1. Introdução

É provável que muita gente não acredite nem nas bruxas nem nos magos, mas não há ninguém cuja vida tivesse decorrido no Rio sem uma entrada nas casas sujas onde se enrosca a indolência malandra dos negros e das negras. É todo um problema de hereditariedade e psicologia essa atração mórbida. Os nossos ascendentes acreditaram no arsenal complicado da magia da Idade Média, na pompa de uma ciência que levava à força e às fogueiras dos sábios estranhos, derramando a loucura pelos campos; os nossos avós, portugueses de boa fibra, tremeram diante dos encantamentos e amuletos com que se presenteavam os reis entre diamantes e esmeraldas. Nós continuamos fetiches no fundo, como dizia o filósofo, mas rojando de medo diante do feitiço africano, do feitiço importado com os escravos, e indo buscar trêmulos a sorte nos antros, onde gorilas manhosos e uma súcia de pretas cínicas ou histéricas desencavam o futuro entre cágados estrangulados e penas de papagaios!

João do Rio, *As religiões do Rio*. [p.50]

No fragmento acima, o jornalista João do Rio identifica, em tom de denúncia, a notável efervescência das práticas mágico-religiosas observadas no Rio de Janeiro do início do século XX. Mulato de classe média, João do Rio em nada estava identificado com o universo cultural negro da cidade republicana, tampouco com o arsenal de práticas e crenças religiosas compartilhado por inúmeros ex escravos e seus descendentes. Observador sensível, o jornalista atenta para certo processo de circularidade, capaz de generalizar entre brasileiros das mais diversas classes sociais a crença em poderes mágicos e, sobretudo, a persistência do recurso aos serviços dos especialistas no assunto, ou seja, dos negros capazes de manipular o “feitiço importado”¹. O requinte das explicações para a generalização das práticas mágicas evidencia o alinhamento do autor às perspectivas positivistas vigentes no período. Hereditariedade e psicologia são evocados como fatores concorrentes para nosso apego a tais “vícios”. Mas o discurso do jornalista aponta, principalmente, para uma tensão recorrente na história do Brasil moderno, qual seja, a persistência de inúmeros elementos da religiosidade africana legados pela diáspora negra, em franco processo de

¹ O autor menciona as práticas mágicas africanas como feitiços importados. Mas aponta, antes de tudo, para o recurso à magia como um vício legado pelas diversas heranças étnicas inerentes à formação do povo brasileiro.

imbricação com formas culturais distintas que, longe da exclusão, desembocam na emergência de um sem número de combinações originais e vigorosas.

Não obstante as inúmeras formas de perseguição sofridas pelos segmentos religiosos marginalizados, as religiões de matriz africana marcam presença no Brasil de forma consideravelmente estruturada desde o período colonial, como observam Laura de Mello e Souza (1986)² e João José Reis (2008). Em um movimento de contínua recriação, os mitos e práticas rituais de origem africana estão entre os elementos constitutivos de formas religiosas diversas no Brasil. Essas religiões apresentam sensíveis variações, tanto do ponto de vista das reconfigurações regionais, quanto em decorrência da sensível autonomia que caracteriza as inúmeras unidades de culto, como sugerem Patrícia Birman (1985)³, Reginaldo Prandi (2004)⁴ e Vagner Gonçalves da Silva (2005), entre outros. Em outras palavras, muitos foram os rearranjos das modalidades religiosas de matriz africana aqui reelaboradas, em uma dinâmica de intensos contatos interétnicos. *Grosso modo*, o conjunto de práticas religiosas comumente abarcadas pela classificação genérica de afro-brasileiras constitui um espectro vastíssimo, que tem, dentre outros aspectos de unidade, a prática da possessão como linguagem fundamental das relações entre o mundo dos homens e mundo das divindades e entidades espirituais cultuadas.

Dentre as inúmeras variações mencionadas, duas formas podem ser apontadas como paradigmáticas: o candomblé, nos moldes predominantes na Bahia, cujas origens remontam à cidade de Salvador do século XIX; e a umbanda, expressão religiosa desenvolvida na região sudeste, sobretudo no Rio de Janeiro da primeira metade do século XX. No candomblé baiano, a princípio, predomina a perspectiva de reconstrução, em terras brasileiras, de uma África perdida, povoada por deuses associados aos domínios da natureza, como os rios e mares, bem como a atividades humanas específicas, como a caça e a guerra. Por outro lado, a

² De acordo com a autora, elementos como os ritos de possessão, o recurso a métodos divinatórios, bem como a realização de oferendas são elementos que evidenciam certa unidade, em meio à heterogeneidade das formas religiosas genericamente denominadas *calundus* no período colonial.

³ A autora observa que a umbanda é dotada de uma persistente tensão entre unidade e diversidade. Assim, a despeito das inúmeras variações apresentadas pela criatividade dos líderes religiosos, bem como pela fragilidade dos esforços unificadores das federações, a religião apresenta um sistema simbólico largamente partilhado pelos seus praticantes.

⁴ Para o sociólogo, as inúmeras modalidades religiosas do campo afro-brasileiro, apesar da autonomia ritual e mítica, constituem uma grande religião brasileira: a “religião dos encantados”.

umbanda tem o seu advento formal marcado pela auto representação enquanto religião “genuinamente brasileira”. Embora esta dissertação não tenha a pretensão de reconstruir a história da umbanda, tampouco das chamadas religiões afro-brasileiras, a questão da “brasilidade” do sistema religioso umbandista, pensado em contraponto ao candomblé, constitui elemento fundamental para a delimitação do recorte analítico aqui apresentado, já que a categoria de entidades aqui enfocada, a dos malandros, é formada por elementos representativos de um tipo nacional, ou melhor, de um arquétipo marcadamente inscrito na cultura brasileira.

Nesse sentido, cabe destacar que esses nichos religiosos mereceram, há muito, investigações acadêmicas sistemáticas, que atuaram na conformação das percepções que tais grupos apresentam sobre si e sobre os outros. O candomblé da Bahia foi objeto privilegiado por pesquisadores como Roger Bastide (1978) e Juana Elbein dos Santos (1976), entre outros. A extrema valorização da cosmologia e dos ritos apresentados nos terreiros que serviram de base às suas pesquisas concorreu para a eleição de uma forma “pura” da religiosidade africana, representada pela origem nagô. De acordo com Beatriz Góis Dantas (1988)⁵, a emergência do mito da “pureza nagô” está associada às análises empreendidas por intelectuais que, apresentando o candomblé como foco de resistência cultural, contribuíram para a formação de certo senso comum, marcado pela detração ou desprezo de outras manifestações religiosas do campo afro-brasileiro, como a umbanda, não raro percebida como expressão da degenerescência dos cultos “africanos”.

Por outro lado, a umbanda apresenta, desde a sua emergência enquanto religião oficial, a valorização de tipos notadamente nacionais em sua cosmogonia. Formada a partir da imbricação de inúmeras e qualitativamente distintas tradições religiosas, a umbanda agregou elementos das diversas religiões africanas, reelaboradas aqui no Brasil; expressões religiosas dos múltiplos grupos indígenas

⁵ Segundo a autora, os esforços analíticos apresentados nos estudos pioneiros sobre o candomblé desconsideram os africanismos permanentemente buscados pelos religiosos, como forma de afirmação da resistência de uma cultura africana no Brasil. Para ela, os pesquisadores mencionados teriam considerado os significados dos traços culturais como dados e definidos pela origem[africana].

e preceitos doutrinários do espiritismo kardecista (cf. Camargo, 1961)⁶. Além disso, são perceptíveis no seu discurso religioso o emprego de noções extraídas da moral cristã⁷. Orixás, santos católicos, anjos e inúmeras entidades espirituais compõem um panteão extremamente vasto. As entidades representativas de tipos brasileiros, indubitavelmente, ocupam espaço privilegiado no interior do culto que, apesar das variações regionais, apresenta em sua cosmologia e ritual certos arquétipos invariáveis.

Embora seja perceptível na prática religiosa umbandista de modo geral a valorização das entidades brasileiras, ou melhor, dos arquétipos nacionais, cabe destacar que a perspectiva ideológica nacionalizante constitui, em grande parte, esforço empreendido por letrados umbandistas da primeira metade do século XX. A dimensão ideológica da emergência da umbanda foi profundamente explorada pelo sociólogo Renato Ortiz (1999), que enxergou o culto como a construção de uma síntese religiosa branqueadora e nacionalizante. Sob sua ótica, a umbanda apresenta um esforço de afirmação da legitimidade, a partir da supressão ou depuração das tradições africanas, ou seja, da eliminação daquilo que, diante da ideologia burguesa, passou a ser encarado como sinal da persistência de “primitivismo” e “atraso”. Para Ortiz, o advento da umbanda resultou de dois processos antagônicos e subsequentes: a desagregação do mundo negro, propiciada pela abolição da escravidão, e sua posterior reagregação, sob as bases de uma sociedade moderno-industrial. Assim, o desenvolvimento de uma sociedade concorrencial teria contribuído para a individualização de práticas religiosas socialmente difusas no interior da comunidade negra. Ortiz aponta para a umbanda como esforço de reagregação de tais práticas, mas sob a égide de uma ideologia nacionalizante e modernizadora.

Ao enfatizar o processo de branqueamento das práticas religiosas afro-brasileiras na construção da síntese umbandista, Ortiz pretende denunciar o que entende por “morte branca do feiticeiro negro”. Baseado em um recorte

⁶ Para o autor, as religiões mediúnicas, no Brasil estariam dispostas em um gradiente que, sob a denominação espírita, abarcaria diversas modalidades religiosas, desde as mais africanizadas às mais alinhadas ao espiritismo de origem europeia.

⁷ As referências à moral religiosa do cristianismo são concebidas por diversos autores como expressão da própria ambivalência do culto, que não rejeita, na prática, elementos mágico-religiosos a princípio antagônicos à moral cristã. A esse respeito, ver: NEGRÃO, 1996

macrossociológico, o autor delineou, sem sombra de dúvidas, um quadro sócio-histórico operacional para a análise do advento da umbanda, enquanto resposta no campo religioso do processo de modernização da sociedade brasileira. No entanto, ao privilegiar as fontes produzidas pelos canais comprometidos com a oficialização desse segmento religioso, o sociólogo valoriza sobremaneira os esforços de unidade do culto, reconstruindo sob perspectiva bastante linear, a história oficial da religião umbandista, a partir do movimento federativo e das produções de religiosos letrados, preocupados em salientar a boa reputação da nova religião, a partir da construção de uma imagem asséptica e alinhada aos valores da moderna sociedade. Sob tal perspectiva, o autor confere pouca importância às sensíveis contradições desenvolvidas no interior da prática umbandista.

No entanto, diversos autores, como Birman (1985) e Peter Fry (1975), já chamaram a atenção para a prática umbandista como recorte privilegiado para a emergência de possíveis interpretações da sociedade brasileira no âmbito religioso. Sob essa perspectiva, mais do que apresentar uma ideologia nacionalizante do ponto de vista oficial dos seus grandes órgãos federativos, a umbanda é apresentada como brasileira por ser marcada pelas ambivalências que caracterizam a nossa sociedade, como a persistência de éticas difusas. Assim sendo, se por um lado o movimento umbandista, em seus canais oficiais, defendeu uma religião nacional a partir de um sem número de elementos fundadores da “brasilidade”, como a valorização do ideário das três raças, por outro lado, a umbanda é percebida como expressão nacional exatamente pelo que ela conserva de contraditório, paradoxal e relacional. Tais características são evidentes nos mais variados sistemas religiosos desenvolvidos no Brasil, como bem observou Roberto DaMatta (1988)⁸, mas sem sombra de dúvidas são realçadas na umbanda, enquanto modalidade religiosa caracterizada pelo culto a figuras sagradas majoritariamente subalternas.

⁸ Ao observar a conjugação do código igualitário à manutenção de valores hierarquizantes na sociedade brasileira, o autor identifica a importância da mediação, enquanto elemento fundamental na modalidade de cristianismo desenvolvido no Brasil. No âmbito do catolicismo, o poder de mediação é atribuído à figura do Espírito Santo, representado pelo número 3. Há, por assim dizer, uma pendularidade entre imposição de leis impessoais e “favores”. Sob sua ótica, a umbanda assume mais nitidamente a perspectiva do favor e das ligações relacionais com o divino.

Dentre tantas categorias de entidades espirituais marcadas pela subalternidade, chama a atenção a presença de um conjunto de entidades agrupadas sob a alcunha de “zé”⁹. São considerados os “malandros” da umbanda. Poucos apelidos possuem a carga simbólica de um “zé”, forma popular de denominação dos sujeitos do povo por excelência. Se sua subalternidade é, a princípio óbvia, suas especificidades no panteão umbandista não são. Vale ressaltar que a popularidade da figura de Zé Pelintra é, por assim dizer, de mão dupla. Por um lado, é comumente representado a partir da figura do malandro carioca, ícone inteligível e profundamente conhecido na sociedade brasileira mais ampla. Por outro lado, a própria entidade Zé Pelintra apresenta atualmente notável popularidade para além das casas religiosas que o cultuam. Adesivos em automóveis, representações visuais em bares e botecos, bem como as cada vez mais frequentes menções à entidade fora dos contextos estritamente religiosos salientam a popularidade dessa personagem do universo afro-brasileiro.

Assim, a partir de uma expressiva dinâmica de circularidade, a umbanda parece extrair da sociedade os elementos constitutivos do seu panteão para, logo em seguida, devolvê-los ressignificados. Se, por um lado, a figura típica do malandro da Lapa é extremamente popular, a religiosidade umbandista engendrou o malandro sacralizado, hoje não menos popular nas ruas das grandes cidades. De terno branco, sapatos bicolores e olhar cabisbaixo, a imagem de Seu Zé está em quase todas as casas comerciais especializadas na venda de artigos religiosos da cidade do Rio de Janeiro. Sua imagem, ou a simples menção ao seu nome, desencadeia os mais variados tipos de reação nas pessoas, que certamente apresentam distintos graus de familiaridade com o personagem. Uma incursão despreziosa pelo Mercado de Madureira¹⁰ é capaz de revelar a extrema popularidade desse malandro. Certa ocasião, a pretexto de procurar uma camisa com a estampa da imagem de Zé Pelintra, entabulei conversa com uma das vendedoras do local, que não escondeu o entusiasmo diante da imagem de Seu Zé:

⁹ Geralmente, as entidades constitutivas da categoria malandragem recebem a alcunha de “zé”. Zé Pelintra, Zé Pretinho e Zé dos Malandros foram alguns dos entes mencionados pelos fiéis. Por vezes, a menção ao termo “zé” é utilizada como sinônimo de malandro da umbanda. “Na sessão de exu de ontem, não veio nenhum zé”, afirmou um dos filhos de santo ouvidos durante a pesquisa.

¹⁰ Expressivo mercado popular situado no bairro de Madureira, zona norte do Rio de Janeiro. Esse centro comercial é caracterizado por manter uma enorme quantidade de lojas especializadas em artigos religiosos.

“Ah, eu adoro ele. Queria tanto conhecê-lo. Você sabe de alguém que ‘trabalha’ com ele? Me disseram que tem uma senhora que atende com Seu Zé lá no Engenho de Dentro”, disse a vendedora, sinalizando a possibilidade do efetivo contato “físico” com o alvo de sua devoção.

Tal comentário aponta para uma dimensão fundamental das relações estabelecidas entre os devotos e Zé Pelintra: de modo geral, ela ocorre de forma pessoal e direta, como registrou Monique Augras (2009), a não ser que o admirador ainda não tenha experimentado um contato mais íntimo com a entidade, como a vendedora acima mencionada. Sob essa perspectiva, a circulação da imagem de Zé Pelintra difere qualitativamente de inúmeras outras imagens religiosas perceptíveis nas grandes cidades. Mesmo em sua forma imagética, ele não é pensado como um amuleto, mas como um ente que pode ser encontrado a qualquer momento no corpo de um médium ou cavalo de santo. É nesse sentido que esta dissertação percorre um caminho que vai da mera difusão do símbolo em questão ao interior das casas de culto. A questão central aqui é a seguinte: qual a importância do culto à figura do malandro na umbanda do século XXI?

A partir dessa questão, o culto aos “zés” constituiu o foco de observações a princípio assistemáticas no interior de terreiros de umbanda dotados de perfis distintos quanto a tempo de fundação, constituição socioeconômica ou concepções doutrinárias. Foram observadas atividades dedicadas a Zé Pelintra em unidades de culto de diversas áreas do Estado do Rio de Janeiro. A rota percorrida na busca pelas pistas dos “zés” compreendeu visitas a grupos religiosos situados em Mangaratiba-RJ, Cabo Frio-RJ e, principalmente, na capital. No entanto, dentre todas as casas observadas, uma despertou maior interesse: o Terreiro do Mendanha¹¹, uma vez que a casa confere notável ênfase à classificação do conjunto de entidades aqui mencionadas, que ocupam lugar delimitado no sistema simbólico do grupo: a “Malandragem”, subcategoria de exu onde estão inseridos os malandros, os “zés”. Além disso, as formulações da Mãe de Santo e de alguns membros da casa proporcionam um rico material para que se pense o papel dessas entidades nos dias atuais. Os registros das “biografias” desses malandros, o momento específico para a invocação dos “zés” no contexto ritual, e o conjunto de

¹¹ Estão omitidos os verdadeiros nomes das casas de culto mencionadas, bem como dos informantes ouvidos durante a pesquisa.

expectativas em torno da atuação dessas entidades fora do terreiro suscitaram pontos relevantes para as reflexões aqui levantadas. Dessa forma, registros etnográficos realizados em outras casas de culto passaram a constituir contrapontos, a fim de iluminar o material coletado no principal Terreiro onde foi realizada a pesquisa.

No capítulo 2, são analisados os elementos simbólicos concorrentes para construção da figura arquetípica do malandro da umbanda. Assim, são realçados os elementos que contribuem para a tipificação da entidade, a partir de sua associação à figura mítica do tradicional malandro da Lapa da primeira metade do século XX. Por outro lado, são analisados os elementos que apontam para as especificidades da releitura umbandista dessa figura embebida de mito e história, a fim de salientar a sensibilidade dessa esfera religiosa ante às transformações sociais circundantes e a sua conseqüente relevância enquanto recorte interpretativo da sociedade brasileira. Aqui, pretende-se identificar as diversas noções de malandro e malandragem mobilizadas na construção das entidades em questão. Sob tal perspectiva, são cruzadas fontes diversas. Em termos bibliográficos, são privilegiadas as discussões sobre a emergência do malandro típico no imaginário social brasileiro, a malandragem enquanto expediente disponível aos diversos segmentos sociais, e o discurso malandro veiculado no samba carioca das primeiras décadas do século XX. Além disso, exercícios etnográficos pontuais são empregados como recurso de contraponto diante da imagem típico-ideal cristalizada no imaginário popular.

As especificidades do culto aos malandros no contexto estritamente ritual são discutidas no capítulo 3. Com o emprego de observação participante, são analisadas as alterações produzidas no cerimonial a partir da invocação dessas entidades. A interpretação dos elementos simbólicos mobilizados nos ritos constitui aqui o meio privilegiado de acesso ao lugar ocupado pelo conjunto de entidades denominado “Malandragem” no interior do sistema simbólico da principal unidade de culto observada, o Terreiro do Mendanha. Na elaboração deste capítulo foram privilegiadas a poética das cantigas litúrgicas, os usos do corpo na prática da possessão, bem como as narrativas dos fiéis no recorte cerimonial observado. Além disso, o contraponto com os ritos dedicados a outras

entidades do panteão umbandista constitui instrumento de elucidação acerca do horizonte de expectativas em torno dos “zés” no interior da casa de culto. Assim, a comparação entre as cerimônias em louvor aos malandros e aos pretos velhos tem como objetivo salientar as especificidades de cada tipo de entidade cultuada na casa.

No capítulo 4, são enfocadas as distintas relações tecidas entre os fiéis e as entidades malandras, a partir da prática ou não da possessão nas experiências religiosas vivenciadas pelos devotos. Melhor dizendo: as reflexões aqui apresentadas contemplam pessoas que incorporam os “zés” e aquelas que são percebidas apenas como “protegidas” por tais entidades, pois não estão entre os considerados médiuns, portadores do “dom” da possessão. Este capítulo está baseado principalmente nos registros orais de três integrantes do Terreiro do Mendanha, de alguma forma relacionados com a categoria de entidades denominada “malandragem”: a sacerdotisa e dois filhos de santo. As trajetórias pessoais dos religiosos e a participação das entidades em suas vidas são o foco desta abordagem, que considera as distinções entre as representações coletivas do malandro e o processo de individualização das entidades, que a partir do rito de possessão passam a intervir de modo concreto na vida dos fiéis. Neste capítulo, está inserida uma breve discussão acerca do lugar da possessão no âmbito das ciências sociais, a fim de tornar claro o ponto de observação aqui adotado. Desde já, vale ressaltar que a perspectiva analítica aqui assumida busca não desconsiderar a realidade atribuída pelos fiéis às entidades com as quais estão relacionados. Em outras palavras, não se pretende “desrealizar” as experiências narradas pelos religiosos como decorrentes das ações concretas de suas entidades espirituais em suas vidas cotidianas, como sugere Birman (2005)¹².

Por último e não menos importante, cabe destacar que a categoria de entidades aqui enfocada, a “Malandragem”, está inscrita na reinterpretação umbandista da noção africana de Exu, como sugere a socióloga Liana Trindade (1985)¹³. No entanto, simplesmente situar os “zés” no “reino dos exus”¹⁴ não

¹² A autora é enfática quanto à relevância de “levar a sério” as entidades, realçando a importância conferida pelos fiéis às ações desencadeadas por esses entes espirituais, por vezes diversas das vontades dos médiuns.

¹³ Segundo a autora, o mito africano de Exu, orixá propulsor da energia vital e da comunicação, foi reinterpretado diante da situação anômica do negro brasileiro. Tal reinterpretação teria realçado a

responde à questão central desta dissertação, qual seja, a especificidade desses entes espirituais em meio aos demais tipos marginalizados cultuados na umbanda. É nesse sentido que a presente pesquisa parte do pressuposto de que os “zés”, embora inseridos entre os exus, atendem a demandas específicas, que por sua vez estão sensivelmente associadas às vicissitudes do tempo presente. Dessa forma, o seu culto no interior da categoria exu apresenta uma brecha significativa para a observação das relações da umbanda com o mundo exterior aos terreiros, realçando o que essa modalidade de culto pode produzir enquanto interpretação da sociedade brasileira.

função mágica de Exu, que passaria atuar contra a ordem social imposta a seus fiéis. Apesar da identificação da divindade a pessoas comuns marginalizadas, a autora aponta para a persistência de certos aspectos da noção africana de Exu, como ambivalência e força.

¹⁴ A mãe de santo do Terreiro do Mendanha faz referências ao “reino dos exus” como um domínio espiritual marcado pelo cumprimento das sentenças divinas. Nesse “reino”, o mal é distribuído “a quem merece”, para que aprenda a não praticar a maldade em sua vida cotidiana.