica Mãe Mirelli, “[...] é aquela cachaça que está aqui dentro, para aquele ritual. Então, já é separada, não vão trazer todas as cachaças para se usar. Essa cachaça já vai estar ali sendo energizada, sendo fluidificada, sendo

encantada para que ela sirva para aquele trabalho específico”. (FERREIRA, M. 18 dez. 2016).

O cuidado com o encantamento da cachaça justifica-se pela quantidade de “energias” que o destilado vai acumulando, até chegar no limite espacial do terreiro. De acordo com Mãe Irene, a ritualística de preparação é necessária, porque “[...] antes dessa cachaça chegar aqui no terreiro, onde ela passa por todo esse processo de energização, ela já passou em quantas mãos, em que ela foi feita, na lida com a cana, nas mãos dos funcionários... então olha quanta energia ela vai captando. Então ela tem que passar por um processo aqui primeiro.” (ARANTES, 18 dez. 2016).

Encantada, a cachaça é utilizada *em toda a sorte* de preparados, banhos, contatos espirituais, benzeções, passes, remédios, receitas, garrafadas, extração de ervas, rituais e fundamentos:

[...] o uso da cachaça dentro da Umbanda é muito importante. Ela serve para banho, para a preparação de Fecha Corpo, para a extração do extrato das ervas, porque quando se coloca dentro da garrafa de pinga está extraindo todos os elementos daquela folha, ou daquela raiz, ou da planta. Daí deixa mais tantos dias fermentando, apurando, para poder extrair tudo de bom e necessário que se precisa daquela planta ou para aquela limpeza determinada. (FERREIRA, M. 18 dez. 2016).

Dentro dos diferentes terreiros, a cachaça também assume diferentes sentidos e formas de uso, pois limpa, cura, confirma acordos, reforça laços, agrada à entidades, faz e desfaz mandingas. Conforme conta Webinho”, liderança da *Tenda Sarapião Ribeiro*:

[...] com a pinga ele [entidade] vai fazer um processo, uma mironga com aquela pinga e aquelas ervas e vai passar na pessoa, vai passar para curar, para curar uma erisipela, uma lepra – doença de pele principalmente – alguma coisa que outra pessoa jogou, então vai quebrar aquele encanto, vamos falar assim, pra te livrar daquele mal naquele momento. E vai te passar alguma coisa, um banho pra te limpar, com uma erva santa, três ervas ou sete ervas, ou o banho de abô que é um banho completo. Já é o ritual deles [entidades] não tem porque fazer diferente. (FERREIRA, W. 02 fev.2017).

No receituário mágico, a cachaça também aparece como ingrediente de um dos principais remédios prescritos nos terreiros: os *banhos*. No entanto, não aparece em todas as receitas pois, conforme alerta Mãe Irene os banhos são tratamentos específicos, designados conforme o mal e a necessidade trazida pelo paciente ao terreiro. Por este motivo, sua composição varia de caso a caso, pessoa a pessoa, mal a mal:

[...] Um banho para descarrego, nós temos nele ervas, nós temos água, ela muda conforme, se é da cachoeira, se é do rio, se é do lago, se é de poço, então cada lugar dessa água ela tem uma energia, porque lá existe um guia espiritual que toma conta daquele lugar. Para detalhar para você um banho específico vai também da necessidade da pessoa. Um banho para abertura de caminhos ele é um tipo de banho, um banho para descarrego usa-se outras ervas, entendeu? Então, não é tudo que serve para a mesma coisa não. [...] Usa se terra, usa pedras, dependendo da necessidade. É a mesma coisa do médico, você vai lá ele passa os exames e em cima do resultado dos exames é que ele vai te passar o medicamento. Não é todo mundo que tem dor de barriga que o médico vai passar o mesmo medicamento... (ARANTES, 18 dez. 2016).

Quando incorporada aos banhos, a cachaça é o reagente principal para quebrar as *energias mais pesadas*. Como explica Mãe Mirelli, “[...] a pessoa está precisando de um “trabalho mais forte” uma limpeza mais imediata, então vai dar um banho de cachaça nessa pessoa, para desfazer essas energias e a partir dali tem todo um processo para a frente.” (FERREIRA, M. 18 dez. 2016). Em interpretação semelhante, Manoel Messias Santana, o “Pai Manoel”, entende que a cachaça “[...] afasta espíritos trevosos, que vão atrás da essência da pinga, do cheiro, e deixa assim aquele corpo, retira os miasmas, possíveis larvas astrais, tudo isso que pode estar atrapalhando a vida da pessoa”. (SANTANA, 09 set. 2015).

Tata Inkice observa que o banho com cachaça é, justamente, para “descarregar” as energias negativas que a pessoa traz consigo. Também para o atual zelador da casa *Imaculada Conceição Aparecida Abaçá de Nanã Oxum*, cada caso é um caso e exige uma composição diferente no receituário aplicado aos banhos com cachaça:

[...] Noventa por cento dos banhos com cachaça é quando vemos que a pessoa está com uma carga de energia muito pesada, então é utilizada a cachaça nesses termos, para descarregar essas energias pesadas. São utilizadas várias ervas e elementos da própria natureza. Então tudo aquilo que move a energia da gente usamos nos banhos de descarrego. E por isso vai cachaça, pomba de Exu, sal grosso, vassourinha e etc. São várias composições e para cada caso uma composição, um banho específico para aquilo. Se é uma enfermidade que não sara, então tem várias ervas que através da cachaça podem ser utilizadas para poder auxiliar nessa cura. A bebida nos dá uma alucinação, bebe e fica alegre, o banho não, o banho é para descarregar as energias malélicas, é para tirar o ebó. Tem vários tipos de banhos com pinga. Tem banhos fervidos, tem banhos só macerados, tem banho de cachaça pura, e varia muito. Cada trabalho que a entidade faz é utilizado a pinga de uma forma diferente[...] (NASCIMENTO, 30 nov. 2016).

Na casa *Imaculada Conceição Aparecida Abaçá de Nanã Oxum*, a cachaça também pode ser utilizada pura, em banhos. Mas, neste caso, de acordo com Tata Inkice, a situação é extrema:

[...] Pode fazer o banho com a pinga pura, por exemplo, o paciente está com um espírito de uma pessoa que morreu e gostava muito de cachaça, então vai ser utilizado o banho da cachaça naquele momento e quando se passa a cachaça no corpo desse paciente, vai banhando e vai pedindo que esse espírito vá para o seu mundo e não venha ficar no nosso, por que esse espírito já não pertence mais a esse mundo da matéria... (NASCIMENTO, 30 nov. 2016).

A capacidade da cachaça em arrancar o mal das pessoas, exige que o procedimento dos banhos seja feito dentro do terreiro. Também aqui, uma série de preceitos trazem para o âmbito do espaço encantado a condução da cura, pois cabe aos detentores do conhecimento sagrado a condução do próprio sagrado! Assim, conforme conta ainda Tata Inkice, apenas em casos esporádicos, os banhos com cachaça são conduzidos fora da casa:

[...] Esses banhos são feitos aqui na casa, noventa por cento desses banhos são feitos aqui dentro da casa, apenas quando a entidade manda fazer na encruzilhada em lugar afastado para que o mau que for tirado do paciente não fique dentro da minha casa, que fique bem afastado de todo mundo. Então é feito em vários lugares, encruzilhadas, matas, cachoeiras, beira de rios, estradas e que esses banhos seja feitos e depositados lá, que o mal fique depositados lá onde esses fluxos negativos não irá prejudicar ninguém. E com a luz do sol, da água, possa queimar essa negatividade. (...) Então, noventa por cento fazem aqui e o os outros vão para a encruzilhada ou onde a entidade determinar. Um local bem afastado da cidade, e que não traga tormento para ninguém, por isso faz lá [...]. (NASCIMENTO, 30 nov. 2016).

A mesma lógica é adotada na *Tenda Coração de Jesus*. Mãe Mirelli nos explicou que o procedimento é rigorosamente acompanhado por mentores e entidades guardiãs, designadas conforme o gênero do paciente. Além dos segredos e fundamentos que cercam os banhos com cachaça, o bem estar do paciente exige que o tratamento não seja feito em sua residência:

[...] E por exemplo, o banho, o banho com a cachaça ele é feito somente aqui dentro do terreiro, ele não é indicado para você tomar na sua casa. Porque envolve muitas outras coisas. E fora essas muitas outras coisas que envolve a pessoa em uma hora de desespero, vai jogar uma pinga no corpo, vai rezar um Pai Nosso e uma Ave Maria, acende uma vela e pronto! Está uma tragédia anunciada. Então aqui na nossa casa o banho de cachaça ele é feito somente

aqui dentro do terreiro na companhia de um mentor, se for um homem na companhia de um mentor [...] um Guardião [uma entidade incorporada em um médium masculino] e as mulheres da mesma maneira que pode ser com a Pomba Gira [uma entidade incorporada em um médium feminino]. (FERREIRA, 12 DEZ. 2016).

A médium Ana Maria de Jesus, a “Mãe Pequena”, nos contou a receita de um poderoso banho de descarrego³¹. Pedindo sigilo sobre sua própria identidade e também do terreiro no qual trabalha, nos contou, ainda, dos cuidados necessários com o *Banho das Sete Encruzilhadas*:

[...] O banho de descarrego das Sete encruzilhadas, não é difícil de se fazer, vai folha de mamona, duas pedras de canfora, carvão vegetal, dois dentes de alho, fumo de rolo, cravo, canela, erva doce, arruda, raspa de chifre [...] Coloca todos essas ingredientes para ferver e quando estiver morno coloca meia garrafa de pinga e toma-se o banho do pescoço para baixo. Não pode banhar a cabeça não, se não descarrega a energia vital da pessoa. Esse banho tem que ser do pescoço para baixo. Não pode de jeito nenhum ir na cabeça da pessoa. E depois que faz esse banho de descarrego faz se outro banho com ervas para recarregar as energias, mas agora para revitalizar a pessoa e carregar de energias boas [...] (JESUS, 20 mar. 2016).

Os cuidados com a cabeça do paciente não parecem ser um segredo de fundamento. A questão é claramente abordada por Mãe Irene, ao tratar dos banhos com cachaça:

[...] Esse banho de cachaça ele não é jogado na cabeça não, entendeu? Porque se respeita o Ori, que é a nossa cabeça. Aqui está centralizado, está plantado o nosso Orixá. Então, respeita se isso. Então ele é do pescoço para baixo. E se tiver alguma coisa para se fazer ai é o mentor que vai fazer por imposição das mãos. Na cabeça a cachaça não pode! Por respeito. (ARANTES, 18 dez. 2016).

No entanto, a preparação dos banhos acompanha a lógica presente na utilização da cachaça ritual. Se não é qualquer marafo que pode ser destinado aos banhos, também não é qualquer pessoa que está apta à sua preparação. Para tanto, é necessário o “dom” que lhe permite a manipulação das energias envolvidas no rito: o “Axé”, a “mão de Ofan”, conforme as palavras de Tata Inkice:

[...] Os banhos são indicados pelas entidades e tem a equipe que fica responsável pelos banhos, que é quem tem o Axé para isso. Então usamos todas as ervas para banhos. E quem cuida dos banhos é quem tem a mão para

³¹ Conforme solicitado pela entrevistada, utilizamos um nome fictício para preservar a sua identidade.

cuidar dessa parte. Quem tem a mão de Ofan. Que tem o dom da erva. Filhos de Orixá que induz a isso. Pessoa que tem a mão para cuidar. A Dona Ireda é uma pessoa que tem a mão para cuidar, para o banho, o Claudio também e outras pessoas que estão aprendendo a função[...]. (NASCIMENTO, 30 nov. 2016).

Igualmente, a participação nos trabalhos e, sobretudo, nos ritos de cura, exige dos médiuns a *experiência* acumulada na vivência mística do terreiro, conforme explica Mãe Mirelli,

[...] Ali, antes de estar acontecendo tem todo um preparo antes, da terra, da erva, da pinga, do médium. Se o médium estiver enfermo ele não pode ir naquele trabalho, porque ali é um trabalho para a cura, se ele está enfermo a energia dele não está bem. Não foram todos os médiuns que trabalharam. Conta o tempo de casa do médium, se ele já passou por obrigações, se ele já passou por mais firmezas que os mais novos. Isso não é que estamos desmerecendo o médium mais novo, mas a confiança, o preparo do médium mais velho é mais experiente. (FERREIRA, M. 18 dez. 2016).

Presente de forma intensa no cotidiano dos filhos de santo, a cachaça é elemento fundamental no fenômeno de possessão, através do qual os médiuns trazem à terra as entidades extra corpóreas, habitantes de outros mundos. Na liturgia encantada dos ritos de Umbanda – e também do Candomblé –, são estas entidades que executam os procedimentos místicos, utilizando-se dos *corpos dos vivos*, para que a promoção do processo se efetive. Como observa Montes,

[...] No Candomblé e na Umbanda, o corpo é um mediador essencial graças ao qual, no transe, os deuses e os espíritos tutelares descem à terra para festejar com os homens, incorporados nos seus filhos “cavalos” de que eles se apossam, corpos dóceis que se entregam à celebração do sagrado com a força e a alegria selvagem da própria vida. Ademais, nessas religiões, a identidade do indivíduo é sempre uma questão em aberto, porque estritamente vinculada ao plano cósmico em que é reconhecido seu vínculo com uma divindade. (MONTES, 1998, p.146).

Reportando-se, especificamente ao fenômeno do transe, Katrib (2018) destaca que “[...] no contexto religioso umbandista, ele é um processo capaz de promover o contato com os antepassados, com a ancestralidade e com os mitos fundadores da religião africana, afro-brasileira”. (KATRIB, 2018, p.253). Sendo este um dos seus princípios fundamentais –cujas origens deitam raízes no culto à ancestralidade trazida ao Brasil pelo povo Bantu –, não é de se estranhar a importância assumida pelo transe nos ritos de Umbanda:

[...] esses rituais não se corporificam sem a presença dos médiuns que são quem dão vida ao espaço dos terreiros e as entidades espirituais por meio do transe. São eles quem também, por meio de consultas, aconselhamentos e o próprio passe, produzem a mobilidade de aproximação dos frequentadores dessas casas com o plano astral. O médium é o interlocutor entre esse plano e os desejos humanos. (KATRIB, 2018, p.253).

Uma vez “entre os vivos”, pois “tocando os pés na terra”, são *as entidades* que se utilizam do álcool *através* dos médiuns incorporados, como explica Webinho, liderança da *Tenda Espírita Pai Sarapião Ribeiro de Ogum de Ronda*:

[...] tem alguns terreiros que cerram a cabaça e ela serve de coité. Que o guia pode beber uma batida, uma bebida... Exu pode beber uma pinga nela. A pinga em algumas ocasiões, o Guia bebe mesmo ela, o médium incorporado bebe ela. Em outras ocasiões ele vai fazer o trabalho de limpeza na pessoa, se tiver com um problema na perna, no braço, ele vai passar, benzer, vai pedir para pessoa cheirar ou até beber três golinhos, vai depender da necessidade da pessoa. Cada pessoa tem uma necessidade [...]. (FERREIRA, W.02 fev. 2017).

No entanto, se a cachaça é integrante das liturgias, também aparece nas festas e confraternizações que permeiam o cotidiano dos terreiros. Todavia, por se tratar de espaço sacralizado e por reunir sujeitos que ofereceram suas vidas à prática da fé, profano e sagrado se integram, não se decalcando um do outro, mesmo durante o festar. Como lembra Mãe Durvalina, também da *Tenda Sarapião Ribeiro*,

[...] Desde que o Webinho fundou o Congo, nós sempre fazemos festas aqui, ou é um aniversário, ou um jantar para os congadeiros, os dançadores que ajudaram nós, então o que nós fazemos, então tem bebida? Tem Pinga? Então vamos servir quem está aqui com nós. Então, não vai chegando a bebida e vamos beber e pronto. Não. Primeiro nós servimos os Guias, pra depois nós bebermos, entendeu? Porque sem eles nós não fazemos nada. Então vamos fazer uma festa aqui, eles [os Guias] estão aqui. O Espírito é assim, igual minha mãe falava, eles são como uma fumaça, eles estão aqui. Então faz festa e não vai servi eles? Esquece da obrigação? Então onde pode acontecer alguma coisa. Primeiro a obrigação, serve as entidades [...]. (SOUZA, 04 fev. 2017).

Paradoxalmente, a cachaça também põe à prova o fenômeno da incorporação, pois apenas os médiuns mais experientes tem o poder de ingerir o álcool sem sofrer seus efeitos. Esta relação ambígua do destilado, como de resto com todas as bebidas alcoólicas, foi observada por Gomes (2016), ao pesquisar o fenômeno em terreiros de Umbanda no Ceará:

[...] Um médium que demonstra sinais de embriaguez é tido como desequilibrado, pois ainda não consegue, através da incorporação, dissipar os efeitos comuns do álcool. Um adepto seguro é aquele que ingere, em uma mesma gira, substâncias como cerveja, whisky, vinho, campari, rum e, ao final, não apresenta sinais nítidos de embriaguez. É o que sabe utilizar-se da bebida sem maiores vexames, que ingere as substâncias condizentes com o perfil da entidade com a qual trabalha e principalmente seguindo a ordem da linha de trabalho do terreiro. É aquele que bebe na medida, de acordo com a necessidade do dia: não em demasia como que por diversão, não por menos como que de má vontade. (GOMES, 2016, p.9).

FIGURA 31. Oxóssi incorporado em Tatá Inkice. Casa de Oração Imaculada Conceição Aparecida Abaçá de Nanã Oxum



Fonte: Registro da autora (2017).

No caso de Uberlândia, porém, encontramos uma interpretação praticamente unânime com relação à ingestão da cachaça pelos médiuns incorporados. Para a maioria dos entrevistados, da maioria dos terreiros visitados, a *quantidade ingerida* deve ser mínima!

[...] Quando o médium incorpora Exu é dado a cachaça, mas em pequenas doses, para que Exu se alimente daquele elemento, daquela essência, daquela energia da cachaça para trabalhar para as pessoas. Deve ser servido em pequenas quantidades para que a cachaça não cause nenhum mal para o

médium. [...] Não há necessidade de beber muita cachaça. Isso é uma concepção errada. Muitas vezes o médium acha que para ele trabalhar com Exu ele tem que beber um, dois litros de cachaça. Não há necessidade. Ele pode tomar em pequenas quantidades. O médium tem que ter consciência de que o resíduo da bebida vai ficar no organismo dele. Se ele for propício a ter um problema de fígado, uma hepatite, uma disfunção biliar, isso vai auxiliar no desenvolvimento dessas doenças. Os zeladores de Santo, os donos de terreiros tem que ter consciência de orientar os médiuns e dessas forma os médiuns educarem a Entidade para que não aja excessos de bebidas alcoólicas para trabalhar. [...] Dizia-se há muitos anos, que “mais vale um ponto firmado que um cavalo arriado” um ponto afirmado, você faz um pedido e dá uma pequena quantidade de cachaça para Exu. Exu vai trabalhar da mesma forma que o cavalo estando arriado [alcoholizado]. Então, deve haver essa consciência de que tudo que é em excesso não é benéfico. Esse resíduo vai ficar no nosso organismo. A Entidade usa é a essência de uma pequena quantidade da cachaça [...]. (SANTANA, 09 set.2015).

Como observa Mãe Irene, todo um conjunto de ensinamentos são repassados aos médiuns, no processo de seu treinamento espiritual com vistas ao controle e a redução dos danos provocados pela ingestão excessiva da cachaça. As preocupação principal, é claro, o alcoolismo.

[...] Dentro da *Tenda Coração de Jesus* temos muito a preocupação com o alcoolismo. [...] Ensino aos Cambones [assistentes], eles já sabem, é permitido uma determinada quantidade para o trabalho todo. Um pouquinho da essência desse álcool que a Entidade pegar, para ele já está ótimo, para ele espírito, não é médium não. Ele precisa é daquele material, daquela essência, para ele trabalhar. Então, tanto faz ser dez garrafas como um pouquinho, um copo ele trabalha perfeitamente. [...] Então eu já tinha essa visão de que uma Entidade para trabalhar ele não tem necessidade de tanto álcool. Então, o médium mal orientado, mal formado, então ele fala: *Meu Exu*. Mas Exu não são nossos, nós somos instrumentos nas mãos deles. - *Meu Exu tem que tomar quatro garrafas*. Por que tem que tomar quatro garrafas? Se ele tomar uma ou um pouquinho já tem o efeito de todas as outras? Então aqui na Tenda Coração de Jesus nós temos muitas crianças, muitos adolescentes e esses meninos já estão vindo nessa linhagem do Pai João da Bahia e dentro das casas, o que é importante também, que saíram daqui, seguem esse mesmo padrão. Porque se a Mãe Irene souber que está fora desse padrão eu vou lá! Então minha Vó, meu Tio, todos que passaram antes de mim e creio que a Mãe Mirelli mais os meus parentes vão tomar conta futuramente vão trabalhar também dentro dessa meta. (ARANTES, 18 dez. 2016).

Se existe a preocupação com o excesso de ingestão da cachaça na saúde do médium, e na condução dos trabalhos na casa, igualmente preocupa a *imagem* do terreiro dentro da comunidade de santo e para o público externo. Tudo isso porque vivemos num

momento em que o crescimento da investida neopentecostal demoniza os cultos afro-brasileiros, desenha-se no campo religioso também uma disputa de representações. Vencer nesta batalha contemporânea, implica, ainda, vencer *para o futuro*, garantindo a continuidade do culto e da própria linhagem, conforme destaca Mãe Mirelli:

[...] E essa postura ajuda a transformar essa visão deturpada. Por que se eu tenho essa visão, eu aprendi com minha mãe. E se a visão fosse ao contrário? Nisso resulta a importância da responsabilidade do que estamos passando para nossas gerações futuras – o que recebemos e o que transmitimos. É desse jeito que a gente pensa, falando da quantidade – não tem necessidade da ingestão de tanta bebida que isso dá uma visão errada do ritual de Umbanda. (FERREIRA, M. 18 dez. 2016).

Na batalha que se trava contra o preconceito e a conseqüente deturpação dos princípios da Umbanda, alguns terreiros recorrem ao *segredo* para manter a relação das entidades com a bebida.

FIGURA 32. Cabala de Exu. Tenda Sarapião Ribeiro



Fonte: Registro da Autora (2017)

No caso da *Tenda Espírita Pai Sarapião Ribeiro de Ogum de Ronda*, utiliza-se largamente a “cabala” um aposento restrito no qual a entidade tem acesso ao álcool, através de sua representação estatutária. Não obstante, no processo intenso da possessão e do transe, médium e entidade, embora conectados como um só corpo, são tratados

como *dois*. E, neste estado, conforme esclarece Mãe Durvalina é a *entidade* que desfruta do álcool, e não o médium:

Então [...] um exemplo o Webinho [seu filho] trabalha com o Guardiã [Exu], o Webinho mesmo não bebe, se o Guia [a entidade] beber, bebe um pouquinho e manda por lá na Cabala. A mesma coisa é o Seu Marcão [médium da casa], ele não bebe, se quiser agradar o Guia dele põe lá na Cabala. Eu não bebo, se o Guia meu quiser beber, põe lá na Cabala e fica lá [...] (SOUZA, 04 fev.2017).

De qualquer forma, dentro dos princípios compartilhados pelos filhos de santo, compreende-se que é o estado de transe que permite a ingestão de altas quantidades de cachaça e de bebidas alcoólicas em geral. Não obstante, quando convidados a falar acerca da possessão e dos tratamentos dispensados ao álcool, a *representação* que as lideranças fazem de si e *de suas casas* ergue-se sobre princípios éticos, nos quais se evidenciam preocupações consigo e com o outro: cuida-se para garantir a integridade física dos médiuns, para a transmissão de fundamentos apartados do excesso de álcool, para não se comprometer a religião, para se preservar crianças e adolescentes das mazelas do alcoolismo. Reportando-se à sua própria casa e também aos demais, Tata Inkice afirma:

Aqui criança nenhuma bebe cachaça. Em terreiro nenhum que eu tenha conhecimento. Para beber tem que ter certa idade e ainda ter uma autorização dos pais. Pode ser que aconteça de ver uma criança bebendo no coité de Baiano, mas Baiano bebe água de coco também, não é só a batida de coco e cachaça. Água de coco também. Se tiver uma criança bebendo pode ir lá ver que é água de coco. O mentor maior da casa não aceita. A criança ela não tem responsabilidade plena dela mesmo, então seria um erro gravíssimo achar que a criança pode beber, no terreiro e fora dele também. Ah, ela está com um espírito! Não. Não é assim. (NASCIMENTO, 30 nov. 2016).

O que se percebe nos diversos discursos sobre o uso da cachaça é que se trata de um elemento imprescindível na condução dos rituais afro-brasileiros, em especial umbandistas. Ela é, em princípio, *energia*. Volátil e flexível, energiza, limpa, agrada aos espíritos. Todavia, observa-se que os discursos acerca da cachaça, tecidos pelos responsáveis pelos terreiros é, igualmente, cuidadoso, higienizador e demarcador do espaço e da ação dentro de suas próprias casas.

A preocupação é compreensível. Não apenas as investidas neopentecostais, mas campanhas do poder público que sobre os danos à saúde e à vida pelo consumo de álcool

e drogas, tem pressionado as comunidades de santo no sentido não oferecer munição ao preconceito contra as religiões de matriz afro. Por outro lado, é preciso lembrar que as casas religiosas são registradas nas prefeituras, portanto dependendo de licenças para seu funcionamento. Por isso mesmo, muitas vezes o uso da cachaça se dá em rituais fechados, compondo o já intrincado universo do “segredo”, que só os mais espiritualizados filhos de santo tem acesso.

De qualquer forma, a cachaça efetivamente aparece em todos os trabalhos, de “todas as linhas”, de todas as tendas, terreiros e “direções”. Faz parte dos ritos de cura, banhos, garrafadas e passes da chamada “Linha Branca”, onde figuram amorosos pretos velhos e agitados caboclos. Nas, também, surge nos ritos da “sombra”, a Umbanda de “Linha preta”, a *Quimbanda* desdenhosa de regras, onde bem e mal coexistem.

Nesta última, quando a casa “vira a banda”, a cachaça é utilizada à larga, figurando entre profusos panos vermelhos, charutos e perfumes. Nesta Umbanda paralela, nem boa nem má, são feitos os “feitiços de amor”, exigentes de “amarrações” custosas e caras. Por isso, dividem espaço com champanhes e cidras, adequados ao paladar das exigentes Pombas Giras. A depender da gravidade do assunto, a cachaça é jogada no chão, sobre riscos de pólvora e labaredas de fogo. É servida com whisky, bourbons e montilas, entre baforadas de charutos e cigarrilhas. Mas, da mesma forma, aparecem sozinhas, alegrando o paladar pouco exigente dos malandros e dos Zés Pilintras. Em todos os casos, são usadas para dar lenitivo aos sofrimentos dos vivos que intercedem às entidades de outros mundos para curar os males do corpo, do bolso e do espírito.

CAPÍTULO 4

CACHAÇAS, CANTOS E CURAS

Adentrar o universo dos terreiros de Umbanda, observar e vivenciar seus rituais, implica num contato direto com as entidades ancestrais que “descem” ao mundo dos vivos, através dos corpos em transe dos médiuns. No vocabulário ritual, os *trabalhos* são “giras” e conforme Prandi (1996, p.146): “[...] uma gira de umbanda muito se assemelha a um grande palco do Brasil, povoado por tipos populares das mais diferentes origens”.

Ao longo da nossa pesquisa, observamos que as giras se dão das mais diferentes formas, nos mais diferentes terreiros que se espalham pelo tecido urbano de Uberlândia. Cada templo reelabora, reconstrói e atualiza a chegada das entidades com as quais se realizam as giras de cura e “quebras de demanda”. Há terreiros que as recebem “todas” em sequência, num único dia; há terreiros que lhes dedicam dias específicos da semana. E há terreiros que as recebem uma vez por mês ou, ainda, dentro de um calendário diversificado conforme determinação da casa. Logo, não existe um padrão na execução dos rituais, repetindo-se de templo a templo. Sobre esta questão, cabe as ponderações do Padrinho Dione, que nos disse: “[...] É certo? Não. É errado? Também não. É apenas diferente!” (BATISTA, 14 mar.2017).

No panteão de ancestrais que se materializam através dos médiuns, tipos brasileiros – urbanos, rurais, sertanejos, praieiros –, postam-se dentro das bandas em que se executam as giras: da “direita” e da “esquerda”, da luz e da sombra, expressando a dualidade complexa dos próprios seres humanos.

Ainda conforme Prandi, devido à herança kardecista, a Umbanda preservou as noções de bem e de mal, mas colocou-as em campos legítimos de atuação. Assim, separou-as em departamentos relativamente estanques, dividindo-os:

[...] numa linha da direita, voltada para a prática do bem e que trata com entidades "desenvolvidas", e numa linha da "esquerda", a parte que pode trabalhar para o "mal", também chamada quimbanda, e cujas divindades, "atrasadas" ou demoníacas, sincretizam-se com aquelas do inferno católico ou delas são tributárias. Esta divisão, contudo, pode ser meramente formal, como uma orientação classificatória estritamente ritual e com frouxa importância

ética. Na prática, não há quimbanda sem umbanda nem quimbandeiro sem umbandista, pois são duas faces de uma mesma concepção religiosa. (PRANDI, 1996, p.141).

No campo da luz e do “bem”, encontram-se os Pretos Velhos, as entidades que sempre abrem a gira na *Tenda Pai Antônio*, localizada no bairro Taiaman. Ao som dos atabaques e das vozes fortes dos Ogãs³², os Pretos Velhos são chamados para tocarem os pés no *terreiro*: *Salve a gira do Preto Velho! Salve o Povo de Aruanda e de Angola! Salve toda a Calunga!*

FIGURA 33. Ogãs da Casa de Oração Imaculada Conceição Aparecida Abaçá de Nanã Oxum.



Fonte: Registro da Autora (2017).

E enquanto o povo de santo canta, os velhos vão entrando no mundo de “cá”:

[...] É preto, é preto, é preto. É preto no meu Congá, É preto, é preto, é preto, Vamos todos saravá.

[...] Pai Francisco é da Costa, vem com o rosário na mão, vai rezar pra todos filhos, para a sua salvação.

³² Na Umbanda, Ogã é o médium responsável pelo toque nos rituais, sobretudo de chegada e de partida das entidades. É também o Ogã que conduz a Curimba, o conjunto de cantos, vozes e toques dos atabaques.

[...] *Meu pai, meu pai Jacó, vem me ajudar, desce neste terreiro, que vamos trabalhar.*

[...] *Dá licença, Tio Antônio, eu vim te visitar, eu estou muito doente, vim pra você me curar. Se a doença for feitiço, curará em seu Congá. Se a doença for de Deus, Aí... Tio Antônio vai curar. Preto Velho rezador, foi parar na detenção, Aí... por não ter um defensor, Tio Antônio é quimbanda curador, É pai de mesa, é rezador.* (Fonte: Dados da Pesquisa, 2017).

Pai Benedito, Pai Malaquias, Tio Antônio, Pai Velho João da Bahia, Vovó Cambinda, Preto Velho Pai Guiné cruzam os limites do “entre-mundos” e, a passos claudicantes, são conduzidos a seus tamboretos pelos *Cambones*³³.

FIGURA 34. Incorporação de Pretos Velhos. Tenda São Sebastião, Pai Joaquim D’angola e Exu Marabô



Fonte: Batista (2017).

Preto velho é “curador”. Sempre que “descem”, estas entidades prestam atendimentos àqueles que vão aos terreiros em busca de curas para o corpo e para o espírito:

³³ A função de *Cambone* é exercida por homens ou mulheres e tem por objetivo assistir às entidades durante a ritualística. É responsável, também, por interpretar a mensagem da entidade para o consultante, sempre que necessário, seja oralmente ou por escrito, quando registra o receituário indicado pela entidade. Na linguagem popular dos terreiros, também são chamados de “*cambonos*” ou “*cambondos*”.

[...] Para cortar o olho gordo, uma inveja, uma mironga, para cortar uma quizila, muitas vezes depende de realizar o benzimento. Muitas vezes passa no Preto Velho e pede a bênção e fala que está precisando disso, daquilo, estou assim, assim, então Preto Velho vai te benzer e vai dar um descarrego para melhorar os fluidos as energias que estão perto de você. Ou ele benze com o rosário, com as preces, as rezas, ou eles usam os ramos, as folhas, uma guiné, uma arruda, se for criança um broto de manjerição para acalmar, tirar um quebrante e é através disso que eles manipulam as energias. (BATISTA, 14 mar.2017).

Dentro do imaginário popular, os Pretos Velhos são espíritos antigos, de negros e negras escravizados e que, após uma velhice avançada, teriam acumulado sabedoria e humildade para aconselharem, apaziguarem e curarem os sofrimentos dos vivos. Trata-se, sem dúvida, de um arquétipo, conforme observa Cumino (2017):

[...] O arquétipo do Preto Velho é o exemplo da humildade, da simplicidade, da fé. Arquétipo daquele que foi escravo, que foi comprado, que foi vendido, que foi afastado de sua terra, que foi tratado como animal, que foi amarrado, que foi chicoteado, que perdeu toda sua liberdade, mas que não perdeu a fé. Esse é o arquétipo do Preto Velho (CUMINO, 6 jan. 2017).

De acordo com Prandi (1996, p. 142), na representação que cumprem dos tipos e da historicidade brasileira, os Pretos Velhos simbolizam a raiz africana do país e, da mesma forma, a marca do passado escravista e de uma vida de sofrimentos e purgação de pecados. Não obstante, dentro da pesquisa que empreendemos, o *Preto Velho* representa também a *ancestralidade dos terreiros*. São entendidos não apenas como anciões escravos, mas como as entidades mais antigas, responsáveis pelo nascimento da própria Umbanda. Desta forma, redimensiona-se, inclusive, o mito fundador elaborado por seus intelectuais, conforme observa o Padrinho Dione:

“[...] ele é o princípio de tudo, se a gente for pensar bem, Preto velho trouxe tudo, são eles que vieram trazendo o culto. A gente sabe e fala que a Umbanda tem muito do Zélio de Moraes, mas ela já vem lá de trás, por meio dos escravos, dos Pretos Velhos” [...]. (BATISTA, 14 mar. 2017).

O Preto Velho revisto é o responsável pela guarda do conhecimento do terreiro. Na representação elaborada pelos sujeitos entrevistados a passividade e a submissão, características dessas entidades, podem ser entendidas como uma espécie de resistência e, ainda, como *estratégias de sobrevivência*, tendo em vista garantir o repasse do conhecimento acumulado no próprio terreiro. Ao apresentarem-se com humildade, aproximam-se da construção kardecista de “espíritos de luz” e não arranham as

sensibilidades das classes médias urbanas, novas frequentadoras dos terreiros. Desta forma, garantem a salvaguarda dos tesouros de memórias, conhecimentos e tradições que são acumulados e repassados oralmente entre os filhos de santo. Assim, nos terreiros pesquisados, as figuras dos Pretos Velhos possuem *proeminência* sobre todas as entidades, inclusive aquelas ligadas à “sombra” – como exus e pombagiras – pois agora, no tempo presente da reencenação mágica, ele, sim, é o “pai” fundador de Umbanda, e não Zélio de Moraes. Sob esta perspectiva é a própria entidade que funda o culto, justamente por ser o ancestral mais antigo!

FIGURA 35. Representação do Pai João da Bahia. Tenda Coração de Jesus



Fonte: Registro da autora (2017).

Na hierarquia do sagrado cabe aos Pretos Velhos a responsabilidade de reger os fundamentos religiosos e, dentre eles, os usos e sentidos atribuídos à cachaça. Neste particular se encontra a fabricação de um dos compostos mais importantes dos terreiros de Umbanda e Omolocô pesquisados: a *Pinga das Almas*. Como nos explicou a Mãe Mirelli,

[...] A Pinga das Almas, o remédio das almas que a gente fala é para ser usada em todas as linhagens do terreiro: de Exu, Pombo Gira, Preto Velho, Caboclo, Baiano, Erê, enfim, todas as linhas de Umbanda podem fazer uso da Pinga das almas. Só tem esse nome “Pinga das Almas”, mas é um remédio feito para trabalhar dentro da Umbanda, entendeu? É um remédio de cura, independente de qual linha esteja ministrando ela [...] (FERREIRA, M. 18 dez. 2016).

Presente em todas as linhas das duas “bandas”, a “Pinga das Almas” ou “Remédio das Almas” cura uma gama ampla de males físicos através de infusões, banhos, fomentação e emplastos, ficando ao lado do altar, bem ao alcance das mãos.

FIGURA 36. Pinga das Almas, acondicionada em garrafa plástica. Abaixo, à esquerda. Tenda Coração de Jesus.



Fonte: Registro da Autora (2017).

O processo se dá em conformidade com o calendário católico, na Sexta-feira da Paixão ou, dependendo do terreiro, ao longo da Semana Santa³⁴. Os sentidos dados à data e à época são, evidentemente, reelaborados no cadinho dos saberes e crenças cultivados nos terreiros, conforme explica Mãe Irene, zeladora da *Tenda Coração de Jesus*:

³⁴ A Pinga das Almas é feita para durar um ano. Caso o preparado termine antes deste tempo, Mãe Mirelli nos afirmou que se coloca mais cachaça na garrafa para continuar extraindo a potencialidade das ervas e raízes. Todavia, a sabedoria do Terreiro indica que não se pode utilizar o remédio por um período superior a um ano, uma vez que toda a essência dos condimentos já teria sido extraída. Neste caso, “[...] para usar mais um ano [...] pegase novas raízes, novas plantas, e outras coisas mais que vai nesse remédio e faz nova garrafada na quinta-feira santa”. (FERREIRA, M. 18 dez. 2016).

[...] A Pinga das Almas, esse remédio ele é preparado todos os anos na quinta-feira Santa, e depois vamos reformando. Você viu como que tem dia específico para cada coisa? Porque aquele dia que é pertinente para preparar. Nós chamamos Pinga das Almas. Por quê? Porque ali vão vir as Sete Linhas da Umbanda, manifestando no corpo mediúnico preparando essa garrafa de marafa, e as pessoas podem levar para casa, mas essa não é para beber, essa serve para passar em uma dor muscular, serve para tomar um banho de descarrego, coloca um pouquinho em um litro de água e toma o banho de descarrego, serve também para por um pouquinho na água e espargir para uma purificação do ambiente e serve para cura no corpo direto das pessoas, Pretos Velhos, Caboclos usam muito [...]. (ARANTES, 18 dez. 2016).

FIGURA 37. Ritual de imantação de águas e cachaças para preparação da Pinga das Almas. Tenda Coração de Jesus.



Fonte: Tenda Coração de Jesus (2014).

A preparação do Remédio das Almas exige o domínio de um amplo repertório de fazeres e rituais mágicos, juntamente com o conhecimento de uma série de princípios ativos de plantas e raízes, inclusive com alto potencial de toxicidade. É o que explica Pai Manoel, liderança do *Centro Nos Campos de Humaitá Abaçá de Ogun Megê*:

[...] A gente faz na Sexta-feira da Paixão. Coloca algumas ervas dentro da cachaça para servir de remédios para as pessoas. Pode ser plantas de raízes ou

ervas de folhas. Erva santa maria, erva cidreira, hortelã e alho do ano inteiro. [...] O álcool da cachaça vai retirar dessas plantas o extrato, elas vão entrar em fusão e vão se transformar em um medicamento poderoso no tratamento de muitas enfermidades que a pessoa possa estar. Esse remédio pode ser usado para dores musculares, para banhos, ou você está com um hematoma pode banhar, fazer um emplasto, fazer a imersão nesse composto medicamentoso. Não é muito indicado para ingestão. Tem algumas ervas que não podem ser tomadas. Quando você faz uma garrafada para ser tomada tem o cuidado de selecionar as ervas e usar apenas aquelas que podem ser ingeridas. Esse remédio do ano inteiro não é indicado para tomar [...]. (SANTANA, 09 dez. 2015).

É o Preto Velho que imanta magicamente a Pinga das Almas. Por este motivo, a preparação é feita, em geral, por um médium incorporado desta entidade, que manipula ingredientes já conhecidos ou indicados por ela:

“[...] vai o guiné, a arruda, a casca de jenipapo, que é um depurativo, vai algodãozinho, jiló e outras mais. Essas são as que as pessoas mais conhecem. Agora, existem outros elementos que é o Pai Velho João da Bahia que determina”. (ARANTES, 18 dez. 2016).

FIGURA 38. Atendimento com Preto Velho. Tenda São Sebastião, Pai Joaquim D'angola e Exu Marabô



Fonte: Registro da Autora (2017).

Nos terreiros observados, os Pretos Velhos reservam seu gosto para comidas como feijoada, arroz, quiabo, angu de milho verde e couve refogada; e bebidas

específicas como vinho tinto, café e em menor quantidade, mas não raramente, cachaça. E o que se vê na imagem a seguir, retratando uma mesa posta para os Pretos Velhos:

FIGURA 39. Mesa para Pretos Velhos. Tenda São Sebastião, Pai Joaquim D’angola e Exu Marabô



Fonte: Registro da Autora (2017).

As iguarias são ofertadas à entidades sempre em ocasião de festas em sua homenagem. Depois das giras e das bênçãos dos Pretos Velhos, o banquete sagrado é oferecido ao público presente. Assim, compartilham dessas comidas e bebidas – dentre as quais se encontram vinhos e cachaças –, recebendo o *axé idas* entidades, saciando a fome do corpo e do espírito.

Quando a cachaça é “pedida” pelos Pretos Velhos, para consumo, muitas vezes é “queimada”: posta em um recipiente misturada às ervas, coloca-se fogo, deixa-se queimar por alguns instantes e só então é servida e ingerida pelo médium ou oferecida ao consulente. Este procedimento retira a potencialidade alcóolica da bebida, tornando a sua ingestão praticamente inócua. Desta feita, como observa Tatá Inkice, quando Preto Velho “pede cachaça”, algo será feito:

[...] Preto Velho geralmente bebe vinho que representa o sangue de cristo. Agora, quando Preto Velho pede cachaça, alguma coisa ele vai fazer. Coloca fumo na pinga, para fazer alguma coisa para a pessoa. Vai fazer uma benção, vai tirar algum mal que está na pessoa, vai curar uma doença, alguma coisa ele vai fazer. Ele não pede à toa! Preto Velho também gosta de café amargo, sem açúcar. Usa também bastante ervas. Eu trabalho com o Preto Velho Pai

Guiné, ele gosta de guiné, geralmente quando ele vem ele mastiga guiné purinho, e guiné é uma planta de gosto muito forte. É de costume ele pedir uma marafa e misturar com guiné para fazer algum trabalho pra's pessoas. (NASCIMENTO, 30 nov. 2017).

No atendimento dos Pretos velhos, a cachaça e o cachimbo são presenças obrigatórias. No receituário das entidades uma e outro se complementam, agregados às ervas indicadas aos procedimentos de cura, conforme o mal apresentado pelo paciente:

[...] Nos rituais de Preto Velho usa muito marafo em remédios, no fecha corpo, nos descarregos. Usa bastante a cachaça, canfora, fumo também são bastante utilizados. É a forma que eles tem de realizar um descarrego, por exemplo. Fala: Ah! Eu trago um Preto Velho mais eu não sou fumante. A entidade vai fumar?! Não! Ela vai baforejar, é a forma que ela tem de realizar um descarrego, de passar uma fumaça em uma pessoa para descarga, né? [...] Preto Velho, ele usa a cachaça para beber, mas não é muita não, usa para benzer também, ele faz uso dela para cruzar uma arruda, uma guiné, para fazer um remédio, um fecha corpo, é usada para banhos também, para girar negativo a marafa. É um preparado, mas vai de cada Preto Velho, uns costumam usar com um pouquinho de arruda, de guiné, outro consome pura, outros costumam colocar fogo no marafo junto com as ervas para depois consumir, para fazer a limpeza de alguma enfermidade que está dentro da pessoa, alguma carga que está agarrada no interior da pessoa para poder limpar, para poder girar aquilo e Preto Velho usa dessa forma. (BATISTA, 14 mar.2017).

O mal físico trazido à presença das entidades é tratado mediante um receituário que envolve uma complexa alquimia, na qual o conhecimento sagrado interage com o conhecimento pertinente à medicina popular, macerado no crisol das ressignificações religiosas. Em nosso trabalho de campo, no processo de observação participante, nos submetemos ao atendimento de uma das entidades ancestrais. Para o tratamento de fortes dores nos joelhos *Vovó Cambina*, Preta Velha incorporada na médium Jéssica da Silva³⁵, nos receitou:

[...] Fia, vósmicê vai pegar cravo de difunto, semente de abacate e arnica e fazer um banhador pro joelho. Vosmicê pega o cravo e esfarela ele, fia. Cê sabe? Pega a arnica, aquela do pendão amarelo, dá uma macerada nela e rala a semente do abacate e coloca tudo junto na pinga e deixa curtir por sete dias. Pode ser no álcool também, fia. Depois vósmicê pega um pouco desse curtido coloca numa água bem morna e vai banhando o joelho e reza fia, reza, pede proteção. Escuta a Vovó Cambina, pode até por esse curtido assim encima do

³⁵ Jéssica da Silva é um nome fictício, conferido à médium para preservar sua identidade, conforme nos foi solicitado pela mesma. O atendimento foi realizado em um Terreiro de Candomblé – *Asé Corubá*, sob a direção do Babalorisá César de Osum – que também dedica-se à trabalhos com Pretos Velhos, entidades tradicionalmente ligadas à Umbanda.

joelho e deixar um pouco. Depois de fazer o banhado, fia, não põe o pé no chão, fica calçada pra num tomar friage. Fia precisa rezar todo dia pra afastar essas coisa ruim, essa inveja, olho gordo e pede proteção pro anjo da guarda, tem que rezar muito e pedir a proteção fia! (VOVÓ CAMBINA, 21 maio 2017).

FIGURA 40. Gira de Pretos Velhos em Terreiro de Candomblé. Ilê Axe Alaketu Omiosun Alade (Asé Corumbá).



Fonte: Asé Corumbá (2017).

De acordo com Vasconcelos (2006), as curas que se efetivam por intermédio da intervenção religiosa, são fortalecidas pelo entrecruzamento de elementos pertinentes à cultura dos envolvidos. Dentro da perspectiva posta pela autora, podemos inferir que o doente tratado pelas entidades de terreiro é tomado enquanto um *sujeito*, respeitado na sua individualidade e percebido de maneira holística. Assim, são levados em conta não apenas os sintomas físicos da enfermidade, mas o cenário sociocultural partilhado entre o doente, a comunidade de terreiro e o outro transcendental materializado pelo médium em transe. Toda uma gama de elementos, inclusive psicológicos, estão ali manipulados. Conforme pondera Mãe Mirelli, muitas vezes o lenitivo para o mal depositado aos pés dos Pretos Velhos é, tão somente, o *acolhimento humano* oferecido pela entidade *extra humana*:

[...] Quando a pessoa chega, ela chega tão desesperada que muitas vezes pouco há que fazer. Mãe Irene recebe, faz uma oração, o Preto Velho dá um passe, benze, usa um pouquinho da pinga, manipula aquelas energias e a pessoa se

sente acolhida, vista, respeitada. Isso salva aquela pessoa. Ela é ouvida. Ela tem aquele aconchego que muitas vezes não recebe em um pronto atendimento de saúde, em um ambulatório. (FERREIRA, 18 dez. 2016).

Essa prática de cura se alinha com aquelas produzidas no registro do catolicismo popular, conforme observou Machado (2011): “[...] a benzeção, tal como afirma Certeau (1994), faz parte das coisas nas quais os anônimos sociais, por meio de suas táticas, criam os “(des) lugares” da racionalidade, desviando para fins próprios a confiança na utopia da graça, da cura, do milagre”. (MACHADO, 2011, p.214). Ora, de acordo com Certeau (1997), esta é uma “arte de fazer” que:

[...] insinua um estilo de traços sociais, um estilo de invenções técnicas e um estilo de resistência moral, isto é, uma economia do ‘dom’ (de generosidades como revanche), uma estética de ‘golpes’ (de operações de artistas) e uma ética da tenacidade (mil maneiras de negar à ordem estabelecida o estatuto de lei, de sentido ou fatalidade). A cultura ‘popular’ seria isto, e não um corpo considerado estranho, estraçalhado a fim de ser exposto, tratado e citado por um sistema que reproduz, com os objetos, a situação que impõe aos vivos. (CERTEAU, 1994, p. 89).

Observando que a benzeção atualmente permeia o cotidiano das cidades, Machado (2011) também destaca que trata-se de uma prática cultural religiosa, cuja essência é “[...] o dom renunciado pela atividade voluntária [e] estabelece, afetivamente, laços sociais, à medida que se torna uma transgressão à lógica do lucro que permeia o campo da medicina alopática”. (MACHADO, 2011, p.215).

Nos terreiros, a gira segue. Mais uma vez, os atabaques tocam, e os Ogãs cantam para os Pretos velhos subirem, de volta ao seu mundo: “[...] *Já vai preto-velho, subindo pro céu, e a nossa Senhora, cobrindo com o véu.*” (BITTENCOURT, 2014, p.91).

As entidades anciãs, amorosas e pacientes, retornam à Calunga “subindo” de volta ao mundo dos ancestrais. Os atabaques soam, chamando outras entidades, desta vez os indômitos guerreiros das matas: *Saravá os caboclos! Okê, Caboclo! Oxalá chamou e já mandou buscar, os caboclos da Jurema, no seu Juremá!*

Gritos, agitação, sons da mata. Outros pontos, outros cantos, outras rimas, invadem a atmosfera mística. Descem nos terreiros outra força da banda “direita”: os Caboclos.

[...] *Eu sou caboclo, eu sou tamoio, eu venho lá de Aruanda. (bis) Eu sou caboclo, meu nome é Grajaúna, eu sou tamoio, sou guerreiro de Umbanda.*

[...] Ai Jurema, ai Jurema, sua folha caiu serena, ó Jurema, Dentro o Sol, e salve Congá, salve o Sol, e salve a Lua, Salve São Sebastião, Salve São Jorge guerreiro, que nos deu proteção, Ó Jurema.

[...] Eu sou caboclo guerreiro, da tribo dos guaranis. Quando chego nesse terreiro, A paz deve sempre existir. A falange dos guaranis, É a falange da paz. Quando baixa nesta tenda, Amor e caridade traz. (Fonte: Dados da pesquisa, 2017).

Ao som dos atabaques e dos cantos, entram no mundo dos vivos um panteão barulhento e forte, cujos nomes referenciam os elementos da natureza e os índios do Brasil: *Caboclo Grajaúna, Caboclo Pena Branca, Caboclo Ogum das Matas, Caboclo Pedra Coral, Caboclo Pedra Rocha, Caboclo Arranca Toco, Caboclo Ventania...*

FIGURA 41. Gira de Caboclo. Tenda Coração de Jesus.



Fonte: Registro da Autora (2016).

De acordo com Rotta e Bairrão (2012), ao lado dos Pretos Velhos, os Caboclos são mitos e símbolos fundantes da “brasilidade”. Assim, conforme demonstra Prandi (1999), são reencenados nos terreiros de forma a corresponder às tipologias étnicas que, forjadas no século XIX, seriam fundadoras do povo brasileiro:

[o Preto Velho] é sábio, paciente, tolerante, carinhoso. Já o caboclo é o valente, o selvagem (o índio) antes de tudo, destemido, intrépido, ameaçador, sério, e muito competente nas artes das curas. O preto velho consola e sugere, o caboclo ordena e determina. O preto-velho acalma, o caboclo arrebatava. O preto-velho contempla, reflete, assente, recolhe-se na imobilidade de sua velhice e de seu passado de trabalho escravo; o caboclo mexe-se, intriga, canta e dança, e dança e dança como o guerreiro livre que um dia foi. (PRANDI, 1996, p.142).

Enquanto representação, os espíritos Caboclos correspondem a um *ethos* que seria próprio dos indígenas brasileiros. Ao serem apresentados na liturgia mágica dos terreiros, descem à terra como ancestrais orgulhosos e selvagens, legítimos donos e conhecedores das potencialidades curativas das matas. Adornados com plumagens multicoloridas e dançando freneticamente com flechas e cocares, alteram a sinergia dos templos imprimindo nova dinâmica ao culto e exigindo dos corpos mediúnicos o máximo da sua elasticidade e entrega.

FIGURA 42. Trabalho com Caboclos. Tenda Coração de Jesus



Fonte: Registro da Autora (2016).

Na *Tenda Coração de Jesus*, os caboclos são recepcionados com orações, feitas sob o comando da Mãe de Santo, com a posterior “marcação de pontos”: desenhos feitos

com pomba³⁶ sobre o chão batido, para a firmeza do terreiro. Só então tem início os ritos de cura, marcados por passes e orientações.

A cachaça é um elemento central na dinâmica de cura dos Caboclos. Conforme observamos na explicação da Mãe Mirelli, a relação dos Caboclos com a natureza se alinhava com a representação da cachaça como um veículo que permite a ligação entre os quatro elementos, fundamentais para a prática religiosa de Umbanda: a terra, a água, o fogo e o ar:

[...] Vamos falar da Gira dos Caboclos. Nós usamos a cachaça na hora da cura, nos trabalhos de cura com os caboclos. Como que é feita a cachaça? A gente sabe que a cachaça é feita da cana de açúcar, então vamos usar a cachaça que é pegando um pouco desse vegetal a cana de açúcar que está presente ali naquela cachaça, o ar que ela vai volatizar e também o fogo e a terra onde essa cana de açúcar estava plantada. (FERREIRA, M. 18 dez. 2016).

FIGURA 43. A Cachaça e os quatro elementos. Trabalho de Caboclos. Tenda Coração de Jesus.



Fonte: Registro da Autora (2016).

Sem a cachaça, não há rito e não se processa a cura. É ela, pois, o ingrediente que, por sua potencialidade mágica, religa os demais elementos, proporcionando a alquimia sagrada que, *mediante a fé*, promove a cura dos sujeitos:

[...] Aqui, no nosso caso, na hora da cura é no saibro, que é aquela terra branca, que colocamos no chão sobre o ponto riscado, coloca a cachaça, coloca as ervas, então vamos agregar, vamos juntar todos os quatro elementos –Ar,

³⁶ Na Umbanda *Pemba* é um bastão de giz colorido misturado com cola com o qual se riscam os “pontos”, o conjunto de sinais mágicos que identificam cada entidade, segundo um código de cores.

Terra, Água, Fogo – para fazer a cura naquela pessoa. A pessoa que realmente tem fé, curada pode ficar! (FERREIRA, M. 18 dez. 2016).

Antes mesmo de começarem os atendimentos, a bebida é trazida aos médiuns incorporados, para que eles possam efetuar a limpeza de suas mãos. Nas curas de Caboclos as mãos são o principal instrumento do corpo, pelo qual a energia mágica alcança as feridas e os males dos vivos. Na ritualística, a cachaça *limpa* as mãos, retirando as sujeiras, os miasmas ou qualquer negatividade que possam estar incrustadas no corpo físico que se oferece como instrumento místico.

Nas mãos dos médiuns incorporados dos Caboclos, flui o segredo do sagrado. No seu manuseio, as mãos – agora limpas – executam a liga dos elementos, permitida pela cachaça incandescente. Produzem a “lama da cura”, fundamental para o alívio de uma série de doenças, sobretudo físicas.

FIGURA 44. Lama da Cura. Tenda Coração de Jesus



Fonte: Registro da Autora (2016).

Como revela o instante capturado pela fotografia a seguir, as mãos se interpõem entre a entidade que ocupa o corpo em transe, e o doente, executando uma ritualística na qual a cachaça é presença constante.

FIGURA 45. Rito de cura. Médiuns incorporados de Caboclos. Tenda Coração de Jesus



Fonte: Registro da Autora (2016).

Através do médium, o Caboclo leva as mãos à “lama sagrada em chamas” e devolve as mãos à pessoa enferma, colocando-as sobre a sua cabeça. Atenta às necessidades dos entes de além mundo, a *Cambone* – à direita da imagem – segura a garrafa de cachaça e uma vela acesa, pronta para renovar a *chama da cura*. Sempre que o fogo baixa, a *Cambone* se curva, derrama mais cachaça no ponto riscado, sobre o qual a mistura mágica dos elementos foi executada e reacende o fogo, permitindo a continuidade dos trabalhos. Também à direita, sentadas no chão do terreiro, uma paciente é tocada pelas mãos da entidade, que se manifesta pela médium e, finalmente, à esquerda, uma segunda *Cambone* acolhe e protege o corpo de outra paciente, em tratamento, igualmente através *das mãos*.

Neste espaço espiritual, por meio das mãos e intermédio da cachaça cura-se males que se estendem dos pés à cabeça: coluna, nervo ciático, joelhos, dores de cabeça, pressão alta, solidão, depressão, alcoolismo e toda a sorte de angústias. Conforme observa Montes, a força curativa que se espalha é genericamente definida como *Axé*. Por este motivo, no decorrer dos procedimentos curativos,

“[...] o que está em jogo é uma complexa cosmologia ordenada em torno da noção de axé, força cósmica que impregna e dá forma a cada coisa e a cada criatura existente no mundo: pedra, água, terra, planta, vento, folha, fogo, chuva, bicho ou ser humano”. (MONTES, 1998, p.152).

Na linguagem dos terreiros, a complexidade do procedimentos de cura, em especial aqueles que envolvem os Caboclos, fazem parte do conhecimento repassado entre o povo de santo e que se constitui como “ciência”: um saber específico, próprio do mundo mágico, dentro do qual se estabelecem códigos e receituários próprios. Nas palavras de Mãe Irene:

[...] é uma ciência, um trabalho muito bem feito, que vem completar aquilo que precisamos que é o bem estar daquela pessoa, aliviar uma dor. Pode se fazer uma cura a distância, por meio de uma pessoa que pede por outra que está distante e isso tem dado resultados. Ainda tem a energia do ambiente, que ali não vai estar só o Caboclo, o *Cambone*, foi mostrado ai nas fotos, na filmagem, como se montou o trabalho, risca-se um Ponto primeiro, que aquele Ponto Riscado ele tem um dono, que é do Caboclo que está riscando. Se somos nós encarnados que vamos riscar, riscamos no nome de uma Entidade para que essa Entidade venha tomar responsabilidade daquele risco que está sendo feito. (ARANTES, 18 dez. 2016).

Chega a hora da subida. Os atabaques soam e os Ogãs cantam para que os Caboclos retornem à Jurema: *Oiê Caboco! Salve subida de Caboclo! Já vai, já vai, meu Caboclo, já vai! Vai na hora de Deus. A Jurema mandou lhe chamar.*

A dinâmica intensa da gira permanece. A curimba – o conjunto de vozes e atabaques, comandado pelos Ogãs –, é frenética. Nos terreiros de Uberlândia os Ogãs chamam: *Saravá os baianos! Salve o povo da Bahia! Salve o Senhor do Bonfim!*

[...] *Se ele é baiano, Agora que eu quero vê, Dançar catira, No azeite de dendê, Eu quero vê, Os baianos de Aruanda, Trabalhando na umbanda, Pra quimbanda não vencer*

[...] *Quando eu cheguei da Bahia, E a estrada eu não vi, Cada encruza que eu passava, Uma vela eu acendi.*

[...] *Mas olha eu camará, Camarada meu, Sou Severino, Que chegou aqui agora, Candomblé bato no keto, Umbanda bato na angola*

[...] *Baiano é povo bom, povo trabalhador, quem mexe com baiano, mexe com nosso Senhor!* (Fonte: Dados da pesquisa, 2017).

Na medida em que os pontos vão sendo cantados, representantes da *Linha de Baianos*, vão descendo no Congá³⁷: *João Baiano, Baiano João Grande, Chico Baiano, João do Coco, Baiano Severino, Zé Baiano, Maria do Rosário, Baiana do Balaio*.

FIGURA 46. Incorporação de Baiano por Mãe Irene. Tenda Coração de Jesus.



Fonte: Tenda Coração de Jesus (2017).

O movimento da luz sofre uma pequena alteração. Ainda que estas entidades não correspondam, em absoluto, àquelas que emblematicamente habitam na sombra do entre mundos, uma certa penumbra se instala. Afinal, elas costumam trazer consigo, numa “linha cruzada”, uma cornucópia de outros espíritos que podem transitar entre a luz e a sombra: boiadeiros, marinheiros, ciganos, príncipes, cangaceiros, malandros. Conforme explica o médium João Miguel³⁸,

[...] na linha de Baiano não trabalha só os Baianos. Nessa linha também trabalham os Marinheiros, que vem do mar, que é da linha de Iemanjá, trabalha o povo do sertão, que são os Boiadeiros, também trabalham o povo das matas que são os Caboclos, os Cangaceiros também. Eles trabalham juntos, é uma linha cruzada com todos eles. Um não trabalha sem o outro. Sempre eles trabalham juntos. (MIGUEL, 23 maio 2017).

³⁷ Congá é o recinto do Terreiro no qual se realizam os rituais públicos.

³⁸ Conforme solicitado pelo entrevistado, utilizamos um nome fictício para preservar a sua identidade

Enquanto tipologias, correspondem aos aspectos apontados por Prandi:

[...] O boiadeiro é um caboclo que em vida foi um valente do Sertão. Veste-se como o sertanejo, com roupas e chapéu de couro, e cumpre um papel ritual muito semelhante aos caboclos índios, que se cobrem de vistosos cocares. Igualmente são bons curadores. Ciganos dizem o futuro mas não sabem curar; como os príncipes, estão acima das misérias terrenas. Marinheiros sabem ler e contar, e conhecem dinheiro, o que não acontece com nenhuma outra entidade, mas carregam muito dos vícios do homem do mar: gostam muito de mulher da vida, bebem em demasia, são sempre infiéis no amor, e caminham sempre com pouco equilíbrio. (PRANDI, 1994, p.142).

Não obstante, enquanto arquétipos, todos esses personagens correspondem às parcelas excluídas da população brasileira. Profundamente conectada às transformações sociais que ocorrem no país, a Umbanda reelabora a exclusão e a discriminação social, trazendo para o campo do sagrado sujeitos sociais marginalizados na realidade sócio-histórica.

No caso dos baianos, foram trazidos à cena nacional, no bojo do processo de modernização que se impôs no Brasil, a partir da década de 1950. Representam, de forma geral, as populações nordestinas que chegaram aos centros urbanos através das levas de retirantes. Conforme salienta Sá Júnior (2004), não se pode esquecer que a Consolidação das Leis do Trabalho, de 1943, não contemplava os trabalhadores rurais, o que facilitava a exploração da mão de obra campesina. No caso das populações do nordeste, a falta de proteção contribuiria bastante para a exploração desses trabalhadores pelas elites latifundiárias, sendo este um dos elementos que impulsionaria o êxodo rural observado no país a partir dos anos de 1950. Menos qualificados e sem instrução, estes sujeitos seriam submetidos a um forte estigma social:

[...] Como consequência, o nordestino passou a sofrer um estigma de inferioridade. Em São Paulo, a expressão genérica para designar o nordestino foi o de baiano e, para erros cometidos *baianada*. No Rio de Janeiro, o nordestino virou sinônimo de Paraíba e expressões pejorativas, se não racistas, utilizando essa palavra, são comuns naquela cidade. Muitos dos problemas dos centros urbanos são relacionados à *invasão dos nordestinos* que formaram os cinturões marginais de pobreza, onde a violência e a criminalidade alcançam, historicamente, maior grau de incidência [sic.]. (SÁ JÚNIOR, 2004, p. 13).

Seguindo as levas migratórias para o sudeste, os baianos chegariam ao panteão das entidades de Umbanda da região para engrossar o espectro de tipos apartados da

cidadania: os negros e os índios. Desta forma, quando acompanhados dos boiadeiros, as entidades de baianos cumprem representar a gente explorada nos campos e nas cidades do Brasil:

[...] Os boiadeiros podem ser considerados um tipo de caboclo, associado ao sertanejo, ao trabalhador rural que vive na lida com o gado no sertão, em condições duras que requerem muito esforço e determinação [...]. Há portanto proximidade entre o boiadeiro e o baiano, sendo este, no entanto, o nordestino do meio urbano. Em termos de mestiçagem, o boiadeiro remete ao mundo do caboclo indígena, enquanto o baiano ao negro africano. (SOUZA, 2001, p. 314).

A presença destas novas entidades, deslocadas de seu contexto regional, cumpre, assim, adequar os terreiros às necessidades da clientela. No caso de Uberlândia, atualiza os atendimentos mantendo a dinâmica holística que responde aos sujeitos na sua integralidade física e sócio cultural. É o que observa Mãe Irene, face às demandas da *Tenda Coração de Jesus*:

[...] agora nós temos mais duas entidades que estão trabalhando, por conta que o fluxo de gente aumentou demais; e como a orientação é individual, com uma entidade, primeiro, demora um pouco. Então, precisa de mais amigos para ajudar a movimentar, porque o relógio não para, né? (ARANTES, 18 dez. 2016).

No campo dos estereótipos, as giras dos baianos reafirmam a imagem de povo alegre e muito festivo que, a despeito dos sofrimentos, não desiste. Segundo a leitura do médium João Miguel, [...] “os baianos agradecem muito as festas, as cachaças que são servidas, eles gostam muito de batida de coco, cocada, buchada de bode. As mesmas que são típicas da Bahia até hoje; e para agradar e agradecer, nós servimos”. (MIGUEL, 23 maio 2017).

A intensidade das giras e a reafirmação dos estereótipos abre espaço para uma ampla utilização de bebidas alcoólicas. Como lembra o Tatá Inkice, a preferência pelo tipo de bebida, também varia com o tempo, sujeitando-se às adequações e atualizações das mirongas dos terreiros:

[...] O Baiano geralmente faz os trabalhos com batida, né? Aqui se preserva a batida de coco, e há uns trinta anos atrás o Baiano da Casa que se chama João Baiano tomava muito conhaque presidente, e depois de certo tempo ele passou a beber batida feita de coco. Essa bebida é preparada dentro da casa mesmo, temos os rituais, e essa bebida serve como descarrego para o médium [...] São duas as batidas de coco principais que usamos aqui para servir para os

Baianos; 1 Coco seco, pinga normal, e mais ou menos um copo de açúcar e deixa curtir. Pode deixar de 30 a 90 dias curtindo e depois pode servir que os Baianos aceitam bem. Mas aqui tem a tradição de uma batida comum que é feito de leite de vaca. Você coloca o leite ferver com coco seco, e a hora que esfriar você coloca a pinga é uma batida mais tradicional. (NASCIMENTO, 30 nov. 2016).

Em se tratando especificamente da cachaça, observamos que aumenta a sua utilização, tanto para a limpeza quanto para a ingestão das entidades através de seus médiuns. Da mesma forma que ocorre com os Pretos Velhos e com os Caboclos, a bebida é utilizada com uma série de finalidades, divergindo de um terreiro para o outro e de uma entidade para outra. No entanto, o seu consumo entre Baianos e Boiadeiros se dá com maior frequência e quantidade se comparados aos Pretos Velhos e Caboclos. Na transição de linhas entre direita e esquerda, entre luz e sombra.

FIGURA 47. Chico Baiano incorporado por Padrinho Dione. Tenda São Sebastião, Pai Joaquim D'angola e Exu Marabô



Fonte: Tenda São Sebastião, Pai Joaquim D'angola e Exu Marabô (2013).

Na *Tenda Pai Antônio*, quando o consulente chega diante da entidade é recebido pelo Baiano com um “passe de cachaça”. A bebida é passada nas mãos, nos pés, nas

costas e inclusive *na cabeça* da pessoa, reelaborando o preceito de interdição observado em outros terreiros. Além dos passes e benzeções, a cachaça também é utilizada pelos Baianos para retirar energias negativas e espantar “encostos” que por ventura estejam atrapalhando a vida dos presentes.

Na *Tenda São Sebastião, Pai Joaquim D’angola, e Exu Marabô*, a entidade *Baiano João Grande*, tem por hábito utilizar a cachaça com esta finalidade. Na Gira de baianos em que ele se faz presente, lhe é oferecida uma mistura de cachaça com pimenta malagueta. Ressalte-se: *muita pimenta!* Conformem corre a Gira, *João Grande* pede aos Cambones que ofereçam a mistura para a assistência “curiar” com ele, ou seja: para que todos possam beber e, assim, afastar os males. Conforme orientam os Cambones, caso não seja suportável ingerir, é possível apenas cheirar a mistura. De qualquer forma, em ambos os casos, não há encosto que resista!

Apesar de preferirem as batidas de coco, em diversas ocasiões observamos os baianos ingerirem a cachaça. Tanto misturada com a malagueta, como no caso acima, quanto misturada com rapadura. Atendidas pela entidade *Sr. João Baiano*, na *Casa de Oração Imaculada Conceição Aparecida Abaçá de Nanã Oxum*, após recebermos o passe com a cachaça e “curiarmos” da mistura com rapadura, perguntamos se ele “fazia gosto” de consumir a bebida. A entidade, incorporada pelo médium Eduardo José dos Santos, nos disse:

[...] Baiano precisa dela. Isso aqui [apresentou o coité³⁹ com a bebida] eu uso pra fazer o que tem que ser feito. Os humanos não sabem das coisas! Eles bebem para ficar embriagados, bebem muito, fora da medida. Baiano nessa terra usa a pinga com arruda e quebra demanda, você sabe para que? Para tirar bicheira. Tira tudo quanto é tipo de bicho. Tá vendo isso aqui? [apresenta novamente o coité]. Serve para curar, cura o corpo, mas também cura as bicheira do espírito. (JOÃO BAIANO, 25 nov. 2016).

Os Baianos observados nos terreiros de Uberlândia, guardam muitas semelhanças com aqueles descritos por Prandi (1994) e Sá Júnior (2004). Repetem-se características estereotipadas, a intensidade das giras, a alegria e o uso de bebidas, dentro das quais se destaca a cachaça em misturas e batidas. No entanto, para ambos os pesquisadores, os Baianos são entidades do “entremeio”, nem luz nem sombra, mais para a “esquerda” do

³⁹ Coité é uma cuia, geralmente feita com casca de coco, que faz as vezes de copo. É muito comum nos rituais de Umbanda.

que para a “direita”. Para Sá Júnior (2004), os baianos possuem um caráter *trickster*⁴⁰, ou seja, irreverente e enganador, que muito os aproxima dos Exus. Para Prandi, eles são, na verdade uma espécie de “metamorfose” das entidades da sombra, notadamente os Exus e as Pombagiras:

[...] Se com os marinheiros já estamos em território muito próximo da linha da "esquerda", com os baianos é quase impossível se saber ao certo. Baianos e baianas têm a aparência de caboclos e pretos-velhos, mas se comportam como Exus e Pombagiras. Lembrando que as giras (sessões rituais de transe com canto e dança) são organizadas separadamente para entidades da "direita" e da "esquerda", pode-se imaginar que os baianos – de criação muito recente, mas com uma popularidade que já quase alcança a dos caboclos e pretos-velhos– são uma espécie de disfarce pelo qual Exu e Pombagira podem participar das giras da "direita" sem serem molestados. Se um dia a umbanda separou o bem do mal, com a intenção inescandível de cultuar a ambos, parece que, com o tempo, ela vem procurando apagar essa diferença. Os baianos representariam esta disposição. De fato, os baianos são as entidades da "direita" mais próximas da "esquerda" em termos do comportamento estereotipado: eles são zombeteiros, relacionam-se com seus fiéis e clientes não escondendo o seu escárnio por eles, falam com despudor em relação às questões de caráter sexual, revelando com destemperança, para quem quiser ouvir, pormenores da intimidade das pessoas [sic]. (PRANDI, 1994, p.143).

Em nenhum dos terreiros identificamos as características apontadas por Prandi (1994) ou por Sá Júnior (2004). As entidades baianas que observamos são fundamentalmente *curadoras*. Por manterem a gira num ritmo frenético e serem dispostas à *alegria*, são os curadores preferenciais para o tratamento de *indivíduos com depressão!* Não por acaso, nas “triagens” feitas nos centros, para tristeza, calundu, dor de amor, fadiga, sonolência, desânimo, indica-se a consulta com os Baianos “[...] para ajudar, para trazer felicidade, para resolver problemas, eles gostam muito de desfazer feitiços, desfazer mandingas, são muito brincalhões, gostam muito de trazer alegria para dentro do terreiro”. (NASCIMENTO, 30 nov. 2017).

Como não trabalham sozinhos, observamos, outrossim, que os baianos *trazem consigo* entidades que *podem transitar* entre a luz e sombra. É este o caso, sobretudo, do malandro: o Zé Pilintra! Em sua chegada ao mundo dos vivos, os Ogãs saúdam e a curimba canta: *Salve malandragem! Saravá Seu Zé Pilintra!*

⁴⁰ Do inglês Trick - “trapaça” - refere-se, originalmente, a características de algumas divindades do panteão grego que possuem um caráter jocosos, enganador e trapaceiro, transitando entre o bem e o mal e, conseqüentemente, quebrando regras instituídas para alcançarem seus objetivos. Fazem parte deste grupo: Eris, a *discórdia*; Dolos, a *esperteza* e Hermes, o *roubo*. Todavia, Hermes também é o *mensageiro* entre os deuses e os homens, sendo igualmente protetor dos caminhos. Estas três características encontram correspondência na figura do *Exu*.

[...] *Zé Pilintra, Zé Pilintra/ Boêmio da madrugada /Vem na linha das Almas /e também na encruzilhada /O amigo Zé Pilintra/que nasceu lá no sertão/Enfrentou a Boêmia/Com seresta e violão*
Hoje na lei de Umbanda/Acredito no Senhor/Pois sou seu filho de fé/Pois tem fama de doutor /Com magias e mirongas /Dando forças ao terreiro / Saravá seu Zé Pilintra /O amigo verdadeiro. (Fonte: Dados da pesquisa, 2017).

FIGURA 48. Zé Pilintra em Gira de Exu (à esquerda). Tenda Coração de Jesus.



Fonte: Tenda Coração de Jesus (2014).

Zé Pilintra é uma entidade versátil. Transita entre as diferentes linhas e bandas, vindo naquela que “bater pra ele”. Está ao lado dos Pretos Velhos, Caboclos, Baianos, Exus e Pombas Giras. Sua versatilidade é, também, sócio-histórica. Associado a um grande leque de religiões de possessão, aparece no Catimbó nordestino, na Jurema, no Candomblé de Caboclos e na Umbanda (Cf. CASCUDO, 1978). Da mesma forma, diferentes versões de sua vida transitam entre os registros religiosos. No nordeste é possível encontrá-lo como o negro José dos Anjos que, nascido no interior de

Pernambuco, foi um grande jogador de cartas, mulherengo, bebedor e brigão (Cf. PRANDI, 2001, p.202).

FIGURA 49. Zé Pilintra, a esquerda, de branco. A seu lado Chico Baiano. Tenda São Sebastião, Pai Joaquim D'angola e Exu Marabô



Fonte: Batista (2015).

Em Uberlândia, o arquétipo de Zé Pilintra aparece associado à figura do malandro carioca: de roupa branca, ligado à boemia, ao samba e à aversão ao trabalho. Nesse sentido, em muito se aproxima dos sujeitos sociais que tiveram lugar na cena histórica do Rio de Janeiro, no início do século XX, quando do processo de disciplinarização do espaço urbano e do esforço institucional em enquadrar os sujeitos ao mundo do trabalho⁴¹.

Zé Pilintra não é exatamente “um”, mas uma “falange” de malandros⁴², dentro da qual várias entidades se manifestam, conforme interpreta o médium João Miguel:

⁴¹ Sobre o tema, consultar, dentre outros: CHALOUB, Sidney. **Trabalho, lar e botequim**: o cotidiano dos trabalhadores do Rio de Janeiro da belle époque. São Paulo: Brasiliense, 1986; DAMAZIO, Sylvia F. R **Retrato social do Rio de Janeiro na virada do século**. Rio de Janeiro: Eduerj, 1996; RODRIGUES, Cristiane. **A construção social do vadio e do crime de vadiagem** (1886 -1906). Rio de Janeiro: UFRJ /IFCS, 2006; SILVA, Marilene Rosa Nogueira da. **O Rio de Janeiro de Madame Satã**: a questão das diferenças e desigualdades sociais. In: MOURA, Ana Maria da Silva; GEHRAN, Philomena; LIMA, Carlos. (Org.). **Desigualdades**. Rio de Janeiro: LESC, 2003, v. I, p. 137-158.

⁴² Vale salientar aqui, um capítulo clássico na obra de Antônio Cândido. Escrito em 1970, *A dialética da malandragem*, é um ensaio crítico do romance *Memórias de um sargento de milícias*, de Manuel Antônio de Almeida, impresso pelo Círculo do Livro. Nesse ensaio, Cândido observa que o malandro é também o Pícaro que

O Malandro quando ele incorpora no terreiro ele chega daquele jeitinho meio malandrinho, meio sambando, chega bem quieto, depois de um tempo que ele está incorporado que ele vai se soltando, aos poucos. Ele não é aquela entidade que chega gingando, igual Baiano que já chega pulando, Exu já chega dando gargalhada, Preto Velho já chega cantando, ele [Malandro] não é assim! Ele tem a sua própria característica dentro do terreiro. Ele gosta muito de dançar o pagode dele, o samba dele, ele gosta muito dessas rodas de samba. Cantar um samba para o Malandro você ganha tudo! Tem muito cantor famoso que canta música para Malandro. Todo o Axé do Malandro está dentro de um samba. Ele gosta de dançar. Ele tem sua própria característica. Ele fala normal, como se fosse a pessoa que estava ali falando, eles não são aqueles malandros que falam gírias, assim, ele puxa um pouco do seu tempo, isso como qualquer entidade puxa, como Baiano fala com o jeito da Bahia, Preto Velho fala do jeito antigo, o Exu fala do jeito antigo dele. Como eu já falei, o Malandro não é uma entidade tão antiga, ele é um noviço dentro da espiritualidade, bem novo, então ele tem seu jeito de falar, que pode ser bem parecido com o dos dias de hoje, mas também tem alguns sotaques; mas nem todos tem os sotaques. Por exemplo, tem a falange de Zé Pilitra, que é a mais conhecida, tem a falange do Zé Pretinho, do Zé do Morro, do Zé do Coco também. O Zé do Coco muitos confundem ele como Baiano, porque tem o Zé do Coco que é o Baiano e tem o Zé do Coco que é o Malandro, mas os dois não se misturam porque um é da linha da Bahia e o outro é da linha da Esquerda, então os dois não tem nada a ver, apenas o mesmo nome, mas muitos confundem os dois. Entendeu? (MIGUEL, 23 maio 2017).

Por conseguinte, nada mais natural que o Malandro seja muito afeito às bebidas alcólicas. Reelaborado nos diversos terreiros observados, a entidade ingere bebidas que, no imaginário popular, se ligam à festa e ao festar: cervejas, caipirinhas e batidas. Todavia, também bebe a *cachaça pura* significada como bebida própria da *marginalidade*, vertida no gargalo, sem copo nem coité: “Malandro gosta de tomar no gargalo [...] muitas entidades de Umbanda não gosta de utilizar o copo. Ela bebe no gargalo da garrafa. Certo? Não. Errado? Também não. Porque foi a forma que veio e acostumou mas cabe ao médium tirar essa mania”. (BATISTA, 14 mar.2017).

se prenuncia na obra de Almeida e se consolida em Mário de Andrade como *Macunaíma*. Segundo Cândido, o malandro é amável, risonho, espontâneo. “Deixando a vida rolar”, não tem planos nem reflexão e nada aprende com a experiência. Todavia, é leal e pode acabar se tornando o herói ou o anti-herói dependendo da ocasião. Mas, o mais importante: como figura da cultura popular é resistência, trampolinagem, transgressor da ordem. Pode ser visto, ainda, na obra de Ariano Suassuna, notadamente em *O Auto da Compadecida*. Ver: CÂNDIDO, Antônio. Dialética da malandragem (caracterização das Memórias de um sargento de milícias). **Revista do Instituto de Estudos brasileiros**. São Paulo, n. 8, p. 67-89, USP, 1970.

FIGURA 50. Incorporação de Malandro na linha de Exu. Tenda São Sebastião, Pai Joaquim D'angola e Exu Marabô



Fonte: Batista (2015).

Os Malandros, mais notadamente o Seu Zé Pilintra, descem na linha determinada pelo próprio dirigente do terreiro. Assim, respeitada a correlação que o arquétipo estabelece com os tipos sociais com que se relacionou “em vida”, o malandro tem especial predileção pelos fracos, pobres e mulheres. Por isso, ensina remédios, cura alcoolismo, dependência química, soluciona problemas financeiros, resolve casos de violência doméstica e ajuda a encontrar o amor. Este foi o caso, por exemplo, de Ângela de Freitas que, embora católica, tornou-se fiel devota do Malandro:

[...] Já tive vários namorados, mas sempre que a relação começava a ficar mais séria eles acabavam saindo fora, acontecia alguma coisa, arrumavam outra, cheguei inclusive a namorar um rapaz gay, sofri muito com isso. Quanto mais o tempo passava mais complicado foi ficando, até novena eu fiz! Eu sou muito católica e tenho muita fé em Deus. Mas eu acreditava que minha hora ia

chegar. E nada! Com 36 eu comecei a ficar desesperada estava ficando velha, ainda queria ter filhos e precisava me casar e estava quase desistindo, quando uma amiga minha falou de um terreiro, mas é terreiro de linha branca, não é desses que mexe com coisa brava não! Ela me disse que nesse terreiro tinha um Zé Pilintra, que em casos desses não tinha um que ele não resolvia. Fiquei com medo de ir nessas coisas, mas não custava ir lá pra ver. Né? Nossa! Quando cheguei lá quase morri de medo! Mas falei com o Seu Zé Pilintra e ele pediu pra voltar lá e levar um vela vermelha, 1 garrafa de pinga, uma calcinha vermelha e o meu perfume de uso pessoal e 80 reais. Pensei: isso é bobagem! Mas o tempo foi passando e eu resolvi ir lá e levar as coisas. Ele lá me deu um papel para escrever tudo que eu queria, para pedir direitinho, porque depois não adiantava arrepender. Eu escrevi, pedi que eu queria um amor e queria uma família, queria ter filhos. Ele disse que iria trabalhar com a Dona Pomba Gira. Entregou a calcinha e o perfume pra essa outra e pegou o papel com meus pedidos e colocou assim, na imagem do Zé Pilintra. Ascendeu a vela e colocou um copo de cachaça lá, tudo assim na minha frente e falava umas palavras que não me lembro. Falou que o que era meu estava chegando e quando chegasse era para eu levar outra garrafa de cachaça pra ele. Depois a Dona Pomba Gira veio e me devolveu a calcinha e o perfume. Falou pra eu usar na hora certa e deu uma risada que eu quase caí de susto! Daí parece que a coisa mudou! Logo conheci o Mário Jorge e gostei muito dele, apesar de ele ser mais novo, tinha 29 anos e eu 36, mas eu nem quis saber! Um ano e meio depois eu engravidei e fomos morar juntos, mas sofri um aborto espontâneo. Sofri muito! Entrei em depressão e estava vendo a hora que o meu marido iria embora. Foi quando resolvi voltar lá e falar novamente com seu Zé Pilintra. Comprei uma garrafa de cachaça boa e voltei lá. Ele me disse: *Tinha esquecido o Padrinho, minha filha?* Nossa! Levei um susto! Ele me deu o copo de cachaça pra eu tomar um gole... tomei, ele puxou a fumaça e soprou assim na minha barriga umas três vezes e falou que o que era meu estava chegando. Não foi nem um mês e eu já estava grávida de novo. Tive o Pedro Jorge com 40 anos e o José Antônio com 43 e estou cortando um dobrado porque eles tem uma energia danada! Agora? Vou sempre lá no centro e levo uma cachaça para o Zé Pilintra. Tudo que eu preciso agora eu vou lá, e nem tenho mais medo de ir não. Mas eu sou católica. Mas não tô nem aí, eu vou mesmo! Tudo que eu tenho hoje na minha vida foi o seu Zé Pilintra que me ajudou e abençoou. Eu tenho uma imagem dele aqui em casa e quando precisa eu coloco uma pinga pra ele, coloco ele dentro do copo com a pinga também, e peço com fé, ele me vale! Primeiro eu confio em Deus e depois é Zé Pilintra! (FREITAS, 12 ago.2015).

A crença em Zé Pilintra, professada pelo depoimento acima é mais uma constatação do que já afirmamos: a transmigração da fé e a possibilidade de fé conjunta. Somadas, produzem uma fé sem fronteiras, imanente às experiências consubstanciadas no universo da cultura popular. Como nos ensinou Certeau, “[...] a cultura popular seria isto e não um corpo considerado estranho, estraçalhado a fim de ser exposto, tratado e

citado por um sistema que reproduz, com os objetos, a situação que impõe aos vivos”. (CERTEAU, 1994, p.89).

FIGURA 51. Oferenda doméstica à Zé Pilintra



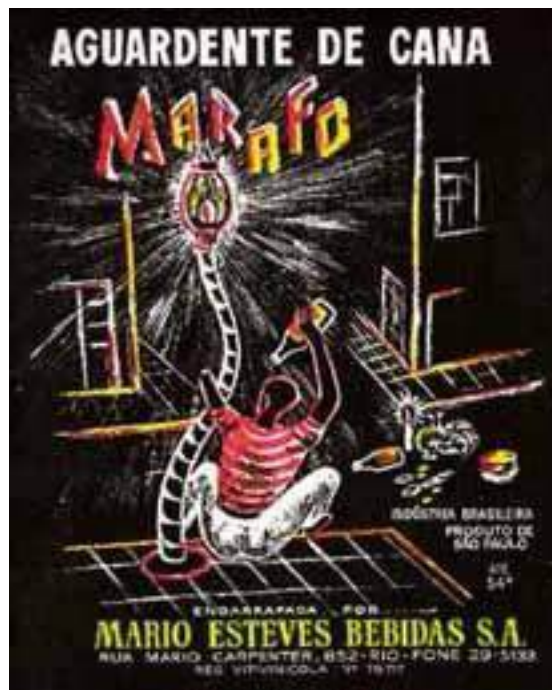
Fonte: Registro da Autora (2015)

FIGURA 52. Grafite em parede de bar



Fonte: Registro da Autora (2014)

FIGURA 53. Cachaça, malandro e feitiço



Fonte: Pingo de quê? (s.d.)

Representante desta cultura ao mesmo templo plural e único, Zé Pilintra caminha entre a luz e a escuridão, a “esquerda” e a “direita”. Escorrega como “sabão” por entre os vãos dos dedos, se dando bem com todas as entidades que, de todos os cantos e lugares, cruzam o entre mundos e vem socorrer os vivos.

O registro fotográfico da estatuária presente na *Tenda São Sebastião, Pai Joaquim D’angola e Exu Marabô*, nos dá conta disso: atrás de reverentes copos e coités com cachaça, Zé Pilintra ergue-se entre Marinheiros altivos e cambaleantes, Cangaceiros, Boiadeiros, Ciganos, Baianos e um insólito Padre Cícero do Juazeiro!

FIGURA 54. Estatuária: Zé Pilintra e outros. Tenda São Sebastião, Pai Joaquim D’angola e Exu Marabô



Fonte: Batista (2017).

Convocados de volta à Jurema, as novas entidades deixam o Congá. Inclusive seu Zé Pilintra. *“Adeus madrugada querida, adeus madrugada da minha vida, Zé Pilintra vai embora, acabou o samba, acabou a bebida, chegou a hora”*. (Fonte: dados da pesquisa).

É certo que em se tratando dele, nunca se sabe. É possível até mesmo voltar. Se o dirigente do terreiro lhe permitir e o trabalho o exigir, pode ser convocado a

reaparecer *na sombra*. Afinal, as luzes se findam e a penumbra deixa entrar a noite. A banda da esquerda se manifesta... pois chega a hora da gira de Exu!

CAPÍTULO 5

LAROIÊ EXU! EXU É MOJUBÁ!

Sexta feira. 10 de fevereiro de 2017. Logo ao pôr do sol, uma leva de pessoas chega à *Tenda Coração de Jesus*. Trata-se, porém, de sujeitos previamente “selecionados”, pois nesta Casa os trabalhos de Exu não são abertos ao público. Quem comparece são pessoas autorizadas ou previamente encaminhadas para *tratamento*, especialmente pelos Pretos Velhos, como explica Mãe Irene:

[...] Nós trabalhamos com essas entidades com muita seriedade e só vem nesse trabalho [...] quando passa pelo Preto Velho, e é autorizado ele vir, ou eu autorizar para que essa pessoa venha. Porque a visão das pessoas em relação a Exu, é que Exu faz de tudo, todo tipo de trabalho, e dentro da Tenda Coração de Jesus, na norma do Pai João, tem trabalhos que não são feitos, não se faz. Exemplos: amarração, separação de casal, buscar homem para mulher. Não. Nós não trabalhamos com essa linhagem. (ARANTES, 18 dez. 2016).

Os trabalhos se iniciam impreterivelmente às 19h. Mas, como a cidade de Uberlândia também se encontra sob o horário de verão, a noite demora um pouco a chegar. Homens desconfiados, mulheres solitárias e crianças puxadas pelas mães, vão se acomodando nos bancos enfileirados: do lado direito, o gênero masculino; do lado esquerdo, o feminino. A simbologia não deixa de ser interessante: como já sabemos, nas “bandas” da Umbanda os lados também possuem significâncias. Não obstante, uns e outros se assentam respeitosos diante do Congá. Descansando sobre os joelhos, envoltos em jornal ou papel pardo, estão os materiais solicitados para os trabalhos: “[...] 2 maços de vela; 1 garrafa de pinga; 1 vela de 7 dias Bca; R\$30,00 (salva) [sic]”. (TRABALHO DA ENTIDADE, 2017).

São produtos fáceis de se encontrar no comércio. Habitam prateleiras de botecos, supermercados e armazéns. Mas, uma vez *juntos* habitam de tal forma o imaginário popular, que as intenções por trás deles são inequívocas. Assim, num país em que a ideia de “macumba” permeia o cotidiano e convive com as mais diferentes práticas religiosas, um mercado expressivo de artigos destinados aos rituais de Umbanda e Candomblé

retroalimenta as necessidades dos terreiros e, além, disso, evita possíveis constrangimentos no comércio comum⁴³.

FIGURA 55. Casa Oxalá. Produtos religiosos. Uberlândia (MG).



Fonte: Registro da Autora (2018).

O “kit” completo, à óbvia exceção da salva, nos foi prontamente oferecido na Casa Oxalá de Artigos Religiosos Ogun Anaruê. E, com ele, devidamente autorizadas por Mãe Irene, nos postamos no lado esquerdo dos bancos, de frente o Congá.

A noite cai. Os atabaques soam. Energia, sinergia e reverência percorrem o terreiro de ponta a ponta. O Ogã da casa saúda com a voz firme, imediatamente seguido por toda a Curimba: *Laroiê Exu! Exu é Mojubá!*

Mãe Mirelli atravessa o recinto, levando nas mãos um copo de cachaça. Passa entre as fileiras de bancos, e simbolicamente *entre as bandas*, indo depositar o copo na rua, na entrada da Casa. Ela explica: “[...] Despachar Exu na rua, significa mandar Exu ir embora e, aqui, no caso, não se trata de mandar Exu ir embora e sim chamar Exu para o trabalho”. (FERREIRA, M. 18 dez. 2016).

⁴³ A cidade de Uberlândia conta com um número expressivo de lojas especializadas em produtos religiosos, voltados particularmente para os cultos de Umbanda e Candomblé. Uma rápida pesquisa no buscador Google em 2017, nos revelou, dentre outros registros, a já citada *Casa de Artigos Religiosos Ogun Anaruê* e, ainda: *Òbàrà espaço esotérico e artigos religiosos*; *Casa de artigos religiosos Oxum Opará*; *Omi Layo artigos religiosos*; *Loja do Pai das misericórdias*; *Casa de Oxalá*; *Casa de Iansã*; *Artigos religiosos Xango e Iansã*; *Ogunhê Artigos religiosos*.

Uma vez chamado por Mãe Mirelli, cabe agora ao público e aos demais engrossarem o pedido para a chegada de Exu. Os pacientes tiram seus sapatos. Depois, com a ajuda uns dos outros, ascendem suas velas. Pés descalços, vela em punho, vão pisando o solo sagrado do Congá. Na medida em que entram, mentalizam seus infortúnios e pedem por solução à problemas de saúde, falta de emprego, perdas financeiras, desilusões amorosas e toda a sorte de mazelas que *pesam* no corpo e no espírito. “Firmadas” na mente são, por fim, firmadas na terra, através das velas, plantadas em pontos específicos do Congá. Só então, Exu pisa o chão do terreiro através dos corpos em transe.

Em Umbanda, Exu é *plural*. Não é uno, único, nem unívoco. Nomeia um conjunto variado, multifacetado e amplo de entidades que vivem na banda esquerda do entre mundos: *Pomba Gira Rainha das Sete Encruzilhadas*, *Exu Príncipe Negro*, *Exu Sete Cadeados*, *Exu Sete Chaves* e, mais uma vez, o Senhor *Zé Pilintra!*

A presença da Pomba Gira entre as entidades masculinas, explica-se dentro da cosmogonia reinventada de Umbanda pelo fato dela também ser um Exu. Na interpretação reelaborada pela tradição oral da *Tenda Coração de Jesus*, Dona Pomba Gira integra um grupamento de entidades identificadas como *Guardiãs* e, portanto, diferenciados do Orixá Exu, cultuado no Candomblé:

[...] Em relação a Exu Orixá e Exu Entidade, a Umbanda reconhece a existência de Exu Orixá, nós só não temos assentamentos. É um culto em si. Na Umbanda é feito somente saudações. Os Exus que incorporamos são espíritos que falamos Guardiões e estão em uma alta posição na grande escala de evolução e que trabalham pela ordem astral tanto material quanto espiritual. (FERREIRA, M. 18 dez. 2016).

A despeito da diferenciação feita entre o Orixá e a Entidade, a ideia de Exu enquanto guardião e responsável pela abertura de caminhos, guarda correlação com a religiosidade africana, sobretudo de herança Yorubá. Neste contexto, Exu é a divindade que transita entre o mundo dos homens e dos deuses, “abrindo o caminho” de interlocução entre ambos. Enquanto tal, é o *mensageiro*, que leva pedidos e oferendas, os *ebós*, por cuja tarefa também é, igualmente, pago. Conforme observa Katrib (2017),

[...] Se exu consegue se refazer na umbanda, mantendo sua identidade de mensageiro dos caminhos é porque as práticas ritualísticas também modificaram-se mesmo frente a várias estratégias impostas, reelaborando suas

narrativas, suas formas de ser e estar nos terreiros de umbanda, pois [...] as identidades culturais tem histórias e, por isso, sofrem constantes transformações, “estando sujeitas ao contínuo “jogo” da História, da cultura e do poder”. (KATRIB, 2017, p.105). .

O mesmo se aplica à transfiguração da Pomba Gira em Exu. De acordo com Augras (2004), na língua ritual dos Candomblés de Angola, de tradição Bantu, a palavra que designa Exu é *Bongbogirá*. Com o tempo, o contato entre as diferentes expressões de religiosidade afro-brasileira com o kardecismo e o registro católico, produziria a corruptela *Pomba Gira*, para designar um tipo específico de Exu: o feminino. Esta seria, nos terreiros de Umbanda, a transmutação da força criadora original, feminina, representada por Iyámi Oshorongá, a “mãe ancestral”. Por este motivo, conforme salienta Verger (1992), nos cultos aos Orixás, “[...] nenhuma cerimônia pode ser realizada antes que oferendas lhes sejam dadas”. (VERGER, 1992, p.35).

Na *Tenda Coração de Jesus*, quando os Exus masculinos entram em contato com os vivos, cumprimentam individualmente cada uma das pessoas postadas no centro do Congá. No entanto, depois deles, a *Senhora Pomba Gira Rainha das Sete Encruzilhadas* aproxima-se de cada um dos presentes e, com um copo de cachaça vai *lavando* as mãos das pessoas, vertendo a bebida sobre elas.

Mais uma vez a cachaça retorna à ritualística com a função de *limpeza*. Se, para chamar os Exus ao trabalho cumpriu a função de veículo de comunicação, agora ela remove os miasmas, retira a negatividade e prepara os presentes para os atendimentos. Com esta função, também “esteriliza” e “equilibra” o ambiente, com a ação do *Exu Príncipe Negro*. Empunhando uma garrafa de pinga 51 Pirassununga, ele enche a boca de cachaça e esparge por todo o terreiro.

Limpo o ambiente, as entidades imprimem sobre o chão de saibro as suas “assinaturas”, os “pontos riscados”: desenhos feitos com pomba, nos quais são retratados seus elementos simbólicos: cruzeiros, tridentes, ossos, círculos. Finalmente, pegam seus instrumentos de trabalho: cadeados, chaves, correntes, espadas, bastão, charutos, *cachaça* e dão início aos atendimentos.

O Congá se torna, ao mesmo tempo, consultório, sala cirúrgica e enfermaria. Ali os Exus examinam, diagnosticam, interveem, prescrevem. Mágica, a cachaça é elemento fundamental nos trabalhos de limpeza e descarrego, mas também na retirada da

enfermidade: *Exu Príncipe Negro* aproxima a boca do doente, “suga” o mal e depois de lavar a boca com cachaça, cospe, livrando o paciente e o próprio médium da doença. O ritual é repetido diversas vezes até que, expurgado o mal, o recipiente sai de cena, levado pelas mãos do Cambone auxiliar.

Da mesma forma, a cachaça participa de cirurgias espirituais, reeditando os procedimentos há muito consolidados em unidades kardecistas⁴⁴. Aqui, todavia, ao invés da assepsia que reproduz, em gestual e instalações, a racionalidade hospitalar, as doenças são extirpadas com copos, mãos aquecidas com fogo, baforadas de charutos, bochechos de cachaça.

Na *Tenda Coração de Jesus* raramente os Exus “bebem”, através dos seus médiuns. Nos procedimentos adotados pela Casa, o lugar da cachaça nos ritos destas entidades é definido, *sempre*, como veículo de purificação:

[...] Aquela primeira [cachaça] que você viu aqui, deste lado, é do *Seu Rei das Sete Encruzilhadas*. Ali nós vamos firmar o ponto dele, com um símbolo feito em ferro, que usamos também, o ferro, o metal, e tem um copo com a marafa. Como eu disse no começo, a marafa ali no ponto ela vai captar todas essas influências, como você viu tem muita gente ali. Então, a marafa ela está volatizando, ela está evaporando, ela está purificando o ambiente e ao mesmo tempo, o *Seu Rei das Sete Encruzilhadas* está pegando essas energias negativas, de enfermidades, de problemas, enfim de tudo que tem de negativo com essas pessoas e está concentrando ali através daquele copo de marafa. Tem esse copo que só está a marafa e outro copo, que não sei se você chegou a ver, porque tem dois copos, acho que você chegou a ver só um copo. No decorrer do trabalho a *Rainha das Sete Encruzilhadas* coloca um outro copo lá. Nesse copo, todas as entidades que estiverem trabalhando e fumando o charuto, usando da essência do charuto e da fumaça, o toco é colocado dentro desse segundo copo, que também tem a marafa, que tem a cachaça, e esse fumo, a energia da entidade que trabalhou, junto com a marafa ela vai servir como um remédio para passar onde as pessoas tem enfermidade e que serve também como descarrego, né? Vamos supor, a pessoa está com muita dor no joelho ou nos pés, então vai pegar esse charuto, esse fumo que já derreteu lá, na marafa que fez essa infusão e virou esse remédio e vai passar, nas juntas dessas pessoas e vai servir como um remédio ou é passado na pessoa como um descarrego. (ARANTES, 18 dez. 2016).

A representação da cachaça enquanto veículo de purificação, pela *Tenda Coração de Jesus*, alinha-se com um amplo processo de ressignificação do Exu e da própria

⁴⁴ Uberlândia possui um grande complexo terapêutico kardecista, no qual são realizadas cirurgias espirituais sob o comando de uma entidade denominada de “Doutor Hansen”. O complexo se localiza no Bairro Santo Inácio e recebe semanalmente cerca de 3 mil pessoas.

Umbanda. Este processo se inscreve num igualmente amplo campo de disputas entre os registros religiosos, sobretudo face ao acirramento dos ataques das igrejas neopentecostais. Não obstante, a narrativa apresentada pelos dirigentes da casa e por seus próprios médiuns, também demarca posição no campo de disputas interno, *entre os terreiros de Umbanda*.

Embora Mãe Irene reconheça que na “[...] Umbanda não se faz nada sem os Exus e Exu sem marafo não trabalha” (ARANTES, 18 dez. 2016), a zeladora faz questão de insistir nos *limites de ação* permitidos aos Exus em *sua casa*:

[...] Nós trabalhamos dentro da pratica do bem, da fé, esperança e caridade. Esse é o lema da *Tenda Coração de Jesus*. E eles, Exu, fazem o compromisso, os Guardiões, as Guardiãs, Guardiões Mirim, fazem o compromisso dentro desse lema. Porque o *Sr. Rei das Sete Encruzilhadas* quando veio não tinha isso, mas ele fez um entrosamento com o *Pai João* e ele trabalha dentro dessa linhagem aqui. Aqui ele está sobre as ordens do *Pai João*, em outras casas não. Cada um na sua linhagem e se respeitam, se afinaram e trabalham juntos dentro da fé, esperança e caridade. (ARANTES, 18 dez. 2016).

Ora, a *Tenda Coração de Jesus* é uma das casas de Umbanda mais antigas de Uberlândia. Enquanto tal, conta com uma presença constante de pesquisadores, pertencentes à diferentes áreas do conhecimento, interessados no registro e na compreensão dos cultos afro-brasileiros da cidade. O destaque dado à casa permite à ela um espaço privilegiado na tessitura de uma nova narrativa que procura desmitificar a figura de Exu e dos cultos de Umbanda. Não por acaso, este movimento que se dá na realidade *em disputa* é captado por uma série de intelectuais que se debruçam atualmente sobre o tema, dentre eles Katrib (2017):

[...] Na literatura umbandista dos início dos anos de 1960-70, exu é tratado como uma entidade trevosa. Nessa lógica interpretativa, Lucifer é a imagem representativa mais utilizada para caracterizar exu, justamente por evidenciar a disputa e a derrocada desse anjo, servo de Deus, que trai a sua confiança, sendo condenado a viver na escuridão, por ter se rebelado contra as ordens divinas. Contudo, nenhuma casa religiosa que cultua as ancestralidades africanas e afro-brasileiras dispensam as reverências aos guardiões de cabala (o termo cabala, de origem hebraica, foi apropriado para designar a receptividade da sabedoria espiritual que movimentam os mistérios do astral), que são as entidades consideradas supremas na hierarquia da religiosidade e que comandam os outros exus entidades. Estes fazem a intermediação entre os homens e o astral. Posto que exu transcende a relação entre o bem e o mal.

É a divindade da liberdade, da abertura, o grande mensageiro. Aquele que protege os terreiros contra as energias negativas. (KATRIB, 2017, p.103).

Entretanto, no terreno movediço das práticas culturais, as representações que delas derivam são igualmente móveis. Desta forma, entre práticas e representações, uma série de narrativas tomam forma, disputando espaço tanto com as investidas neopentecostais quanto com as ressignificações dos Exus e da própria cachaça, *entre os terreiros* de Umbanda. Polissêmicos e contraditórios, são constantemente reinterpretados dentro da atualização de *sentidos* que se dá *casa à casa*, através da tradição oral. Assim, numa outra narrativa, Pai Manoel – zelador do *Centro Nos Campos de Humaitá Abaçá de Ogun Megê* – confere à cachaça a condição de *pagamento* pelos trabalhos feitos por Exu:

[...] Usamos a cachaça para pagar Exu. Faz uma comida para Exu, uma farofa, um padê, um inhame, e leva a paga para Exu que é a cachaça. Exu mora na rua, Exu mora nas estradas, Exu mora no mato, são elementos da natureza, são fontes da natureza, então é uma forma de pagar Exu [...] Quando você faz um pedido para Exu, você vai pagar Exu. Hoje não existe a necessidade de grandes quantidades. Então, você vai depositar a cachaça na terra. É através da terra que você vai alimentar Exu. Exu é dono da terra! (SANTANA, 09 set. 2015).

FIGURA 56. Oferenda de agradecimento à Exu. Zona rural de Uberlândia (MG).



Fonte: Registro da Autora (2018).

Nestas novas narrativas, Exu é reinvestido da moralidade duvidosa que, a despeito das tentativas de reinvenção, permanece fortemente entranhada no imaginário

popular. Dentro desta interpretação, abraçada por Padrinho Dione e pela *Tenda São Sebastião, Pai Joaquim D'angola e Exu Marabô*, a entidade é capaz de “qualquer coisa” desde que devidamente *agradada*:

[...] Exu faz qualquer coisa por marafa e fumo. Dependendo do seu pedido e dependendo da entidade ele aceita a empreita de seu trabalho por uma marafa e por fumo. Exu depende de um agrado para trabalhar. Nós também dependemos de uma paga para trabalhar e Exu é o homem, né? E a marafa é um bom agrado, dependendo da entidade ela contenta com uma marafa. (BATISTA, 14 mar. 2017).

FIGURA 57. Oferenda para trabalho de Exu na Encruzilhada. Zona Rural de Uberlândia (MG).



Fonte: Registro da Autora (2018).

A mesma perspectiva é compartilhada pela *Tenda Sarapião Ribeiro*, em nome da qual fala o zelador Weberson de Souza Ferreira. Trabalhando nas *encruzilhadas*, entendidas enquanto pontos de “conexão energética”, os Exus podem, inclusive, fazer *o mal*, a depender da intenção *de quem* o “contrata”:

[...] Na encruza vai depender do que a pessoa está pedindo. Ela pode fazer um ritual agradando, pedindo prosperidade, saúde, caminho, paz. Mas se a pessoa deseja maldade, quando você evoca a entidade e pede coisas ruins, você está pondo os Exus pra brigá, pra demanda. Se você for e pedir para fazer uma maldade, dependendo do lugar que você for e pedir, corre o risco de fazer.

Mas eu acho errado, nada contra quem faz, eu não faço, eu não gosto dessa linhagem. (FERREIRA, W. 02 fev. 2017).

Por certo, os entrevistados – zeladores e zeladoras –apressam-se em garantir que a sua narrativa sobre Exu esclareça que a *sua casa* não aceita os trabalhos que “provoquem o mal”. Reconhecidos e apontados na realidade são, outrossim, atributos *do outro*, de *outros terreiros* despreocupados em fazer uso da maleabilidade ética dos Exus, facilmente corruptíveis por fumo e marafa!

Este movimento já foi observado por Trindade (1985), na década de 1980. Em pesquisa de doutoramento, posteriormente publicada sob o título *Exu, poder e perigo*, a autora destaca que nenhum pai ou mãe de santo admite “*trabalhar para o mal*”, ainda que sub-repticiamente o faça. Entretanto, na interpretação de seus sujeitos cabe à eles a única responsabilidade de *atender* às súplicas de seus consulentes, sabedores de que as ações dos Exus são sempre contraditórias. Leitura similar é apresentada pelo Pai Manoel, para quem as ações executadas por “Exu” refletem *o pagamento* e as *intenções* do “contratante”:

[...] Se você tem uma boa cachaça de boa qualidade para oferecer a Exu, a aceitação vai ser melhor. Você está oferecendo uma coisa melhor em troca daquilo que você foi pedir para Exu, que é a sua saúde, a abertura de seus caminhos, a gira que Exu vai correr para a gente. Então você vai oferecer uma coisa melhor do que a que ele nos deu. Quanto melhor a qualidade menor os aditivos químicos para Exu e para o médium que vai tomar. [...] É uma barganha... se você pede coisas boas, Exu vai fazer... [...]. (SANTANA, 09 set.2015).

Conforme a narrativa assumida pelo *Centro Nos Campos de Humaitá Abaçá de Ogun Megê*, através de seu zelador, a *cachaça* é o condicionante dos resultados das ações de Exu! Para esta casa, a *qualidade da cachaça e*, conseqüentemente, de toda a oferta, expressam as intenções de quem solicita a intermediação de Exu na realidade. Quem também compartilha desta interpretação é o Tatá Inkice, zelador da *Casa de Oração Imaculada Conceição Aparecida Abaçá de Nanã Oxum*:

[...] Costumamos servir para a entidade aquilo tudo que é bom. Então você sabe que uma entidade, Exu bebe pinga, pura, e então você tem condições e você quer dar um uísque, uma vodca, você quer dar um champanhe. Então varia conforme o caso, o que está fazendo o que está pedindo. Se você pede uma coisa boa, você quer ganhar coisas boas, então você que dê coisas boas. Não que o espírito esteja condicionado, vai te dar um emprego e você tem que

dar uma garrafa de uísque da melhor. Não. Depende da sua condição. Cada um vê a forma melhor de retribuir a aquela entidade o que ela está fazendo. A entidade não vai te pedir nada demais, mas você tendo consciência: ela está tratando de mim, vou dar uma coisa boa. Então seria uma troca. (NASCIMENTO, 30 nov.2016).

De forma subliminar, portanto, o “mal” e a “sombra” são relativizados, permitindo aos humanos transitar por eles, desde que devidamente protegidos por quem nelas habita. Sob este prisma, dependendo dos terreiros os Exus fogem da moralidade judaico cristã e das dicotomias do kardecismo, desafiando tanto o discurso normatizador que vem se constituindo dentro dos terreiros, quanto aquele que os sincretiza com o diabo e as forças do mal.

Barulhentos e desafiadores rompem o entre mundos periférico, em representações que deliberadamente os identifica com o imaginário popularesco acerca do maligno, do inferno e da morte. Reconhecidos por Prandi (1994;1996) e pela literatura religiosa (OMOLUBÁ, 1990; BITTENCOURT, 1989) do início da década de 1990⁴⁵, saltitam desbocados e zombeteiros, em pleno século XXI, reeditados nos terreiros, encruzilhadas e cemitérios de Uberlândia: *Exu Lúcifer, Exu Gato Preto, Exu Tranca Ruas, Exu Tiriri, Exu Capa Preta, Exu Marabô, Exu Mangueira, Exu Sete Cadeados, Exu Calunginha, Exu Sete Caveiras, Exu Tatá Caveira, Exu Gira Mundo, Exu Veludo, Exu Tranca Ruas das Almas, Exu Sete Porteiras, Exu Sete Portão, Exu de Cabala, Exu Catiço, Exu Ganga, Exu Coquinho dos Infernos*. Evidentemente, são em geral acompanhados por *Seu Zé Pilintra* e todo um reino de belas Pombas Giras: *Maria Quitéria, Rosa Vermelha, Dama da Noite, Maria Padilha, Pomba Gira Rainha, Maria Sete Saias, Maria Molambo, Pomba Gira da Calunga, Pomba Gira das Almas*.

⁴⁵ Apoiando-se na literatura religiosa do período, Prandi (1994;1996), identifica nos anos de 1990 a seguinte hierarquia de Exus, no eixo Rio- São Paulo: *Exu Maioral* ou *Exu Sombra*, a entidade suprema sob a qual todas as demais se subordinam, raramente incorporado; os generais: *Exu Marabô, Exu Mangueira, Exu-Mor, Exu Rei das Sete Encruzilhadas, Exu Tranca Ruas, Exu Veludo, Exu Tiriri, Exu dos Rios, Exu Calunga*. Sob as ordens destes generais e, ao mesmo tempo, comandando outros Exus que vão surgindo, estão: *Exu Ventania, Exu Quebra-Galho, Exu das Sete Cruzes, Exu Tronqueira, Exu das Sete Poeiras, Exu Gira Mundo, Exu das Matas, Exu das Pedras, Exu dos Cemitérios, Exu Morcego, Exu das Sete Portas, Exu da Pedra Negra, Exu da Capa Preta, Exu Marabá, Exu Mulher, Exu Pomba Gira* (ou, simplesmente *Pomba Gira*). Há, ainda, aqueles que trabalham sob as ordens do Orixá Omulu, o senhor dos Cemitérios. Neste caso, são seus ajudantes, o *Exu Caveira, Exu da Meia Noite, Exu Tatá Caveira, Exu Mirim, Exu Brasa, Exu Pemba* e *Exu Pagão*.

FIGURA 58. Estatuária de Exus e Zé Pilintra. Tenda São Sebastião, Pai Joaquim D'angola e Exu Marabô



Fonte: Registro da Autora (2017).

FIGURA 59. Estatuária de Pombas Giras. Tenda São Sebastião, Pai Joaquim D'angola e Exu Marabô



Fonte: Registro da Autora (2017).

FIGURA 60. Representação de Exu Sete Cadeados. Tenda São Sebastião, Pai Joaquim D'angola e Exu Marabô



Fonte: Registro da Autora (2017).

FIGURA 61. Estatuária de Exu Sete Caveiras e Exu Tatá Caveira. Tenda São Sebastião, Pai Joaquim D'angola e Exu Marabô



Fonte: Registro da Autora (2017).

FIGURA 62. Trabalho com Exu Tatá Caveira. Tenda São Sebastião, Pai Joaquim D'angola e Exu Marabô



Fonte: Registro da Autora (2017).

FIGURA 63. Festa para Exus. (Detalhe). Tenda São Sebastião, Pai Joaquim D'angola e Exu Marabô



Fonte: Registro da Autora (2017).

FIGURA 64. Cabala de Exus e Pomba Gira. Tenda Sarapião Ribeiro



Fonte: Registro da Autora (2017).

FIGURA 65. Quarto de Exu Lúcifer. Tenda São Sebastião, Pai Joaquim D'angola e Exu Marabô



Fonte: Registro da Autora (2017).

FIGURA 66. Detalhe de Oferenda para trabalho de Exu na encruzilhada (Marafó de Exu). Zona rural de Uberlândia (MG)



Fonte: Registro da Autora (2018).

FIGURA 67. Oferenda para trabalho de Exu (com velas vermelha, cebola e mel). Zona rural de Uberlândia (MG)



Fonte: Registro da Autora (2018).

Destarte, no cotidiano dos terreiros, a “sombra” na qual transitam Exus e Pomba Giras dizem muito mais respeito às paixões e aos desejos humanos – de poder, amor, dinheiro e sexo – do que com alianças firmadas com os poderes do inferno. Se há um inferno por aqui, este é representado pelo *sufrimento* no qual estão imersos os seres humanos que vem em busca dos Exus. Em todos os casos trata-se de situações limites, extremas, exigentes de ações tão extremadas que se dissociam das noções de “bem” e de “mal”. Ao termo e ao cabo os Exus *sempre fazem o bem*, independentemente de *quem!* Isto é possível porque, conforme observa Prandi (1994),

[...] a umbanda nunca se cristianizou, ao contrário do que pode fazer entender a idéia de sincretismo religioso: ela reconhece o mal como um elemento constitutivo da natureza humana, e o descaracteriza como mal, criando todas as possibilidades rituais para sua manipulação a favor dos homens [sic]. (PRANDI, 1994, p.155).

Desta forma, dentro de suas especialidades, os Exus podem realizar os mais diferentes tipos de trabalhos, pois transitam num universo moral cujas regras são bem mais complexas do que aquelas pertinentes ao universo cristão:

[...] Exu Veludo oferece proteção contra os inimigos. Exu Tranca Rua pode gerar todo tipo de obstáculos na vida de uma pessoa. Exu Pagão tem o poder de instalar o ódio no coração das pessoas. Exu Mirim é o guardião das crianças e também faz trabalhos de amarração de amor. Exu Pemba é o propagador das doenças venéreas e facilitador dos amores clandestinos. Exu Morcego tem o poder de transmitir qualquer doença contagiosa. Exu das Sete Portas facilita a abertura de fechaduras, cofres e outros compartimentos secretos — materiais e simbólicos! Exu Tranca Tudo é o regente de festins e orgias. Exu da Pedra Negra é invocado para o sucesso em transações comerciais. Exu Tiriti pode enfraquecer a memória e a consciência. Exu da Capa Preta comanda as arruaças, os desentendimentos e a discórdia. Pombagira trata dos casos de amor, protege as mulheres que a procuram, e é capaz de propiciar qualquer tipo de união amorosa e sexual [sic]. (PRANDI, 1994, p. 145).

Em qualquer destas intervenções, a *cachaça* corre solta! Aparece como pagamento, como já vimos, mas também como elemento de *limpeza*, também como já vimos. Entretanto, nas práticas ritualísticas em que as representações dos Exus os mantém na “sombra” das paixões humanas, as limpezas e descarregos estão longe de serem assépticos. Na *Tenda Pai Antônio*, por exemplo, a cachaça é jogada no chão do terreiro, entre os bancos – onde se assentam as pessoas – e no centro do Congá, disposto entre os bancos e o altar. Diante dos olhos estarecidos de uma assistência, separada do

Congá por uma cortina de renda gasta e enfumaçada, a pinga é contornada por trilhas de pólvora e com um rascar de fósforo abre-se num aterrador espetáculo de pirotecnia!

Também aparece para curar o alcoolismo, sendo utilizada como antídoto, para “enganar” o espírito que provoca a doença:

[...] Muitas das vezes utiliza a pinga mas não dá para a pessoa que sofre com a doença para ela beber. Põe, mas não dá para ela beber. Muitas [vezes] nem é aquela pessoa que está com aquela vontade de beber, mas é o espírito maligno que está usando aquela matéria. Então, é preparada aquela cachaça mas não para o paciente beber, mas para tirar aquela energia ruim que está com a pessoa fazendo ela beber e não deixando ela sair do vício. (BATISTA, 14 mar. 2017).

E aparece, é claro, como bebida pura e simples. Afinal, dentro destas práticas os Exus *bebem*. E muito! Bebem nas encruzadas, onde lhes são depositadas oferendas:

[...] Geralmente quando vai para a encruzilhadas são trabalhos para Exu. Exu é dono do caminho, então utiliza o *otin* para ele, para que ele possa resolver alguma questão. Olha Exu, estou pedindo que estejas aqui nesse momento, estou te ofertando essa pinga para que possa me livrar de todo mau. [...] Então, é a forma como as pessoas as vezes expressam! Ah, Exu é cachaceiro, Exu é safado, Exu é brincalhão! É brincalhão. Mas é uma entidade que todos devem ter respeito porque ele é quem move tudo. Se Exu não abrir caminho ninguém passa! (NASCIMENTO, 30 nov.2016).

FIGURA 68. Oferenda para trabalho de Exu na encruzilhada (Provavelmente para saúde). Zona rural de Uberlândia (MG).

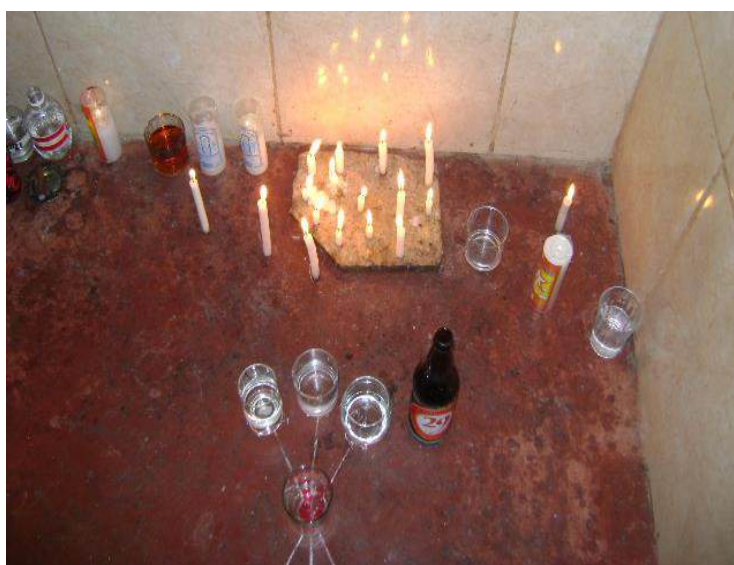


Fonte: Registro da Autora (2018).

Bebem em suas casas, as “cabalas”, nas quais à frente da estatuária que os representa, sempre se encontram, incólumes, os copos com cachaça:

[...] Nós temos o Exu de Cabala que é o intermediário direto do Orixá, e temos Exu Catiço ou Exu Ganga, que o médium vai trabalhar diretamente com esses Exus. São pontos essenciais em uma casa de Santo que é a casa de Exu Cabala e de Exu Catiço. Uma vez por semana a gente zela dessas casas, trata dos Exus com cachaça para que eles possam trabalhar e ser nossos guardiões, tomar conta de nossos caminhos, do portão, da porta da casa de santo e dos filhos da casa também... (SANTANA, 09 set. 2015).

FIGURA 69. Cabala de Exus. Tenda Coração de Jesus



Fonte: Registro da Autora (2016).

FIGURA 70. Cabala de Exus, Pomba Gira e Zé Pilintra.
Tenda Sarapião Ribeiro



Fonte: Registro da Autora (2017).

Bebem *com seus protegidos*, como também esclarecem Pai Manoel e Tatá Inkice:

[...] Exu quer que as pessoas venham curiá [beber] com ele. Quando Exu oferece, convida para beber com ele, não quer dizer que a pessoa tenha que beber. Ela pode pegar e cheira três vezes e concentrar naquilo que ela está precisando, o efeito é o mesmo. O assistente vai aspirar e mentalizar aquilo que está precisando. Quando Exu convida a curiá com ele é a essência daquela bebida que Exu vai trabalhar para aquela pessoa. (SANTANA, 09 set.2015).

[...] Sem cachaça não há culto? Há! Mas tem a hora certa para fazer as coisas com cachaça e depois tem a hora certa em que as entidades vem para brindar, tomar uma cachaça boa, tirar o consulente para conversar. (NASCIMENTO, 30 nov. 2016).

FIGURA 71. Festa para Exu. Tenda São Sebastião, Pai Joaquim D'angola e Exu Marabô.



Fonte: Batista (2017).

Ao beberem com seus protegidos, obviamente, os Exus o fazem *através* dos corpos em transe de seus médiuns. No entanto, a despeito de aparentar uma ação corriqueira e festiva, é investida de uma justificativa mágica, pois retoma-se à cachaça

seu sentido transcendental. Paradoxalmente, por ser o veículo catalizador das forças da natureza –terra, fogo, água e ar –, ela permite que a sua ingestão não deteriore o corpo humano, repositório da entidade que habita o além mundos. De acordo com Tatá Inkice, quando os Exus bebem muitas vezes o fazem para “descarregar” os médiuns:

[...] Quando elas [as entidades] bebem, muitas das vezes é para estar descarregando o médium. Muitas vezes durante os trabalhos, o médium está absorvendo algumas energias negativas e por meio daquela cachaça que a entidade está bebendo está expurgando do corpo dele [do médium] alguma coisa negativa que ele pode estar puxando daquela pessoa. E outros fins que a bebida tenha. Não que a entidade vá beber para ficar alegre, porque a entidade não precisa disso, mas as vezes a matéria sim. É uma troca de energia [...]. (NASCIMENTO, 30 nov.2016).

Neste universo regado à cachaça um dos grandes desafios é, justamente, separar a figura do Exu do médium que o incorpora. Não por acaso, o alcoolismo ronda os terreiros, exigindo o controle dos seus zeladores. Neste registro narrativo, no qual se preservam as práticas em que se usam largamente a cachaça, Tatá Inkice, da *Casa de Oração Imaculada Conceição Aparecida Abaçá de Nanã Oxum* observa:

[...] Sempre tem cachaça, mas a hora que acaba o trabalho o espírito vai embora e vai deixar o médium tonto? Não. É o médium que não soube beber com a entidade! O espírito, ele utiliza a matéria para alguma coisa, e as vezes o médium acha que está incorporado com a entidade, aguenta beber. No fim das contas não está incorporado com entidade nenhuma, o espírito já foi embora a muito tempo, e o médium está ô! Só bebendo! (NASCIMENTO, 30 nov.2016).

Preocupação idêntica registramos na *Tenda São Sebastião, Pai Joaquim D'angola e Exu Marabô*, através da narrativa do Padrinho Dione:

[...] A cachaça puxa muita coisa negativa, puxa muito fluido pesado também, mas necessita dela pois é uma forma de se obter os elementos necessários, por exemplo o fogo é tirado a partir dela. Porque a cachaça pega fogo, ela é um elemento que gera o fogo. Então, as entidades depende da energia da pinga para poder trabalhar. [...] Agora, tem que se olhar, tem que se vigiar até que ponto aquela entidade, os Exus, estão usando aquela marafa para trabalhar, muitas vezes ela pode estar ultrapassando os limites, mas dependendo da conduta do médium dentro do terreiro e fora dele. Daí começa a atrapalhar, porque a pessoa começa a enfraquecer, e a bebida alcoólica começa a tomar conta dele, podendo a pessoa se tornar até alcoólica [sic]. (BATISTA, 14 mar.2017).

Reconhecidamente humanos, os Exus tem a potencialidade para dirimir os sofrimentos de homens e mulheres. Mas, da mesma forma, o trato com estas entidades

pode, paradoxalmente, agravar problemas pré existentes entre os próprios filhos de santo e, ainda, entre os pacientes. No caso da ingestão de bebidas alcóolicas, a propensão ao alcoolismo também influencia a ressignificação dos Exus e dos usos da cachaça, *no interior das comunidades de santo*, como observamos na *Tenda Coração de Jesus*.

Por outro lado, em se tratando das significações malignas conferidas aos Exus, por agentes externos aos terreiros, Padrinho Dione nos alerta acerca da retroalimentação deste imaginário pela *própria comunidade de santo*, o que, também, em certa medida, oferece ainda mais munição para os ataques neopentecostais:

[...] A Umbanda adotou muito a imagem de que Exu tem rabo de que Exu tem chifre, por causa da Igreja Católica, inclusive se eu for te mostrar as imagens que eu tenho ali dentro, tem imagem que tem chifre e que tem rabo. Só que Exu não tem chifre e não tem rabo. Exu não é o Diabo! Exu é Orixá, então, por falar dessa forma e por vir da cultura dos negros, antigamente não era todo mundo que participava desses cultos, então já fala que vai mexer com o Diabo, mas não é o Diabo é o Orixá. Os escravos não cultuavam o Diabo, cultuavam os Orixás. Sinceramente? Nós ajudamos! Você chega no terreiro e canta um ponto que fala do Diabo [...] você vai deduzir que é um canto satânico, né? Ele está cantando para o Diabo, ele está louvando o Diabo, mas Exu não é um Diabo! Então, muitas coisas a gente que aceitou. A gente que colocou. Aí fica difícil! *Olha Belzebu/Olha Belzebu/tão te chamando na quimbanda/Olha/Belzebu*. Não vai explicar. Ah! Você está cultuando o Belzebu, o Diabo, o Satanás, o Demônio, o Coisa Ruim! Não. Estamos cultuando o Exu. Exu não é o Demônio. Mas a gente aceitou, recebeu e deixou passar, entendeu? Tem muita gente que tem mania de falar que vai trazer meus capeta, hoje meus capeta vem! Não. De ficar falando acostuma, quem está ouvindo está guardando. (BATISTA, 14 mar. 2017).

Companheiros, compadres, protetores, sensuais, zombeteiros e “cachaceiros”, os Exus fazem parte do cotidiano dos terreiros e, de um modo geral, de todo brasileiro, nascido e criado em solo fértil de sincretismo. Donos das encruzilhadas, recebem reverências discretas de muitos dos que passam nelas, já adentrada a noite. Habitantes da terra, recebem seu quinhão de cachaça a cada gole, em bares e botecos: *para o santo*. Guardiões dos caminhos, destravam portas e abrem corações, livrando seus protegidos do sofrimento infernal das paixões. Ao fim da gira, *a Calunga chama*. Os Exus retornam ao além mundo, levando demandas, pedidos, oferendas e esperanças. Mas, a cada nova gira que se abre, independendo da banda, da luz ou da sombra, lá estarão os Exus, permitindo, intervindo, reconectando os humanos ao sagrado. E à todos que sofrem e,

motivados pela crença, procuram as curas de Umbanda, cabe cantar: *Laroiê, Exu!*
Porque *Exu é Mojubá!*

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa que ora se encerra teve por intenção discutir os usos rituais da cachaça em cultos afro-brasileiros de Umbanda, localizados no tecido urbano de Uberlândia, em Minas gerais.

Tomou como lócus de análise seis terreiros, localizados em diferentes bairros da cidade. Todavia, cabe lembrar que a pesquisa de campo que permitiu selecionar estes seis espaços de pesquisa, desenvolveu-se ao longo de 2016, em tona de espaços religiosos, de modo geral, aos cultos afro-brasileiros. Não obstante, elegemos a Umbanda como espaço para reflexão, porque dentre os mais de 218 espaços destinados aos cultos afro-brasileiros de Uberlândia, ela representa mais da metade dos locais. Além disso, seus ritos e práticas não raro são tangenciados, reproduzidos e absorvidos em vários terreiros de Candomblé e de Umbanda Omolocô.

Ao longo de 2016, foram produzidos e coletados uma ampla gama de dados, nos quais se incluem registros áudio visuais e imagéticos. A problematização proposta partiu da percepção de que a cachaça possui representações tão “negativas” quanto “positivas”, construídas historicamente em conformidade com os interesses sócio econômicos e políticos. No entanto representações completamente diferentes eclodem do interior de práticas culturais peculiares às camadas populares, relacionadas às experiências do *sagrado*, sobretudo nos cultos de matriz africana.

A pesquisa demonstrou que *em todos* os templos dedicados à Umbanda e à Umbanda Omolocô, a cachaça ocupa um lugar fundamental. Ao sair do cotidiano dos bares e botequins e adentrar o espaço dos terreiros, a *cachaça é sacralizada*, tornando-se o instrumento que viabiliza o contato com o sagrado e o ingrediente catalisador das receitas de cura promovidas pelas entidades, através do fenômeno da possessão. Além disso, é sorvida pelas entidades incorporadas pelos médiuns e nos trabalhos realizados pelos pais e mães de santo, com o objetivo de obter as graças solicitadas.

Inserida no universo mágico dos terreiros, a cachaça é ressignificada, pois submete-se à uma complexa alquimia de saberes sagrados repassados oralmente, entre os membros da comunidade de santo. Portanto, quando observamos a utilização da cachaça nas diversas receitas e manipulações efetivadas pelas entidades, que cruzam os mundo e vem habitar entre os vivos, o que se manipula não é a cachaça pura e simples, mas uma outra, *imantada magicamente*, através dos segredos próprios do terreiro.

Sob esta perspectiva, a cachaça torna-se, também, elemento mágico. Liberta das energias do mundo humano que a produziu, a bebida é capaz de acionar a potencialidade mágica dos elementos da natureza, sobre os quais se erguem os fundamentos sagrados da Umbanda. Terra, água, vento, fogo, ervas, raízes e sementes, eclodem *através* da cachaça energizada pelas mirongas. Desta forma, ela será componente básico, porquanto *catalizador*, de uma série de receitas destinadas a curar toda a sorte de males físicos e espirituais, depositados aos pés da entidades. Aparece em garrafadas, emplastos, banhos, mas também em benzeções, passes e rituais de limpeza efetuados pelos espíritos.

A cachaça também faz parte do repertório de bebidas ingeridas pelas entidades, em especial os malandros, como Zé Pilintra e os Exus. Porém, também aqui sofre ressignificação. Se para as entidades da “banda direita” – que transitam no campo da luz e são basicamente curadores –, a cachaça potencializa as forças da natureza, no caso das entidades da “banda esquerda” e, conseqüentemente, da “escuridão”, ela serve, sobretudo para *reconectar* as entidades ao mundo dos vivos. Desta forma, funciona, igualmente, como elemento de troca, uma espécie de “pagamento” antecipado para que estas entidades executem seus trabalhos, alterando de maneira drástica a realidade dos vivos.

Cabe à eles, portanto, os trabalhos mais “pesados”, nos quais energias negativas, encostos, feitiços e amarrações exigem uma conexão mais sólida com a realidade concreta, pois será ela a ser modificada. Assim, por mais que nestes casos a cachaça utilizada pelas entidades da “sombra” pareça aos olhos leigos a mesma cachaça vendida nos bares e botequins, também aqui ela é mágica. Afinal, mais uma vez, é a sua *potencialidade* de fazer movimentar as forças do além mundo que tornam possível o *feitiço* ou a *quebra dele*.

REFERÊNCIAS

A. DOCUMENTAÇÃO

Documentação oral e áudio visual:

ARANTES, Maria Irene. (Mãe Irene). **[Entrevista]**. Liderança da *Tenda Coração de Jesus*. Uberlândia, 18 dezembro 2016. Entrevista concedida a Floriana Rosa Silva.

AVELINO, Rogério. **O que é Umbanda**. – documentário. YouTube, 6 de junho de 2014. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=XAZY4scRm-10>> Acesso em 28 jan. 2017.

BATISTA, Dione Henrique Santos. (Padrinho Dione). **[Entrevista]**. Dirigente da *Tenda São Sebastião, Pai Joaquim D'angola e Exu Marabô*. Suporte áudio visual. Uberlândia, 14 março 2017. Entrevista concedida a Floriana Rosa Silva.

CARVALHO, Renilda O. Yjá. [Conversa informal]. Uberlândia, 12 de dezembro de 2016. Conversa informal realizada com Floriana Rosa da Silva.

CUMINO, Alexandre. **O que é Umbanda**. Alexandre Cumino [Sacerdote de Umbanda e Diretor do Jornal de Umbanda Sagrada] O Que é Umbanda - Documentário (Rogério Avelino) <https://www.youtube.com/watch?v=XAZY4scRm10-> (acesso em 28 janeiro de 2017).

DIA NACIONAL da Umbanda.

Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=RL0ser8Oak0> Acesso em: 30 jan. 2016.

DIAS, Olavo Custódio – “Seu Tito”. **[Entrevista]**. Uberlândia, Distrito de Olho d’Água, 23 set.2003. Entrevista concedida a Floriana Rosa Silva.

FERREIRA, Weberson de Souza. (Webinho). **[Entrevista]**. Dirigente da *Tenda Sarapião Ribeiro*. Uberlândia, 02 fevereiro 2017. Entrevista concedida a Floriana Rosa Silva.

FERREIRA, Mirelli Arantes Silva. (Mãe Mirelli). **[Entrevista]**. Liderança da *Tenda Coração de Jesus*. Uberlândia, 18 dezembro 2016. Entrevista concedida a Floriana Rosa Silva.

FERREIRA, Antônio Marcos. **[Entrevista]**. Médium da *Tenda Sarapião Ribeiro*. Suporte áudio visual. Uberlândia, 02 fevereiro 2017. Entrevista concedida a Floriana Rosa Silva.

FREITAS, Ângela. [Entrevista]. Suporte em áudio. Uberlândia, 12 agosto 2015. Entrevista concedida a Floriana Rosa Silva.

JESUS, Ana Maria (Mãe Pequena). [Entrevista]. Médiun. Uberlândia, 20 março 2016. Entrevista concedida a Floriana Rosa Silva.

JOÃO BAIANO. (Espírito). **Atendimento**. [Incorporado por] Eduardo José dos Santos. Casa de Oração Imaculada Conceição Aparecida Abaçá de Nanã Oxum. Uberlândia, 25 novembro 2016. Registro anotado por Floriana Rosa da Silva.

MIGUEL, João. [Entrevista]. Médiun. Uberlândia, 23 maio 2017. Entrevista concedida a Floriana Rosa Silva.

NASCIMENTO, Gladstone César. (Tatá Inkice). [Entrevista]. Liderança da *Casa de Oração Imaculada Conceição Aparecida Abaçá de Nanã Oxum*. Uberlândia, 30 novembro 2017. Entrevista concedida a Floriana Rosa Silva.

SANTANA, Manoel Messias. (Pai Monoel). Liderança do *Centro Nos Campos de Humaitá Abaçá de Ogun Megê* Uberlândia, 09 setembro 2015. Entrevista concedida a Floriana Rosa Silva.

SOUZA, Durvalina Gonçalves de. (Mãe Durvalina). [Entrevista]. Dirigente da *Tenda Sarapião Ribeiro*. Uberlândia, 04 fevereiro 2017. Entrevista concedida a Floriana Rosa Silva.

UMBANDA - **Chico Xavier responde sobre a Umbanda no Programa Pinga Fogo de 1971**. YouTube, 29 de julho de 2008. Disponível em:

< <https://www.youtube.com/watch?v=BRCiUyxNOOs> > Acesso em 28 jan. 2017.

VOVÓ CAMBINA. (Espírito). **Atendimento**. [Incorporado por] Jéssica da Silva. Ilê Asé Corubá. Uberlândia, 21 maio 2017. Registro de áudio concedido à Floriana Rosa da Silva.

Imagens

Ilustrações

AGUARDENTE MARACATÚ. Rótulo de Aguardente [s.d.]. Suporte digital. **Mapa da Cachaça**, Moema (SP), 2016. Disponível em:

<<https://s-media-cache-ak0.pinimg.com/564x/81/03/d6/8103d6901ea3c19e75fe92d1bf766229.jpg>> Acesso em 15 jan. 2018.

ALEGRIA DE POBRE. Rótulo de Aguardente [s.d.]. Suporte digital. **Mapa da Cachaça**, Moema (SP), 2016. Disponível em:

<<http://img.ibxk.com.br/2014/1/materias/942171336291327-t640.jpg>> Acesso em 15 jan. 2018.

BONECA DE CACHAÇA. Suporte digital. Print de imagem de vídeo. Postagem de Marcos Leite no YouTube em 22 set.2015. Disponível em:

<<https://www.youtube.com/watch?v=FyvR0Br2HVw>> Acesso em 13 dez. 2016.

CACHAÇA, Malandro e Feitiço. Rótulo da Aguardente de Cana “Marafó” [s.d.]. Suporte digital. **Pingo de quê?** São Paulo, [s.d.]. Disponível em: <<http://tjguimaraes.hol.es/rotulos>> Acesso em 13 mar. 2018.

CANINHA MACUMBA. Rótulo de Aguardente [s.d.]. Suporte digital. **Mapa da Cachaça**, Moema (SP), 2016. Disponível em:

<<http://www.mapadacachaca.com.br/wp-content/uploads/2013/08/macumba.jpg>> Acesso em 15 jan. 2018.

CANINHA PELÉ. Rótulo de Aguardente [s.d.]. Suporte digital. **Pingo de quê?** São Paulo, [s.d.]. Disponível em: < <http://tjguimaraes.hol.es/rotulos>> Acesso em 13 mar. 2018.

COMPARTIMENTOS DE UM NAVIO NEGREIRO. Litografia de R. Washl. 1828. Suporte em papel e digital. Gravura publicada em 1830 no livro *Notices of Brazil in 1828 and 1829*. Domínio público. **Arquivo Nacional**/ Ministério da Justiça, 2018. Disponível em:

<multirio.rio.rj.gov.br/index.php/estude/historia-do-brasil/.../8739-o-trafego-negreiro> Acesso em 15 jan.2018.

CREOULA. Rótulo de Aguardente [s.d.]. Suporte digital. **Pingo de quê?** São Paulo, [s.d.]. Disponível em: < <http://tjguimaraes.hol.es/rotulos>> Acesso em 13 mar. 2018.

ESCRAVOS NEGROS TRABALHANDO na colheita da cana de açúcar, em Antígua. 1823. Aquarela de William Clark. Imagem em suporte digital. **O Quilombo**, [S.l.], 2016. Disponível em: <<https://oquilombo.wordpress.com/2014/09/26/para-uma-teoria-materialista-dialectica-da-raca-parte-i-o-nascimento-do-racismo>> Acesso em: 12 dez. 2016.

MONTANHESA: A cachaça de Minas Gerais [s.d.]. Folder publicitário. Suporte em papel. **Fazenda Boa Vista**, Araguari (MG), [s.d.]. Acervo de pesquisa arrolado por Floriana Rosa da Silva, 2016.

PINGUINHA DO DITO. Rótulo de Aguardente [s.d.]. Suporte digital. **Mapa da Cachaça**, Moema (SP), 2016. Disponível em: <<https://s-media-cache-ak0.pinimg.com/236x/c1/42/72/c142728f72bfff69626f3115cd24138.jpg>> Acesso em 15 jan. 2018.

PÉ DE MOLÉQUE. Rótulo Aguardente [s.d.]. Suporte digital. *O Brasil nos rótulos de cachaça*. In: **Cultura e Conhecimento** [S.l.], 2015. Disponível em: <<http://www.brasilcult.pro.br/cursos/terra09.htm>> Acesso em 13 mar. 2018.

WEBSITE DA Cachaça Yaguara. 2017. Print de tela. Suporte digital. **Cachaça Yaguara**, São Paulo, 2017. Disponível em: <<http://cachacayaguara.com.br>> Acesso em 12 jun.2017.

Fotografias

A CACHAÇA E OS QUATRO ELEMENTOS. Trabalho de Caboclos. Tenda Coração de Jesus. 2016. Fotografia, color, suporte digital. Registro de pesquisa feito por Floriana Rosa da Silva. Uberlândia (MG), 2016.

APERITIVOS DE CACHAÇA. 2016. Fotografia, color, suporte digital. Registro de pesquisa feito por Floriana Rosa da Silva. Uberlândia (MG), 2016.

ATENDIMENTO COM PRETO VELHO. Tenda São Sebastião, Pai Joaquim D'angola e Exu Marabô. 2017. Fotografia, color, suporte digital. Registro de pesquisa feito por Floriana Rosa da Silva. Uberlândia (MG), 2017.

CABALA DE EXU. Tenda Coração de Jesus.2016. Fotografia, color, suporte digital. Registro de pesquisa feito por Floriana Rosa da Silva. Uberlândia (MG), 2016.

CABALA DE EXU. Tenda Sarapião Ribeiro. 2017. Fotografia, color, suporte digital. Registro de pesquisa feito por Floriana Rosa da Silva. Uberlândia (MG), 2017.

CABALA DE EXUS E POMBA GIRA. Tenda Sarapião Ribeiro. 2017. Fotografia, color, suporte digital, Uberlândia, MG. Registro de pesquisa feito por Floriana Rosa da Silva. Uberlândia, 2017.

CABALA DE EXUS, POMBA GIRA E ZÉ PILINTRA. Tenda Sarapião Ribeiro. 2017. Fotografia, color, suporte digital, Uberlândia, MG. Registro de pesquisa feito por Floriana Rosa da Silva. Uberlândia, 2017.

CASA DE ORAÇÃO IMACULADA Conceição Aparecida Abaçá de Nanã Oxum. Da esquerda para direita: D. Mariinha, seu esposo Tatá Pedrinho e o filho consanguíneo de ambos, Tatá Inkice. 2015. Fotografia, color, suporte digital, Uberlândia, MG. Registro de pesquisa feito por Floriana Rosa da Silva. Uberlândia, 2015.

CASA DE ORAÇÃO IMACULADA Conceição Aparecida Abaçá de Nanã Oxum. Filhos de Santo. 2015. Fotografia, color, suporte digital. Acervo pessoal de Gladstone César Nascimento.

CASA DE ORAÇÃO IMACULADA Conceição Aparecida Abaçá de Nanã Oxum. Fachada. 2017. Fotografia, color, suporte digital. Registro de pesquisa feito por Floriana Rosa da Silva.

CASA OXALÁ - Produtos Religiosos. Uberlândia, MG. 2018. Fotografia, color, suporte digital. Registro de pesquisa feito por Floriana Rosa da Silva, Uberlândia (MG), 2018.

CHICO BAIANO incorporado por Padrinho Dione. Tenda São Sebastião, Pai Joaquim D'angola e Exu Marabô. 2013. Fotografia, color, suporte digital. Disponível em: <<https://www.facebook.com/249736641725454/photos/a.630770676955380.1073741828.249736641725454/630780700287711/?type=3&theater>> Acesso em 14 jan. 2018.

DETALHE DE OFERENDA para trabalho de Exu na encruzilhada (Marafô de Exu). Zona rural de Uberlândia (MG). 2018. Fotografia, color, suporte digital. Registro de pesquisa feito por Floriana Rosa da Silva, Uberlândia (MG), 2018.

ESTATUÁRIA. Zé Pilintra e outros. Tenda São Sebastião, Pai Joaquim D'angola e Exu Marabô. Fotografia, color, suporte digital. Acervo pessoal de Dione Henrique Santos Batista. Uberlândia, 2017.

ESTATUÁRIA DE EXU SETE CAVEIRAS e Exu Tatá Caveira. Tenda São Sebastião, Pai Joaquim D'angola e Exu Marabô. 2017. Fotografia, color, suporte digital. Registro de pesquisa feito por Floriana Rosa da Silva. Uberlândia (MG), 2017.

ESTATUÁRIA DE EXUS e Zé Pilintra. Tenda São Sebastião, Pai Joaquim D'angola e Exu Marabô. 2017. Fotografia, color, suporte digital. Registro de pesquisa feito por Floriana Rosa da Silva. Uberlândia (MG), 2017.

ESTATUÁRIA DE POMBAS GIRAS. Tenda São Sebastião, Pai Joaquim D'angola e Exu Marabô. 2017. Fotografia, color, suporte digital. Acervo pessoal de Dione Henrique Santos Batista. Uberlândia, 2017.

FESTA PARA EXU. Tenda São Sebastião, Pai Joaquim D'Angola e Exu Marabô. Suporte digital. 2017. Fotografia, color, suporte digital. Acervo pessoal de Dione Henrique Santos Batista. Uberlândia, 2017.

FESTA PARA EXUS. (Detalhe). Tenda São Sebastião, Pai Joaquim D'angola e Exu Marabô. 2017. Fotografia, color, suporte digital. Registro de pesquisa feito por Floriana Rosa da Silva. Uberlândia (MG), 2017.

GIRA DE CABOCLO. Tenda Coração de Jesus. 2016. Fotografia, color, suporte digital. Registro de pesquisa feito por Floriana Rosa da Silva. Uberlândia (MG), 2016.

GIRA DE PRETOS VELHOS em Terreiro de Candomblé. Ilê Axe Alaketu Omiosun Alade. 2017. Fotografia, color, suporte digital. Disponível em: <Facebook:<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=608876895984890&set=pcb.608876942651552&type=3&theater>> Acesso em 25 maio 2017.

GRAFITE EM PAREDE DE BAR (Zé Pilintra). 2014. LP Bar, Uberaba (MG). Fotografia, color, suporte digital. Registro de pesquisa feito por Floriana Rosa da Silva. Uberaba (MG), 2014.

INCORPORAÇÃO DE BAIANO por Mãe Irene. Tenda Coração de Jesus. Tenda Coração de Jesus. 2017. Fotografia, color, suporte digital. Disponível em: <https://www.facebook.com/pg/Tendacoracaodejesus/photos/?ref=page_internal> Acesso em 14 maio 2017.

INCORPORAÇÃO DE MALANDRO na Linha de Exu. Tenda São Sebastião, Pai Joaquim D'angola e Exu Marabô. 2015. Fotografia, color, suporte digital. Acervo pessoal de Dione Henrique Santos Batista.

INCORPORAÇÃO DE PRETOS VELHOS. Tenda São Sebastião, Pai Joaquim D'angola e Exu Marabô. 2017. Fotografia, color, suporte digital. Acervo pessoal de Dione Henrique Santos Batista.

LAMA DA CURA. Tenda Coração de Jesus. 2016. Fotografia, color, suporte digital. Registro de pesquisa feito por Floriana Rosa da Silva. Uberlândia (MG), 2016.

MÉDIUNS TRANQUILIZANDO paciente. Tenda Coração de Jesus. 2017. Fotografia, color, suporte digital. Registro de pesquisa feito por Floriana Rosa da Silva. Uberlândia (MG), 2017.

MESA PARA PRETOS VELHOS. Tenda São Sebastião, Pai Joaquim D'angola e Exu Marabô. 2017. Fotografia, color, suporte digital. Acervo pessoal de Dione Henrique Santos Batista. Uberlândia (MG), 2017.

MIRONGAS. Tenda Coração de Jesus. 2016. Fotografia, color, suporte digital. Acervo pessoal de Dione Henrique Santos Batista. Uberlândia (MG), 2016.

NEGROS LIBERTOS deixa disso Nhô João. 1900. Fotografia de Pedro Lunara. Porto Alegre, 1900. Suporte em papel e digital. Acervo do Museu Joaquim Felizardo. Fototeca Sioma Breitman, Porto Alegre, 2017. Fonte: MAROCCO, Beatriz. O cotidiano dos negros no exterior dos jornais de Porto Alegre, sinais de fotojornalismo no século XIX. CONGRESSO BRASILEIROS DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 32, 2009. **Anais...** Curitiba (PR), 2009, p.14. Disponível em: < <http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2009/resumos/R4-2764-1.pdf>> Acesso em 14 abr.2018.

OFERENDA DE AGRADECIMENTO à Exu. Zona rural de Uberlândia (MG). 2018. Fotografia, color, suporte digital. Registro de pesquisa feito por Floriana Rosa da Silva. Uberlândia, 2018.

OFERENDA DOMÉSTICA à Zé Pilintra. Residência de Ângela Freitas, Uberlândia (MG). 2015. Fotografia, color, suporte digital. Registro de pesquisa feito por Floriana Rosa da Silva. Uberlândia (MG), 2015.

OFERENDA PARA TRABALHO DE EXU na Encruzilhada. Zona Rural de Uberlândia, MG. 2018. Fotografia, color, suporte digital. Registro de pesquisa feito por Floriana Rosa da Silva. Uberlândia, 2018.

OFERENDA PARA TRABALHO DE EXU NA ENCRUZILHADA (Provavelmente para saúde). Zona rural de Uberlândia (MG). 2018. Fotografia, color, suporte digital. Registro de pesquisa feito por Floriana Rosa da Silva. Uberlândia, 2018.

OFERENDA PARA TRABALHO DE EXU (com velas vermelha, cebola e mel). Zona rural de Uberlândia (MG). 2018. Fotografia, color, suporte digital. Registro de pesquisa feito por Floriana Rosa da Silva. Uberlândia, 2018.

OGÃS da Casa de Oração Imaculada Conceição Aparecida Abaçá de Nanã Oxum. 2017. Fotografia, color, suporte digital. Registro de pesquisa feito por Floriana Rosa da Silva. Uberlândia (MG), 2017.

OXÓSSI INCORPORADO em Tatá Inkice. Casa de Oração Imaculada Conceição Aparecida Abaçá de Nanã Oxum. 2017. Fotografia, color, suporte digital. Registro de pesquisa feito por Floriana Rosa da Silva. Uberlândia (MG), 2017.

PINGA DAS ALMAS, acondicionada em garrafa plástica. Abaixo, à esquerda. Tenda Coração de Jesus. Uberlândia, 2017. Fotografia, color, suporte digital. Registro de pesquisa feito por Floriana Rosa da Silva, Uberlândia (MG), 2017.

REPRESENTAÇÃO DO PAI JOÃO da Bahia. Tenda Coração de Jesus. 2017. Fotografia, color, suporte digital. Registro de pesquisa feito por Floriana Rosa da Silva. Uberlândia (MG), 2017.

REPRESENTAÇÃO DE EXU Sete Cadeados. Tenda São Sebastião, Pai Joaquim D'angola e Exu Marabô. 2017. Fotografia, color, suporte digital. Registro de pesquisa feito por Floriana Rosa da Silva. Uberlândia (MG), 2017.

REUNIÃO DOS DIRIGENTES DAS Tendras fundadas pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, presidida por Zélio de Moraes na TENSP. Década de 1940. Suporte digital. **Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade**. Disponível em: <<https://www.tensp.org/blank>> Acesso em 22 abr. 2018.

RITO DE CURA. Médiuns incorporados de Caboclos. Tenda Coração de Jesus. 2016. Fotografia, color, suporte digital. Registro de pesquisa feito por Floriana Rosa da Silva. Uberlândia (MG), 2016.

RITUAL DE IMANTAÇÃO de águas e cachaças para preparação da Pinga das Almas. Tenda Coração de Jesus. 2014. Fotografia, color, suporte digital, color. Disponível em: <https://www.facebook.com/pg/Tendacoracaodejesus/photos/?ref=page_internal> Acesso em 14 maio 2017.

TENDA CORAÇÃO DE JESUS. Mãe Irene, bebê, nos braços de sua avó, D. Irene Rosa, fundadora da Tenda. Década de 1940. Uberlândia, MG. Fotografia p&b, suporte em papel e digital. Acervo pessoal de D. Maria Irene Arantes.

TENDA CORAÇÃO DE JESUS. Mãe Irene e sua filha consanguínea, Mãe Mirelli. 2016. Fotografia, color, suporte digital. Registro de pesquisa feito por Floriana Rosa da Silva. Uberlândia (MG), 2016.

TENDA CORAÇÃO DE JESUS. Filhos de Santo. 2016. Fotografia color, suporte digital. Acervo pessoal de D. Maria Irene Arantes.

TENDA SÃO SEBASTIÃO, Pai Joaquim D'angola e Exu Marabô. Fachada. 2017. Fotografia, color, suporte digital. Registro de pesquisa feito por Floriana Rosa da Silva. Uberlândia (MG), 2017.

TENDA SÃO SEBASTIÃO, Pai Joaquim D'angola e Exu Marabô. Padrinho Dione e seu neto, o "Sr. Tutu". 2017. Fotografia, color, suporte digital. Acervo pessoal de Dione Henrique Santos Batista.

TENDA SARAPIÃO RIBEIRO. D. Durvalina e seu filho consanguíneo, Weberson, segurando as coroas que representam seus ancestrais. 2015. Fotografia, color, suporte digital. Registro de pesquisa feito por Floriana Rosa da Silva. Uberlândia, 2015.

TENDA SARAPIÃO RIBEIRO. Fachada. 2017. Fotografia, color, suporte digital. Registro de pesquisa feito por Floriana Rosa da Silva. Uberlândia (MG), 2017

TENDA PAI ANTÔNIO. Fachada. 2017. Fotografia, color, suporte digital. Registro de pesquisa feito por Floriana Rosa da Silva. Uberlândia (MG), 2017.

TRABALHO COM CABOCLOS. Tenda Coração de Jesus. 2016. Fotografia, color, suporte digital. Registro de pesquisa feito por Floriana Rosa da Silva. Uberlândia (MG), 2016.

TRABALHO COM EXU Tatá Caveira. Tenda São Sebastião, Pai Joaquim D'angola e Exu Marabô. 2017. Fotografia, color, suporte digital. Registro de pesquisa feito por Floriana Rosa da Silva. Uberlândia (MG), 2017.

TRABALHO COM CABOCLOS. Tenda Coração de Jesus. 2016. Fotografia, color, suporte digital. Registro de pesquisa feito por Floriana Rosa da Silva. Uberlândia (MG), 2016.

ZÉ PILINTRA e CHICO BAIANO. Tenda São Sebastião, Pai Joaquim D'angola e Exu Marabô. 2015. Fotografia, color, suporte digital. Acervo pessoal de Dione Henrique Santos Batista.

ZÉ PILINTRA EM GIRA DE EXU. Tenda Coração de Jesus. 2014. Fotografia, color, suporte digital. Acervo digital da Tenda Coração de Jesus.

Mapas:

LOCALIZAÇÃO DO MUNICÍPIO DE Uberlândia em Minas Gerais. Autor: Raphael Lorenzeto de Abreu. Suporte digital. **Wikimedia**, 2006. Disponível em: <<https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=1113615>> Acesso em: 22 abr.2018.

MAPEAMENTO DAS COMUNIDADES Tradicionais de Terreiros. Distribuição por Bairros. Uberlândia, 2017. Autor: Christian Dany Lima. Fonte: LIMA, Cristhian Dany. Existir para resistir: a importância dos mapeamentos sociais para as comunidades tradicionais de terreiros do município de Uberlândia/MG. In: KATRIB, Cairo Mohamad Ibrahim; MACHADO, Maria Clara Tomaz; PUGA, Vera Lúcia. **Mulheres de Fé: urdiduras no Candomblé e na Umbanda**. Uberlândia: Composer, 2018, p.64-92.

Documentação Escrita – em meio eletrônico

A PRODUÇÃO de cana-de- açúcar no Brasil (e no mundo). **Nova cana.com**, Curitiba, 2015. Disponível em: <<https://www.novacana.com/cana/producao-cana-de-acucar-brasil-e-mundo>> Acesso em: 12 ago. 2016.

ALMEIDA, Rômulo de. 2004. **Estandarte de brasilidade**. Disponível em: <www.guiabh.com.br>. Acesso em 23 mar. 2005.

AS CACHAÇAS que não são cachaças. **Mapa da Cachaça**, São Paulo, 2016, n.p. Disponível em: <<http://www.mapadacachaca.com.br/artigos/as-cachacas-que-nao-sao-cachacas/>> Acesso em: 29 jul. 2016.

BRASIL. Decreto n. 6.871, de 4 de junho de 2009 [Decreto do Executivo]. – Regulamenta a Lei nº 8.918, de 14 de julho de 1994, que dispõe sobre a padronização e a fiscalização de bebidas. **Diário Oficial da União**, Brasília, 4 jun.2009.

CACHAÇA: maior símbolo da brasilidade completa 500 anos de história. **Associação dos fornecedores de cana de Pernambuco**. Recife, 12 set. 2016. Clipping. Disponível em: <<http://www.afcp.com.br/?p=23988>> Acesso em 15 dez. 2016.

CACHAÇA DE JAMBU. **Mapa da Cachaça**, São Paulo, 2016, n.p. Disponível em: <<http://www.mapadacachaca.com.br/artigos/cachaca-de-jambu>> Acesso em 29 jul. 2016

CANA-DE-AÇÚCAR. Brasil: Portal do Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento, 2016. Disponível em: <<http://www.agricultura.gov.br/vegetal/culturas/cana-de-acucar>> Acesso em: 06 mai. 2016.

CONTI, Márcia. Umbanda + Candomblé= Omolocô. **Alma Umbandista**. 2013. Disponível em:

<<http://almaumbandista.blogspot.com.br/2010/09/umbanda-candomble-omoloko.html>> Acesso em 22 jan. 2018.

EXPOCACHAÇA 2016. **Exportações.** Disponível em: <<http://www.expocachaca.com.br/bh/numeros-da-cachaca.shtml>> Acesso em 25 jul. 2016.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo 2010.** Uberlândia: amostra religião. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/mg/uberlandia/pesquisa/23/22107?detalhes=true>> Acesso em: 12 abr. 2018.

KARDEC, Allan. Frenologia Espiritualista e Espírita. **Revista Espírita.** Jornal de Estudos Psicológicos. Ano V, nº 4, Abr. 1862, p. 141- 152. Domínio Público. Disponível em: <<http://www.sistemas.febnet.org.br/gerenciador/pdfRepository/2009-11-20-30.45f1619bf43ffc6b3c4e21170fd9bdf4.pdf>> Acesso em 12 jan. 2018.

O QUE É CACHAÇA. **Cachaça express:** as melhores cachaças do Brasil. Belo Horizonte, 2016, n.p. Disponível em: < <https://www.cachacaexpress.com.br/o-que-e-cachaca>> Acesso em 12 jun. 2016.

OPORTUNIDADES para a cachaça no mercado interno e externo. **SEBRAE – agronegócio.** [S.l.], 2014. Disponível em: <<http://www.sebraemercados.com.br/oportunidades-para-a-cachaca-no-mercado-interno-e-externo/>> Acesso em 25 jul. 2016.

OXOSSI, Alex. Povo de Cambinda. **Portal Povo de Aruanda.** Postado em 26 de março de 2016. Disponível em: <<http://www.povodearuanda.com.br/povo-de-cambinda/>> Acesso em 18 jan. 2018.

PAI Mutalengunzo. **Padê de Exú:** como praticar este ritual. S.d. Disponível em: <<http://paimutalengunzo.blogspot.com.br/2015/09/pade-de-exu.html>> Acesso em: 08 mai. 2017.

RIO, João do. **As religiões no Rio.** Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1976. Domínio Público. Coleção Biblioteca Manancial, nº 47, n.p. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bi000185.pdf>> Acesso em 19 jan.2018.

RODRIGUES, Sérgio. A aguardente, a pinga e a mais idiota das lendas. **Veja.com.** Publicado no Blog “Sobre palavras” em 14 ago. 2013. Disponível em: <<http://veja.abril.com.br/blog/sobre-palavras/lendo-a-lenda/a-aguardente-a-pinga-e-a-mais-idiota-das-lendas/>> Acesso em 09 ago. 2016.

SAKAI, Rogério Haruo. Cachaça. **Agência EMBRAPA de informação tecnológica.** Brasília, 2016, n.p. Disponível em:

<<http://www.agencia.cnptia.embrapa.br/gestor/cana-de-acucar/arvore/CONT000fiog1ob502wyiv80z4s473agi63ul.html>> Acesso em 03 fev. 2017).

TRABALHO DA ENTIDADE. Lista de materiais para trabalhos com entidades de Exu. Tenda Coração de Jesus, fev. 2017. Suporte em papel.

B. BIBLIOGRAFIA

ABREU, Jô. **Os orixás dançam no planalto central**. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006, p.37.

ADESOJI, Michel A. Demola. **Nigéria**. História, costumes, cultura do povo yorubá e a origem dos seus Orixás. Salvador: Editora Gráfica Central, 1990.

AFLALO, Fred. **Candomblé: uma visão de mundo**. Rio de Janeiro: Mandarim, 1997.

ALFONSO, José Luís Hernandez. **Os Donos das Encruzilhadas**. Dissertação de Mestrado. PROLAM- Programa de Integração da América Latina. São Paulo, 1994, 106p.

ALMEIDA, Angélica. **Uma fábrica de loucos: psiquiatria x espiritismo no Brasil (1900-1950)**. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas. 2007.

ALVES VELHO, Ivonne. **Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito**. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

AMARAL, Rita de Cássia Mello Peixoto. **Povo de santo, povo de festa: significado antropológico do estilo de vida dos adeptos do Candomblé paulista**. Dissertação de Mestrado. FFLCH/USP. São Paulo, 1992. 334p.

ANTONIL, André João. **Cultura e opulência do Brasil**. 3. Ed. Belo Horizonte: Itatiaia/São Paulo: Edusp, 1982, p. 120-121.

AUGRAS, Monique. De Yjá Mi a Pomba Gira: Transformações e símbolos da libido". In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). **Meu sinal está no teu corpo: Escritos sobre a religião dos orixás**. São Paulo: Edicon/Edusp, 2004.

AVELAR, Lucas Endrigo B. O sujeito “cachaça” e a história “arqueológica”. ANPUH – XXV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – Fortaleza, 2009.

AZZI, Riolando. **A teologia católica na formação da sociedade colonial brasileira**. Petrópolis: Vozes, 2004.

BAMBI, Frei Ermelindo Francisco. O sagrado nas culturas Bantu em Angola. **Destaques/Notícias**. Publicado no portal do Instituto Teológico Franciscano/Faculdade de Teologia de Petrópolis, em 11 de julho de 2014. Disponível em: <<http://www.itf.org.br/o-sagrado-nas-culturas-bantu-em-angola.html>> Acesso em 19 jan.2018.

BANDEIRA, A. Cavalcanti. **O que é Umbanda: ensaio doutrinário**. Rio de Janeiro: Eco, 1970. 206p.

BARBOSA, Maria José Somerlate. EXU – Verbo Devoluto. In: FONSECA, Maria Nazareth S. (Org.). **Brasil afro-brasileiro**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

BARBOSA, Wilson do Nascimento. **Cultura negra e dominação**. São Leopoldo: Editora da UNISINOS, 2002.

BARBOSA, Wilson do Nascimento. Da ‘Nbandla à Umbanda: transformações na cultura afro-brasileira. **Sankofa**. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana. São Paulo, n.1. jun./2008, p.7-19.

BARROS, Ofélia Maria de. **Terreiros Campinenses: tradição e diversidade**. Tese (Doutorado). Universidade Federal de Campina Grande. UFCG – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Campina Grande -PB, 2011.

BITTENCOURT, José Maria. **No reino dos Exus**. 5 ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1989.

BLACKBURN, Robin. **A construção do escravismo no Novo Mundo: do Barroco ao Moderno (1492-1800)**. Tradução de Maria Beatriz de Medina. Rio de Janeiro: Record, 2003.

BERGO, Renata Silva. **Quando o santo chama: o terreiro de umbanda como contexto de aprendizagem na prática**. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais, 2011.

BILHEIRO, Ivan. A legitimação teológica do sistema de escravidão negra no Brasil. **CES Revista**, Juiz de Fora, v.22, p. 91-1011, 2008.

BRASILEIRO, Jeremias. **Névoa amarela e os orisàs**. Araguari: Minas Editora, 1996.

BRASILEIRO, Jeremias. **O ressoar dos tambores do Congado - entre a tradição e a contemporaneidade: cotidiano, memórias, disputas. (1955-2011)**. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Uberlândia. Uberlândia, 2012. 193p.

BRASILEIRO, Jeremias. Coexistência cultural e religiosa nas Congadas de Minas Gerais. RASCUNHOS - Ed. Especial. Dezembro/2016. V.3. Nº 2. 2016, p. 21-32. [DOSSIÊ]: **Corpo, cultura e tradição: diálogos transdisciplinares sobre performances culturais e artes da cena**. Caminhos da pesquisa em artes cênicas. Universidade Federal de Uberlândia. GEAC. IART. EDUFU, 2016.

BROWN, Diana. **Umbanda e Política**. Editora Marco Zero, Rio de Janeiro, 1985.

BURKE, Peter. **Varieties de história cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

CALDAS, Glícia. A magia do feitiço: apropriações africanas no Brasil Colônia. **Revista ACOALFA: Acolhendo a Alfabetização nos Países de Língua portuguesa**, São Paulo, ano 1, n. 1, 2006. Disponível em: <file:///C:/Users/User/Downloads/11453-14327-1-PB%20(1).pdf> Acesso em 20 jan.2018.

CANOVA, Loiva. Os discursos sobre o álcool e as práticas espíritas nos periódicos de cuiabá: (1889/1931). **Revista Eletrônica Documento/Monumento** [recurso eletrônico]. Universidade Federal de Mato Grosso, Núcleo de Documentação e Informação Histórica Regional, Cuiabá, v. 17, n. 1, p.80-90, jul. 2016.

CARNEIRO, Edson. **Religiões negras: negros bantos**. 3ª Edição. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1991, p. 39.

CARVALHO, José Jorge. **Cantos sagrados ao Xangô do Recife**. Brasília: MINC/Fundação palmares, 1993; CASALI, Rodrigo. **Quando os baianos se pintaram de Dourados(s): aspectos das práticas religiosas umbandistas da cidade de Dourados-MS**. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD. Dourados – MS: UFGD, 2006, 231f.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Meleagro: depoimento e pesquisa sobre a magia branca no Brasil**. Rio de Janeiro: Agir, 1978.

CASCUDO, Luis da Camara Cascudo. **Dicionário do folclore brasileiro**. (1954). Belo Horizonte: Itatiaia, 1984.

CASCUDO, Luis da Câmara. **Prelúdio da cachaça**. Etnologia, história e sociologia da aguardente (1968). Belo Horizonte: Itatiaia, 1986.

CASCUDO, Luis da Câmara. **História da alimentação no Brasil**. (1967, 1968). Belo Horizonte: Itatiaia, 1983, 2 v.

CAVALCANTI, Maria Laura V.C. Repensando Bastide: algumas questões presentes em as religiões africanas no Brasil. *Revista Ciências Sociais Hoje – Anuário de Antropologia, política e sociologia* – Associação Nacional de Pós-Graduação em pesquisa em ciências sociais, 1984.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

CHARTIER, Roger. **Cultura: entre práticas e representações**. Lisboa/Rio de Janeiro. Difel/Bertrand Brasil, 1988.

CLEPS, Geisa Daise Gumiero. A produção do espaço urbano de Uberlândia e as políticas públicas de planejamento. **Caminhos de Geografia**, Uberlândia v. 9, n. 27 set/2008 p. 29-41. Disponível em:

<<http://www.seer.ufu.br/index.php/caminhosdegeografia/article/viewFile/15870/8964>>
> Acesso em 29 mar. 2018.

COELHO, José João Teixeira. “Instrução para o governo da Capitania de Minas Gerais.” **Revista do Arquivo Público Mineiro (R.A.P.M.)**. Belo Horizonte, Imprensa Oficial de Minas Gerais, ano 8(1 e 2): 558-559, 1903 apud LUNA, Francisco Vidal e COSTA, Iraci Del Nero da. **Minas Colonial: economia e sociedade**. São Paulo: Fundação Instituto de pesquisas Econômicas: Liv. Pioneira Ed., 1982.

COSTA, José Rodrigues da. **Candomblé da Angola**. Rio de Janeiro: Pallas, 1989, p. 13.

COSTA, Ewerton Reubens Coelho; PORTUGUEZ, Anderson Pereira. Por uma dose de cachaça brasileira: indicações geográficas e o decreto da cachaça como mecanismos de preservação do patrimônio cultural brasileiro. **Observatório Economía Latinoamericana**. 2014. Disponível em: <<http://www.eumed.net/cursecon/ecolat/br/15/patrimonio-cultural.html>> Acesso em 14/07/2016.

COSTA, Valdeci Carvalho da. **Umbanda – os seres superiores e o orixás/santos**: um estudo sobre a fenomenologia do sincretismo umbandístico na perspectiva da teologia católica. São Paulo: Edições Loyola, 1983.

COSTA FILHO, Miguel. **A cana de açúcar em Minas Gerais**. Rio de Janeiro: IAA, 1963.

CUNHA, Roberta Lourenço. **A formação da umbanda em Uberlândia: um estudo comparativo entre terreiros (1947/2009)**. 2010. Trabalho de conclusão de curso. INHIS/UFU.

CURANDEIRISMO e bruxaria dominando as vilas. Correio de Uberlândia, Uberlândia, p.3, 28 out.1958, citado por RIBEIRO, Raphael Alberto. **Almas enclausuradas**: práticas de intervenção médica, representações culturais e cotidiano no Sanatório Espírita de Uberlândia (1932 -1970). Dissertação (Mestrado em História) –Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2006.

DE SIQUEIRA Euler David; DIAS Nathália Caroline. Boa para beber, melhor para pensar: a valorização da cachaça e a afirmação da identidade nacional brasileira. **VII Jornadas Santiago Wallace de Investigación en Antropología Social**. Sección de Antropología Social. Instituto de Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires, 2013.

DAVIS, David Brion. **O problema da escravidão na cultura ocidental**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

DECRETO n. 6.871, de 4 de junho de 2009 – Regulamenta a Lei nº 8.918, de 14 de julho de 1994, que dispõe sobre a padronização e a fiscalização de bebidas.

DELGADO SOBRINHO, Antônio Talora. **O universo simbólico da Umbanda**. Tese de Doutorado. FESP. São Paulo, 1978.

DI PAOLO, Pasquaie. **Umbanda e integração social**: uma invenção sociológica em Belém do Pará. Dissertação de Mestrado. FESP. São Paulo, 1978.

DOMINGUES, Petrônio. Uma cultura de matriz africana em São Paulo: o Terreiro de Candomblé Ile Iya Mi Osun Muiywa. Festas, ritos, celebrações. **Projeto História**. Revista da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, n. 28, p.284 – 299, jan./jun.04. São Paulo.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FARELLI, Maria Helena. **Comida de santo**. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

FARIA, Arley Haley; SANTOS, Roselvelt José. Territórios da Fé: as “estratégias” de criação de territórios pelos membros das religiões de matriz africana na cidade de Uberlândia/MG. In: VI Encontro Interno de Iniciação Científica (Convênio CNPQ/UFU) e X Seminário de Iniciação Científica (Convênio FAPEMIG/UFU), 2006.

FARIAS Isa Vanny da Silva. **O ritual de oferenda na Umbanda e o culto a natureza: processos de significação**. Dissertação (mestrado). Curso de Antropologia da Universidade Federal de Sergipe, 2012.

FONSECA, Ivonildes da Silva. **Mesas, giras, toques e sambas: intolerâncias e legitimações dos cultos afro-brasileiros paraibanos**. Tese (Doutorado). Pós-Graduação em sociologia. Universidade Federal da Paraíba, 2011.

FREYRE, Gilberto. **Açúcar: em torno da etnografia, da história e da sociologia do doce no Nordeste canavieiro do Brasil**. 3.ed. rev. e aum. Recife: FUNDAJ, Ed. Massangana, 1987.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1989.

GOFFMAN, E. **A representação do eu na vida cotidiana**. 10ªed. Petrópolis: Vozes, 2002.

GOIS, Aurino José. **O Candomblé e a Umbanda na cidade de Contagem, Minas Gerais – espaço e território**. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Geografia – Tratamento da Informação Espacial da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2011.

GOLDIM, José Roberto. Teoria da Guerra Justa. In: **Bioética: material de apoio**. Porto Alegre: UFRGS, 2003, n.p. Disponível em:
< <https://www.ufrgs.br/bioetica/guerra.htm> > Acesso em 11 jan. 2018.

GOMES, Melina Sousa. “Eu ainda não tô bebo que não possa trabalhar”: análises sobre o consumo de bebida alcoólica em terreiro de umbanda. In.: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 30, 2016, João Pessoa, 2016, p. 1-18. Disponível em:
<file:///C:/Users/User/Downloads/RBA%20Trab.%20Completo%20Melina%20S.%20Gomes.pdf> Acesso em 12 abr. 2018.

GOMES, Melina Sousa. **Trabalha quem pode, bebe e canta quem tem juízo: etnografando o uso ritualístico do álcool em um terreiro de umbanda**. 2014. 157 f. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2014.

GONÇALVES, Valéria P.; ORTEGA, Francisco. Uma nosologia para os fenômenos sobrenaturais e a construção do cérebro “possuído” no século XIX. **História, Ciências, Saúde** – Manguinhos, v.20, n.2, p.373-389. abr.- jun. 2013.

HOLANDA, Sérgio Buarque. “Frechas, Feras e Febres”. In: **Caminhos e Fronteiras**. 3ª Edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

ISAIA, Artur César. Ordenar progredindo: a obra dos intelectuais de Umbanda no Brasil da primeira metade do século XX. **Anos 90**, Porto Alegre, nº 11, julho de 1999, p. 97-120.

ISAIA, Artur César. Umbanda: a exegese da magia. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano V, n. 14, Set.2012, s.p. Disponível em:
< <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/index.html> > Acesso em 14 fev 2018.

JUNIOR, Mario Teixeira de Sá. **Outro segredo de uma mesma macumba**: novos personagens em velhos papéis. Revista de Teologia e Ciências da Religião. Universidade Católica de Pernambuco. V. 3 • n. 1 • dezembro/2013.

KARACH, Mary C. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

KATRIB, Cairo Mohamad Ibrahim. Nas encruzilhadas do humano: A figura de Exu na Umbanda. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano X, n. 28, p. 97-111, maio/set. 2017.

_____. Entre guias, patuás e pontos riscados: o processo de aprendizagem na umbanda in: _____; MACHADO, Maria Clara Tomaz; PUGA, Vera Lúcia. **Mulheres de Fé**: Urdiduras no Candomblé e na Umbanda. Uberlândia: Composer, 2018, p.251-269.

LIMA, Cristhian Dany. Existir para resistir: a importância dos mapeamentos sociais para as comunidades tradicionais de terreiros do município de Uberlândia/MG. In: KATRIB, Cairo Mohamad Ibrahim; MACHADO, Maria Clara Tomaz; PUGA, Vera Lúcia. **Mulheres de Fé**: Urdiduras no Candomblé e na Umbanda. Uberlândia: Composer, 2018, p.64-92.

LOPES, Rodrigo Barbosa. **Olhares sobre a Umbanda**: o cultuar de Orixás na e pela cidade de Uberlândia (1930/1940 e 1990/2000) Dissertação apresentada à banca de qualificação do Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal de Uberlândia, 2011.

LOPES, Valéria Maria Queiroz Cavalcante. **Uberlândia**: histórias por entre trilhas, trilhos e outros caminhos: memórias, construção e apropriações dos espaços. Uberlândia, EDUFU, 2010.

MACEDO, Alice Costa. **O Reverente Irreverente**: a espiritualidade em rituais de umbanda. Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo, 2011, 264f.

MACHADO, Maria Clara Tomaz. **A Disciplinarização da Pobreza no Espaço Urbano Burguês**: assistência Social Institucionalizada - (Uberlândia - 1965 a 1980). 1990. Dissertação (Mestrado em História). São Paulo: Universidade de São Paulo.

MACHADO, Maria Clara Tomaz. Escola: me diga como trata a cultura popular e eu te direi quem és! **Cadernos de História**. Vol. 6. N° 6 – Jan.95/Dez.96, p. 109. Uberlândia: Universidade Federal de Uberlândia, 1995/1996.

MACHADO, Maria Clara Tomaz. Escola: me diga como trata a cultura popular e eu te direi quem és! **Cadernos de História**. Vol. 6. N° 6 – Jan.95/Dez.96, p. 109. Uberlândia: Universidade Federal de Uberlândia, 1995/1996.

_____. Benzeções: a gramática e os gestos transcendentais da fé. In: SANTOS, Regma Maria dos; REZENDE, Valdeci (Org.). **Imaginário e representações**: entre fios, meadas e alinhavos. Uberlândia: Editora Aspecttus, 2011, p. 213 -228.

MACHADO, Maria Clara Tomaz. Candomblé, ritual e fé: quintais do passado. In: KATRIB, Cairo Mohamad Ibrahim; MACHADO, Maria Clara Tomaz; PUGA, Vera Lúcia. **Mulheres de Fé**: urdiduras no Candomblé e na Umbanda. Uberlândia: Composer, 2017, p. 101-120.

MANDARINO, Ana Cristina de Souza. **Um estudo das relações raciais em dois terreiros de Umbanda**: Maria ou Jurema? Dissertação de Mestrado. Departamento de Antropologia da FFLCH/USP. São Paulo:1995

MEIRELES, Cecília. **Batuque, samba e macumba**: estudos de gesto e de ritmo, 1926-1934. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1983.

MENDONÇA, Cleonice Pitangui. **Santos, Orixás e Caboclos**: uma introdução ao mundo do Candomblé. Dissertação de Mestrado. Departamento de Antropologia Social. UNICAMP: Campinas/SP, 1982.

MEYER, Marlyse. **Maria Padilha e toda a sua quadrilha**: de amante de rei de Castela a pomba-gira de Umbanda. São Paulo: Duas Cidades, 1993.

MONTES, Maria Lucia. **As figuras do Sagrado**: entre o público e o privado. História da vida privada no Brasil: Contraste da intimidade contemporânea. Lilia Moritz Schwarcz (Org.). São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

MONTES, Maria Lúcia. As Figuras do sagrado: entre o público e o Privado. **História da Vida privada no Brasil** – contraste da intimidade contemporânea. Lilia Moritz Schwarcz (org.). São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NASCIMENTO, Abdias do. **ORIXÁS**: os deuses vivos da África. Rio de Janeiro: IPEAFRO/Afrodisíaca, 1995.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. **O sortilégio da cor: Identidade, Raça e Gênero no Brasil.** São Paulo: Summus, 2003.

NOGUEIRA, Renata. Etnografia de um terno de Moçambique: ritual e música na festa de Nossa Senhora do Rosário em Uberlândia-MG. **Construção de Identidade e Inclusão Social do afro-brasileiro.** Belo Horizonte: UEMG/PROPEX, 2005.

NOVA, Vera Casa. PIERRE VERGER: **o olhar daquele que nasceu de novo pela graça de Ifá.** FONSECA, Maria Nazareth S. (Org.). **Brasil afro-brasileiro.** Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

OLIVEIRA, Mirtes C. Marins de. Sobre as (im) possibilidades da fotografia como fonte primária em História da Educação. JUNIOR, Gilson Pôrto. (Org.). **História do tempo presente.** Bauru, SP: Edusc, 2007.

OMOLUBÁ, Babalorixá. **Maria Molambo na sombra e na luz.** 5 ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1990.

OPORTUNIDADES para a cachaça no mercado interno e externo. **SEBRAE – agronegócio.** [S.l.], 2014. Disponível em:
<<http://www.sebraemercados.com.br/oportunidades-para-a-cachaca-no-mercado-interno-e-externo/>> Acesso em 25 jul. 2016.

ORNELLAS, Lieselotte Hoeschi. **A Alimentação através dos tempos.** Rio de Janeiro, Série Cadernos Didáticos, FENAME, 1978.

ORTIZ, Renato. A morte branca do feiticeiro negro. **Cadernos de Estudos Rurais e Urbanos** (Revista do Centro de Estudos Rurais e Urbanos da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP). São Paulo, n.9, p.119 -125, 1976.

PARRON, Tâmis. Como era um navio negreiro da época da escravidão? **Mundo estranho.** Publicado em 02 jun.2010. Disponível em:
<<https://mundoestranho.abril.com.br/historia/como-era-um-navio-negreiro-da-epoca-da-escravidao>> Acesso em 15 dez. 2017.

PASSOS, Mauro. Não abandone o homem aqueles que Deus chamou – “Encomendações de almas” na religiosidade popular em Minas Gerais. In: **A invenção das devoções: crenças e formas de expressão religiosa.** Mauro Passos e Mara Regina do Nascimento (Org.). Belo Horizonte: Editora O Lutador, 2013.

PIMENTEL, Marcelo G.; ALBERTO, Klaus Chaves. MOREIRA-ALMEIDA, Alexander. As investigações dos fenômenos psíquicos/espirituais no século XIX: sonambulismo e espiritualismo, 1811-1860. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos,** Rio de Janeiro, v.23, n.4, out.- dez. 2016.

PINTO, Tancredo da Silva. **Origens da Umbanda.** Rio de Janeiro: Ed. Espiritualista, 1970.

PRANDI, José Reginaldo. Pombagira dos Candomblés e Umbandas e as faces inconfessas do Brasil. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, nº 26, outubro, 1994, p. 91-102.

_____. **Herdeiros do axé**. São Paulo: Hucitec, 1996.

QUINTAS, Gianno Gonçalves. **Entre maracás, curimbas e tambores: pajelanças nas religiões afro-brasileiras**. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Belém, 2007.

REBELO, Marques. **Os quatro elementos**. Revista espiritual de Umbanda. São Paulo: Gallery/Editores Associados, 2006.

RIBEIRO, Raphael Alberto. **Almas enclausuradas: práticas de intervenção médica, representações culturais e cotidiano no Sanatório Espírita de Uberlândia (1932 -1970)**. Dissertação (Mestrado em História) –Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2006.

RICOUER, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução de Alain François. Campinas: Editora da Unicamp, 2012.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. Brasília: Editora UNB, 1982.

RODRIGUES, Sérgio. A aguardente, a pinga e a mais idiota das lendas. **Veja.com**. Publicado no Blog “Sobre palavras” em 14 ago. 2013. Disponível em: <<http://veja.abril.com.br/blog/sobre-palavras/lendo-a-lenda/a-aguardente-a-pinga-e-a-mais-idiota-das-lendas/>> Acesso em 09 ago. 2016.

ROGÉRIO, Athayde. **Exu e o mentiroso: uma história yorubá**. Rio de Janeiro: Pallas, 2012, p. 07-10.

SÁ JÚNIOR, Mário Teixeira. Baianos e Malandros: a sacralização do humano no panteão umbandista do século XX. **Fronteiras** (Campo Grande), Dourados MS, v. 8, p. 9-29, 2004.

SÀLAMI, Sikiru. **A mitologia dos Orixás africanos**. São Paulo: Editora Oduduwa, 1997.

SALIBA, Elias Thomé. A dimensão cômica da vida privada na República. In: **História da vida privada no Brasil: República: da Belle Époque à Era do Rádio**. / Coordenador-geral da coleção Fernando A. Novaes; organizador do volume Nicolau Sevcenko. – São Paulo: Companhia das Letras, 1998, V. 3.

SAMPAIO, Dilaine Soares. **A Umbanda Vista do “Altar”**: uma reflexão sobre a religião umbandista no discurso católico em Juiz de Fora. Revista *Sacrilegens*, v. 3, n.1, 2006, do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião/UFJF <www.sacrilegens.ufjf.br>

SANTOS, Inaicyra Falcão. **Corpo e Ancestralidade**: uma proposta pluricultural de dança-arte-educação. 2ª Edição. São Paulo: Terceira Margem, 2006.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagô e a morte**. 9ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

SCHWARCZ, Lilia M. e STARLING, Heloísa. **Brasil**: uma biografia. São Paulo: companhia das letras. 2015.

SCHIAVINATTO, Iara Lis. Entre a hostilidade e a convivência: em torno de a invenção do Brasil-2000. In: **Figurações do outro na história**. Márcia Regina Capelari Naxara, Izabel Andrade Marson, Marion Brepohl de Magalhães (orgs.), Uberlândia: EDUFU, 2009.

SILVA, Alberto da Costa e. **Um rio chamado atlântico**: a África no Brasil e o Brasil na África. Rio de Janeiro: Nova Fronteira-ED. UFRJ, 2003.

SILVA, Flávio Marcus da. Os Engenhos e o poder. **História e Perspectivas**, Uberlândia, nº. 24, jan./jun. 2001.

SILVA, Floriana Rosa da. **Na embriaguez da cachaça**: produção, imaginário e marketing (Minas Gerais – 1982-2008). 2009. 112 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós - Graduação em História, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia 2009.

SILVA, Maria Nilza. **Nem para todos é a cidade**: segregação urbana e racial em São Paulo. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda**: caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Ática, 1994.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Observação participante e escrita etnográfica. FONSECA, Maria Nazareth S. (Org.). **Brasil afro-brasileiro**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. **Mana**, Rio de Janeiro, v.13, n.1, Abr.2007, p. 207-236.

SILVA, Vagner Vasconcelos da. Observação participante e escrita etnográfica. **História da Vida privada no Brasil** – contraste da intimidade contemporânea. Lilia Moritz Schwarcz (Org.). São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. **Os Orixás na vida dos que nele acreditam**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1995.

SOARES, Afonso Maria Ligorio. **Sincretismo afro-católico no Brasil**: lições de um povo em exílio. Revista de Estudos da Religião Nº 3, 2002.

SOB A MAIS VIVA SATISFAÇÃO. Correio de Uberlândia, Uberlândia, p.1, 1 abr.1942, citado por RIBEIRO, Raphael Alberto. **Almas enclausuradas:** práticas de intervenção médica, representações culturais e cotidiano no Sanatório Espírita de Uberlândia (1932 -1970). Dissertação (Mestrado em História) –Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2006.

SODRÉ, Jaime. **A Influência da religião afro-brasileira na obra escultórica do Mestre Didi.** Salvador: EDUFBA, 2006.

SOLERA, Osvaldo Olavo Ortiz. **A magia do ponto riscado na Umbanda esotérica.** 2014, 95 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2014.

SOUTO MAIOR, Mário. **Cachaça:** história, humor, medicina empírica, proibições, religião, serenata, sinonímia, sociologia e outros aspectos da aguardente no Brasil. Rio de Janeiro: Instituto do Açúcar e do Alcool, 1970/71 (Coleção Canavieira, v. 3).

SOUZA, André Ricardo. Baianos: novos personagens afro-brasileiros. In: PRANDI R. **Encantaria Brasileira:** o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

SOUZA, Laura de Mello e. Formas provisórias de existência: a vida cotidiana nos caminhos, nas fronteiras e nas fortificações. In: **História da vida privada no Brasil:** cotidiano e vida privada na América portuguesa/ Coordenador-geral da coleção Fernando A. Novaes; organização Laura de Mello e Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 1997. – (História da Vida Privada no Brasil; V. 1).

SOUZA, Maria José de. **Reinado e poder no Sul de Minas Gerais.** Belo Horizonte: Mazza Edições, 2015.

TORAL, André Amaral de. A participação dos negros escravos na guerra do Paraguai. **Estudos Avançados**, v.9, n.24, São Paulo, Maio/ Ago. 1995, p. 287-296.

TRINDADE, Liana Maria Sálvia. **Exu, poder e perigo.** São Paulo: Editora Ícone, 1985

VASCONCELOS, Odete Maria: **curas através do Orún:** rituais terapêuticos, no Ilê Yemanjá Sabá Bassami (Recife). Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco.CFCH. Antropologia, 2006.

Velho, Yvonne M. A. **Guerra de orixá:** um estudo de ritual e conflito. Rio de Janeiro, Zahar, 1975.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Artigos.** Tomo I. São Paulo: Corrupio, 1992.

_____. **Orixás, deuses iorubas na África e no Novo Mundo.** Tradução de Maria Aparecida da Nóbrega. 5 ed. Salvador: Corrupio, 1997.

ANEXOS

ANEXO 1.

BIOGRAFIA DOS ENTREVISTADOS

Antônio Marcos Ferreira. Médiun da *Tenda Espírita Pai Sarapião Ribeiro*.

Paulista veio de São Paulo para Uberlândia, onde passou a frequentar a Tenda Espírita Pai *Sarapião Ribeiro* e a participar, como General, da Congada Moçambique Rosas brancas. À época da entrevista contava com setenta anos de idade.

Ângela Freitas. [Nome fictício]. Professora.

A Professora Ângela contava com 46 anos, à época da entrevista. Católica praticante, é também frequentadora de terreiros de Umbanda e Candomblé em Uberlândia. Solicitou que não fosse identificada.

Ana Maria Jesus. [Nome fictício]. *Mãe Pequena*.

Umbandista há mais de quarenta anos, à época da entrevista contava com 52 anos. Trabalha como médiun de Umbanda desde os 10 anos de idade.

Dione Henrique Santos Batista. (Padrinho Dione). Dirigente da *Tenda São Sebastião, Pai Joaquim D'angola e Exu Marabô*.

Padrinho Dione dedica-se integralmente aos trabalhos da Tenda, fundada em 2002. É filho de João de Souza, falecido, também zelador de santo. Quando vivo, esteve à frente de um terreiro no Bairro Brasil. Criado dentro do culto de Umbanda, hoje prepara o neto, chamado por todos de “Sr. Tutu”, para sucedê-lo na condução da Tenda.

Durvalina Gonçalves de Souza. (Mãe Durvalina). Dirigente da *Tenda Sarapião Ribeiro*.

Mãe de Santo, é uma das dirigentes da Tenda Espírita Pai Sarapião Ribeiro fundada em 1968 e, também do Terno de Congada Moçambique Rosas brancas, do qual também é fundadora, juntamente com o filho Weberson. Dona de casa, contava com 56 anos à época da entrevista. Herdou a função de dirigente espiritual de sua Mãe Maria Vicente de Souza, que já tocava casa de Umbanda no Bairro Bom Jesus. Mantém a mesma linhagem de trabalhos de Umbanda da Mãe.

Eduardo José dos Santos. [Nome fictício]. Médiun.

Conta com aproximadamente 27 anos e trabalha como auxiliar administrativo. Através do fenômeno da possessão, permitiu o contato da pesquisa com a entidade “João Baiano”. Solicitou que não fosse identificado.

Gladstone César Nascimento. (Tatá Inkice). Liderança da *Casa de Oração Imaculada Conceição Aparecida Abaçá de Nanã Oxum*.

Tatá Inkice contava com cerca de 45 anos à época da entrevista. Como a maioria das lideranças da cidade, cresceu dentro do Terreiro, sendo iniciado para Oxossi. A casa de sua responsabilidade foi fundada no início do século XX por seu pai, o Tatá Pedrinho, sendo, provavelmente, contemporânea à Tenda Coração de Jesus. Teve início com o culto de Umbanda, adotando, posteriormente, o Omolocô.

Jéssica Silva. [nome fictício]. Médiun.

Conta com aproximadamente 54 anos tendo formação em Assistência Social. Através do fenômeno da possessão, permitiu o contato da pesquisa com a entidade “Vovó Cambina”. Solicitou que não fosse identificada.

João Miguel. [nome fictício]. Médiun.

Estudante de economia, à época da entrevista contava com aproximadamente 24 anos. Solicitou que não fosse identificado.

Manoel Messias Santana. (Pai Monoel). Liderança do *Centro Nos Campos de Humaitá Abaçá de OgunMegê*

Pai Manoel contava com 56 anos à época da entrevista. Trabalha como cozinheiro, em unidade hospitalar. Migrou do culto de Umbanda para o Omolocô, sendo irmão de santo do Tatá Pedrinho. Após sua iniciação passou a trabalhar com Pai Walter de quem herdou a Casa *Centro Nos Campos de Humaitá Abaçá de OgunMegê*, no bairro Jardim Brasília.

Maria Irene Arantes. (Mãe Irene). Liderança da *Tenda Coração de Jesus*.

Mãe Irene de Nanã foi criada dentro dos princípios Umbandistas. É neta de D. Irene Rosa, médiun de origem kardecista, frequentadora da mesa do “Dr. Eurípedes Barsanulfo” e que fundaria a *Tenda coração de Jesus* em 1945, considerada a primeira tenda umbandista de Uberlândia. Mãe Irene, nascida aos sete meses de gestação, considera ter sido salva pela espiritualidade. Herdou de sua avó Irene Rosa a relação com o Pai João da Bahia, entidade também responsável pela cura de uma grave doença cardíaca sofrida pela avó. Em 2017 a Tenda Coração de Jesus completou 70 anos. A tenda é uma referência dentro de Uberlândia, tendo saído dela várias casas de Umbanda.

Mirelli Arantes Silva Ferreira. (Mãe Mirelli). Liderança da *Tenda Coração de Jesus*.

Mãe Mirelli é historiadora, casada. Filha de Mãe Irene de Nanã e bisneta de D. Irene Rosa, foi criada dentro dos princípios umbandistas. É a herdeira espiritual da Tenda Coração de Jesus.

Olavo Custódio Dias. (“Seu Tito”). Agricultor.

Seu Tito nasceu em 1925. Na data de nossa entrevista, já contava com mais de noventa anos. Casado, reside em um sítio no distrito de Olhos D’água, em Uberlândia. É um

pequeno produtor rural, sobrevivendo da agricultura familiar. Aprendeu o ofício de produção de cachaça com seus pais e avós. Passou a produzir sua própria cachaça em 1965.

Renilda O. Carvalho. (Mãe Renilda). Dirigente do *Ilê Axê Egbe ti Uya*.

Mãe Renilda, possui mais de quarenta anos dedicados à vida espiritual. Possui uma trajetória ligada à Umbanda e ao Candomblé, com forte influência da Tradição Yorubá. Além de seu Ilê, também tem presença no comércio local através de duas casas destinadas à produtos religiosos de matriz afro brasileira.

Weberson de Souza Ferreira. (Webinho). Dirigente da *Tenda Sarapião Ribeiro*.

Webinho é Ogã e um dos dirigentes da Tenda Espírita Pai Sarapião Ribeiro, fundada em 1968. É também um dos fundadores e dirigentes do *Terno de Congada Moçambique Rosas brancas*. Nascido em 1980, divide com a mãe, D. Durvalina, a herança de dirigente espiritual deixada pelos avós, Mãe Maria Vicente de Souza e Levi Gonçalves de Souza, que tocavam uma casa de Umbanda no Bairro Bom Jesus. Mantém a tradição da avó de trabalhar com Pretos Velhos Caboclos, Baianos até as entidades de “esquerda”, Exus e Pombo Giras.

